

### 3

## ***Bellum omnium contra omnes***

“A guerra é a mera continuação da política por outros meios.”  
– Clausewitz<sup>350</sup>

“O mundo inteiro é um palco, e homens e mulheres, apenas atores.”  
– Shakespeare<sup>351</sup>

O espanto do reverendo Singh com os cuidados que a mãe loba teve com as crianças ferais, narrado na estória relatada no início do capítulo anterior – seja ela *real* ou *ficção* –, revela uma certa concepção do mundo: que só os humanos são capazes de *amor* e *afeto* – para utilizar as palavras do próprio reverendo –, o que as vezes é descrito com o tautológico adjetivo *humanidade* – se se diz de alguém que lhe falta *humanidade*, significa que esta pessoa tem um *deficit* de *características essencialmente humanas* e, por consequência, aproxima-se de uma *besta*.

Daí provém grande parte das críticas feitas à descrição de Hobbes dos seres humanos: o filósofo inglês haveria retirado-lhes a *humanidade*. Se considerarmos que também afirma que várias características tidas como *essencialmente* humanas poderiam também ser conferidas aos outros animais – que são providos de *entendimento*<sup>352</sup>, que podem entender as *causas* de um *efeito*<sup>353</sup>, que podem ser *prudentes*<sup>354</sup>, que *deliberam*<sup>355</sup>, que têm *vontade*<sup>356</sup> – e que a linguagem, a única característica que os distingue, apesar de conferir grandes vantagens aos homens, é o que faz com que também concebam *absurdos*<sup>357</sup>, podemos entender porque aqueles que concebem o homem como *a imagem de Deus* pretendiam jogar Hobbes em uma fogueira: sua filosofia, para os olhos destes, só pode ser considerada uma completa heresia.

Sendo assim, há uma certa verdade em afirmar que Hobbes considera os humanos tais como *bestas* – entendendo este substantivo como o que designa um

350 Tradução livre de CLAUSEWITZ, 1982, p. 119.

351 Tradução livre de SHAKESPEARE, 2000, p. 124.

352 Cf., HOBBS, 1991a, p. 19.

353 Cf., *ibid.*, p. 21.

354 Cf., *ibid.*, p. 23.

355 Cf., *ibid.*, p. 44.

356 Cf., *ibid.*, p. 44.

357 Cf., *ibid.*, p. 34.

*animal não humano* –, mas isto não se dá em um sentido pejorativo: ele apenas quer dizer que são todos animais, e que há, sim, uma diferença, que não é apenas o uso da linguagem em si<sup>358</sup>, mas no que ela implica: maior complexidade de comunicação, raciocínio, imaginação e abstração – e, neste último caso, temos também a causa do efeito colateral, pois, do excesso de abstrações, nascem os absurdos. Em síntese, há uma diferença de *grau* e não de *essência*.

No entanto, em oposição a esta visão de *humanidade*, há outra que considera ser o homem o único capaz de uma violência planejada e com certos requintes de crueldade. Por exemplo, até a década de sessenta, “zoologistas acreditavam que nossos parentes mais próximos, os chimpanzés, eram vegetarianos, não violentos e não territoriais. Era uma imagem que se compatibilizava com o credo sessentista de ‘retorno à natureza’”<sup>359</sup>. Já os homens, em uma imagem popularizada por escritores como Robert Ardrey e Desmond Morris, tornaram-se agressivos por adotaram a caça como meio de obter sua subsistência e a carne como dieta<sup>360</sup>. Este mito, no entanto, foi derrubado – pesquisas de campo, iniciadas pela pioneira primatologista Jane Goodall comprovaram que nossos *primos* chimpanzés não são tão pacíficos assim:

As descobertas foram revolucionárias. Por exemplo, foi revelado que, ao invés de serem vegetarianos, chimpanzés (e outros primatas) anseiam por carne como o principal alimento. Os machos, principalmente – ainda que não de forma exclusiva –, atuando em conjunto, isolam, caçam e avidamente comem outros animais [...]. Além disto, foi descoberto que um grupo de chimpanzés [...] é bastante territorial e ataca ferozmente os intrusos, inclusive outros chimpanzés (exceto fêmeas solitárias que venham se juntar a eles). Eles também assaltam agressivamente territórios de outros chimpanzés. [...]. Goodall documentou um conflito entre dois grupos que durou vários anos. Os machos de um invadiram e gradualmente isolaram e mataram, um a um, primeiramente, os machos e, posteriormente, os outros membros do outro grupo, finalmente anexando seu território.<sup>361</sup> Um por um, os membros da comunidade Kahama desapareceram até que, em meados de 1977, um adolescente chamado Sniff, por volta dos dezessete anos, foi seu último defensor. Sniff, que quando criança brincara com os machos da [sc., comunidade] Kasekela, foi pego em 11 de novembro. Seis machos Kasekela gritavam e vociferavam de excitação enquanto batiam, agarravam e mordiam cruelmente a vítima, ferindo-a na boca, testa, nariz e costas, e quebrando-lhe uma perna. [...] Após o ocorrido, [sc., Sniff] não foi mais visto e foi presumido como morto.<sup>362</sup>

358 É importante ressaltar que Hobbes não afirma que os animais não se comuniquem, mas apenas que a linguagem humana é muito mais complexa, dotada de nuances gramaticais que não ocorrem na comunicação animal.

359 Tradução livre de GAT, 2008, p. 6.

360 Cf., *ibid.*, p. 6-7.

361 *Ibid.*, p. 8.

362 Tradução livre de PETERSON & WRANGHAM, 1996, p. 17.

## 3.1

**O nobre selvagem versus o lobo hobbesiano**

Este mito dos *bons chimpanzés vegetarianos* contra os *malvados humanos caçadores e comedores de carne*, que se encerra com esta trágica história, curiosamente, guarda uma relação com duas concepções antropológicas opostas: a de Hobbes e a de Rousseau ou, talvez, mais precisamente, a de um *hobbismo* e de um *rousseauismo*. Isto porque, se, por um lado, há a ideia hobbesiana na qual “o homem supera em crueldade os lobos, ursos e cobras, que não são rapazes, exceto quando com fome, e não são cruéis, exceto quando provocados, enquanto os homens são famintos até por fome futura”<sup>363</sup>, por outro, a ideia que os homens *corromperam-se* ao caçar enquanto os outros símios mantiveram *uma pureza original* nos traz a mente a ideia do *bom selvagem* de Rousseau.

É claro que, como alertamos, isto pode ser mais um *rousseauismo* do que a própria teoria de Rousseau, sendo uma derivação extrapolada da mesma. Igualmente, a frase de Hobbes – que parece contradizer tudo que falamos no capítulo anterior – não deve ser vista como uma generalização, mas interpretada como *só um homem pode superar em crueldade os outros animais (mas não significa que todos o façam e que, quando façam, façam o tempo todo)*. Isto, pois, se examinarmos alguns crimes contra a humanidade, fica difícil imaginar que algum outro animal possa realizá-los além dos humanos, como, por exemplo – e apenas um dos inúmeros exemplos –, o massacre dos hutus contra os tútsis na Ruanda:

Dentro dos três primeiros dias seguintes aos assassinatos [*viz.*, do Presidente da Ruanda e do Presidente Interino do Burundi], o exército e a milícia hutus iniciaram a execução de uma bem planejada campanha de genocídio. O exército executou todos os líderes de oposição: sessenta e oito tútsis e hutus moderados; a Primeira-Ministra de Transição Agathe Uwilingiyimana foi assassinada; guardas das Nações Unidas que a protegiam foram torturados, sexualmente mutilados e mortos; o Ministro do Trabalho foi cortado em três pedaços e utilizado como bloqueio viário. [...]. E então a *verdadeira* matança começou: homens, mulheres e crianças tútsis foram massacrados em um campo de refugiados da Cruz Vermelha no qual procuravam proteção; os pacientes e o quadro de funcionários tútsis de um hospital foram esquartejados sob os olhares de médicos estrangeiros; famílias tútsis amontadas para se proteger, dentro de uma missão, foram explodidas com granadas de mão e, depois, encharcadas de gasolina e incendiadas; os poucos sobreviventes, que tentaram fugir, foram cortados com machadinhas. Estima-se que o número de mortos tenha atingido a enorme quantia de meio milhão [...].<sup>364</sup>

363 Tradução livre de HOBBS, 1991b, p. 40.

364 Tradução livre de PETERSON & WRANGHAM, *op. cit.*, p. 3-4.

De fato, não conseguimos imaginar um lobo, um urso ou uma cobra executando tais vilanias – o que, de certa forma, valida a proposição de Hobbes –, mas isto também não implica que todo homem seja capaz de realizar tais atos ou que algum homem os faça em quaisquer condições. Como vimos no capítulo anterior, *não há universais* em sua teoria, exceto enquanto nomes, de modo que, sempre que o filósofo utiliza-se de um, seu sentido não pode ser interpretado literalmente.

Esperamos ter deixado isto claro no capítulo anterior, quando procuramos demonstrar como este princípio hermenêutico deve ser utilizado para interpretar a obra do filósofo inglês: partimos dos princípios basilares de sua própria filosofia para realizarmos uma exposição *lógica*; mas, agora, também apresentaremos alguns exemplos – uma exposição *tópica* – de como estas generalizações do comportamento humano não se aplicam à sua teoria. Faremos isto ao mesmo tempo em que esclareceremos o conceito hobbesiano de *estado de natureza*, bastante falado até aqui, mas, até então, não explicitamente definido. Fizemos isto intencionalmente, pois pensamos ter sido importante, antes, apresentarmos a *Philosophia Prima* de Hobbes, já que acreditamos que vários equívocos de interpretação dos conceitos hobbesianos decorrem em razão da negligência do estudo desta parte de sua obra.

Ao fazermos esta exposição, falaremos também de Rousseau, pois também cremos que alguns outros equívocos de interpretação possam ter sido herdados do pensamento do filósofo francês<sup>365</sup>. Isto, pois, se pensarmos nos atributos de um *jusnaturalismo moderno* concebidos por Bobbio, apresentados anteriormente, no qual o primeiro item era *um estado de natureza apolítico* e o terceiro, *indivíduos atomizados como elementos constitutivos desta sociedade*, veremos que estas noções são mais compatíveis com a filosofia de Rousseau do que com a de Hobbes.

Alguns equívocos, no entanto, podem não ser nem culpa do francês, mas de extrapolações de sua filosofia. Porém, como aponta Gat, duas visões do homem primitivo caçador-coletor foram estabelecidas na antropologia: uma baseada em Hobbes – na visão simplista do *estado de natureza* como *guerra de todos contra todos* em um sentido literal – e outra, em Rousseau – a do *nobre selvagem*<sup>366</sup>. Esta última preponderou: “foi a escola rousseauiana que progressivamente dominou a antropologia no Século Vinte, aliada com uma crítica [...] dos aspectos nocivos e

365 Este foi um grande opositor de Hobbes e, parece-nos que, também, de Espinosa, visto que, em seu *Discurso sobre as ciências e as artes* (ou *Primeiro discurso*), afirma que a imprensa apenas serviu para que “os perigosos devaneios de homens como Hobbes e Espinosa durem para sempre” (tradução livre de ROUSSEAU, 1997, p. 26).

366 Cf., GAT, *op. cit.*, p. 5.

antinaturais da civilização<sup>367</sup>; e assim passaram a interpretar a ideia do *nobre selvagem* – termo que Rousseau sequer utiliza<sup>368</sup> – como um retrato dos indígenas e homens pré-históricos.

Lovejoy condena esta interpretação, afirmando que “[a] noção de que o *Discurso sobre a desigualdade* de Rousseau é uma glorificação do estado de natureza e que sua influência tenderia total ou principalmente a promover o ‘primitivismo’ é um dos mais persistentes erros históricos<sup>369</sup>. Se esta observação é pertinente, foge do escopo deste trabalho investigá-la; no entanto, mesmo que Rousseau afirmasse que há um *nobre selvagem* na base da evolução humana, este não se assemelha a um índio ou a um homem pré-histórico, parte de um grupo de caçadores-coletores; este *nobre selvagem* parece mais um eremita, vivendo realmente isolado e literalmente fora de qualquer sociedade:

No *Discurso sobre a desigualdade*, ele recusa a descrição dos seres humanos como animais intrinsecamente sociais. Em sua reconstrução especulativa da história, nossos ancestrais mais remotos são retratados como criaturas solitárias, que vagam pelas florestas e cuja única interação com os membros da própria espécie, após a infância, se dá quando param para copular com membros do sexo oposto.<sup>370</sup>

Estas são as palavras do próprio Rousseau:

Concluamos que, errando pela floresta, sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade.<sup>371</sup>

Sendo assim, esta descrição do suposto *nobre selvagem* não parece com nada humano. Sequer poderíamos dizer que se assemelha a um chimpanzé, visto que estes vivem em bandos e, como relatamos, peleiam entre si; parece mais com um orangotango, o único dos grandes símios que vive isolado após atingir a maturidade, e que, curiosamente, Rousseau cita nas notas de seu discurso<sup>372</sup>.

367 *Ibid.*, p. 11.

368 Como comenta Peter Gay, “esta frase é de Dryden [*sc.*, poeta e dramaturgo inglês (a frase encontra-se na peça *A conquista de Granada*)] e não aparece em nenhum dos escritos de Rousseau. Nos anos em que ensinei história da teoria política na Universidade de Colúmbia [...], oferecia aos estudantes cem dólares se encontrassem ‘Nobre Selvagem’ em qualquer lugar da obra de Rousseau. Nunca tive que pagar” (tradução livre de GAY, 2009).

369 Tradução livre de LOVEJOY, 1923, p. 165.

370 Tradução livre de BERTRAM, 2004, p. 34.

371 ROUSSEAU, 1999, p. 81.

372 *Cf.*, *ibid.*, p. 134. “O relato de Rousseau dos primeiros seres humanos não é uma má aproximação do comportamento dos orangotangos. Mas o comportamento destes é realmente atípico, comparado aos grandes símios (e primatas em geral)” (tradução livre de BERTRAM, *op. cit.*, p. 34). “A dispersão dos alimentos dos orangotangos é tão grade que são forçados a uma vida semissolitária, com encontros

Mas é com esta imagem do *homem selvagem* que o filósofo francês critica Hobbes. Ele afirma que, em suas teorias políticas, “[o]s filósofos [...] transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”<sup>373</sup>, e que “Hobbes pretende que o homem é naturalmente intrépido e não procura senão atacar e combater”<sup>374</sup>. Porém, para Rousseau, os *homens selvagens* não são racionais: “Hobbes não viu que a mesma causa que impede os selvagens de usar a razão [...], os impede também de abusar de suas faculdades”<sup>375</sup>; sendo assim, “[n]ão iremos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma ideia de bondade, seja o homem naturalmente mau”<sup>376</sup>. No entanto, é Rousseau, ao final, que afirma que “[o]s homens são maus – uma experiência triste e contínua dispensa provas; no entanto, o homem é naturalmente bom – creio tê-lo demonstrado”<sup>377</sup>.

Com esta concepção de *homem selvagem*, não é de se espantar que Rousseau possa concluir que seu *estado de natureza* seja bastante pacífico: primeiro, seus habitantes quase nunca se encontram, o que dificulta a existência de qualquer contenda; e, em segundo lugar, por não serem racionais, são pacíficos, pois não possuem a *malícia* do homem civilizado – “o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e o homem que medita é um animal depravado”<sup>378</sup>.

Esta concepção de *estado de natureza*, contudo, está longe do que Hobbes pretendeu expor com o conceito, mas, infelizmente, parece ter influenciado as interpretações da teoria do filósofo inglês: presume-se que tanto ele quanto Rousseau tratavam da mesma criatura, na mesma situação, ou seja, um *proto-humano*, isolado na selva. No entanto, nunca foi do interesse de Hobbes ir tão a fundo na escalada evolutiva do ser humano: em nenhum trecho de seus escritos ele traça algo semelhante a esta conjectura. Seu objetivo com a proposição do *estado de natureza* parece-nos ser outro, e apresentaremos, a seguir, nossa interpretação, tanto em uma versão mais literal – para mostrarmos que, mesmo assim, vários aspectos da interpretação de Rousseau não são pertinentes – quanto em outra, seguindo mais precisamente os princípios hermenêuticos baseados na *Philosophia Prima* de Hobbes.

---

sociais e sexuais apenas transitórios” (tradução livre de PARKER, 2004, p. 53).

373 ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 52.

374 *Ibid.*, p. 59.

375 *Ibid.*, p. 76.

376 *Ibid.*, p. 75.

377 *Ibid.*, p. 127.

378 *Ibid.*, p. 61.

### 3.1.1

#### O estado de natureza hobbesiano: igualdade na diferença

Em todas as suas obras políticas gerais<sup>379</sup>, Hobbes aborda o conceito de *estado de natureza*, embora não utilize o termo expressamente nesta que é a mais célebre: *Leviathan*<sup>380</sup>. Na primeira delas, *The Elements of Law Natural and Politic*, após apresentar “os poderes naturais do corpo e da mente”<sup>381</sup> humanos, Hobbes, no capítulo XIV desta obra, inicia a exposição do “estado de segurança no qual a natureza nos colocou e com qual probabilidade de continuar [nossa existência] e preservar-nos ela nos deixou”<sup>382</sup>. Isto não é muito diferente do que encontramos em *De Cive*, que já se inicia apresentando a questão em seu capítulo primeiro<sup>383</sup>, intitulado *Do estado do homem fora da sociedade civil*<sup>384</sup>. Em *Leviathan*, Hobbes começa a tratar deste estado afirmando a igualdade natural que há entre os seres humanos:

A natureza fez os homens tão iguais nas faculdades do corpo e da mente que, mesmo que se encontre alguém manifestamente mais forte de corpo ou ágil de mente, quando consideramos tudo em conjunto, a diferença entre os homens não é tão considerável a ponto de alguém poder reclamar para si algum benefício que outro também não possa. Isto, pois, no que concerne a força corporal, o mais fraco pode matar o mais forte, seja por uma maquinação secreta, seja por confederar-se com outros que estejam correndo o mesmo perigo.<sup>385</sup>

Esta igualdade também é apresentada nas outras obras<sup>386</sup>, mas não devemos confundir-nos com o significado desta proposição de igualdade feita por Hobbes: não é uma igualdade no sentido de *total simetria*, mas de *capacidades que se compensam*, como fica evidente pelo próprio texto acima<sup>387</sup>. Por outro lado, o que há é a singularidade de cada homem, inclusive de um mesmo homem em cada momento singular; isto é até o que impossibilita a existência de um *bem universal*:

379 Chamamos, aqui, de *obras políticas gerais* de Hobbes aquelas nas quais o filósofo pretendeu abordar todos os aspectos da política: *The Elements of Law Natural and Politic*, *De Cive* (traduzida para o inglês como *Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*) e, a mais conhecida de todas, *Leviathan*. Utilizamos este termo para distinguir de obras que tratam de temas específicos, geralmente em forma de diálogos, como *Behemoth or The Long Parliament* e *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*.

380 Segundo Martinich, cerca de oitenta por cento das vezes que Hobbes utiliza o termo ocorre em *De Cive*; quinze, em *Elements of Law*; e o restante em obras menores (cf., MARTINICH, p. 293).

381 Tradução livre de HOBES, 1999, p. 77.

382 *Ibid.*, p. 78.

383 *De Cive* é parte de uma trilogia e as partes do *Leviathan* e do *Elements of Law* que não constam nesta obra são apresentadas de forma mais completa em *De Corpore* e *De Homine*, com exceção da teologia das duas últimas partes do *Leviathan* que, na verdade, ampliam ideais constantes em *De Cive* e *Elements of Law*.

384 Tradução livre de HOBES, 1998, p. 21.

385 Tradução livre de HOBES, 1991a, p. 87.

386 Cf., HOBES, 1998, p. 25-6, e HOBES, 1999, p. 78.

387 “Para Hobbes, os seres humanos são iguais, mas isto não significa que sejam idênticos” (tradução livre de THORNTON, *op. cit.*, p. 49).

Já que [...] o bem e o mal não são os mesmos para todos, ocorre que os mesmos comportamentos são louvados por alguns e condenados por outros, isto é, o que é chamado de bom por uns e mau por outros, virtude por uns e vícios por outros. Sendo assim, se como diz o provérbio – ‘tantos homens, tantas opiniões’ –, podemos também dizer – ‘tantos homens, tantas regras para os vícios e virtudes’.<sup>388</sup> E como a constituição do corpo de um homem encontra-se em mutação contínua, é impossível que as mesmas coisas causem nele sempre os mesmos apetites e aversões; muito menos podem os homens concordar em desejo sobre um único e mesmo objeto.<sup>389</sup>

Estes trechos – que corroboram para nossa interpretação do *homem sem essência* hobbesiano, sempre com ânimo flutuante, movido mais por fatores inconscientes do que por uma *Razão* – também nos indicam como devemos interpretar a proposição de igualdade entre os homens feita pelo filósofo inglês; esta é mais uma afirmação de que ninguém pode considerar-se melhor do que o outro do que uma constatação da homogeneidade da espécie humana – *igualdade na diferença*:

E [...], se considerarmos como são pequenas as diferenças de força entre homens maduros, seja de força, mente ou ambas, e com que facilidade pode o mais fraco destruir totalmente o poder do mais forte, já que não se necessita mais do que uma pequena força para tirar a vida de um homem, podemos concluir que, por mera natureza, devemos admitir entre nós a igualdade, e aquele que não clama mais do que isto, podemos estimar como moderados.<sup>390</sup>

Esta última proposição fulmina a afirmação de que, para Hobbes, todos os homens seriam *maus*: há os *moderados*<sup>391</sup>. De saída, já poderíamos excluir esta afirmação, pois, como não há *summum bonum*, o que é mau e o que é bom são relativos, *tanto quanto o número de seres humanos*; mas, mesmo dentro de uma perspectiva relativista, Hobbes faz a seguinte distinção:

Um homem pratica a igualdade natural e permite aos outros tudo que permite a si mesmo: esta é a marca de um homem modesto, que possui uma verdadeira estimativa de suas próprias capacidades. Outro, supondo ser superior aos demais, quer que tudo lhe seja permitido e demanda mais honra para si do que para os outros: o que é o sinal de um caráter agressivo. Neste caso, a vontade de agredir os outros deriva da vanglória e do excesso de estima de sua própria força.<sup>392</sup>

Com isto, vemos que há uma verdadeira inversão no argumento de Rousseau: enquanto ele afirma que Hobbes postula uma *natureza malévola* do ser humano, na verdade, é ele que acaba por fazer a afirmação ao dizer que *o homem é mau, mas é*

388 Tradução livre de HOBBS, 1991b, p. 68.

389 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 39.

390 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 78.

391 Hobbes também tem sua parcela de culpa por, as vezes, utilizar uma linguagem que o próprio adverte e pede desculpas por isso na introdução de *De Cive* – por “coisas que sejam menos certas e mais duramente expressas do que o necessário” (tradução livre de HOBBS, 1998, p. 15) –, mas uma análise menos ligeira de seu texto, assim como os princípios de sua filosofia, já demonstra que qualquer afirmação categórica que faça não pode ser generalizada.

392 *Ibid.*, p. 26.

*naturalmente bom* – o que é um verdadeiro *double bind*, pois a lógica do pecado contra-ataca com toda força para restabelecer o *Logos* na filosofia política; *o homem era bom*, mas *pecou* e, por isso, *caiu*; agora, *deve pagar*: “[t]udo é bom conforme deixa as mãos do Autor das coisas; tudo se degenera nas mãos do homem”<sup>393</sup>, como vemos em outra obra de Rousseau, *Emílio, ou Da educação*.

Helen Thornton afirma que a questão de um estado inicial *edênico* e da subsequente *queda* da humanidade em razão de um *pecado original* foram fatores importantes nos argumentos das críticas feitas a Hobbes por seus contemporâneos<sup>394</sup>; abordagem que vem normalmente acompanhada de outra crítica, relacionada ao relativismo de Hobbes. Por exemplo, em um sermão intitulado *Ai daqueles que chamam o Mal de Bem e o Bem de Mal*, proferido em 1686, o reverendo Robert South condena, entre outros, “o infame Autor de *Leviathan*”<sup>395</sup>, por partilhar da opinião de que “o Bom e o Mau, o Honesto e o Desonesto, são originalmente estabelecidos pelas Leis e Constituições do Poder Soberano Civil”<sup>396</sup>. Para o abade:

*No Dia que comeres disto, certamente morrerás* – disse Deus para Adão; e enquanto Adão acreditou, não comeu. O Diabo, porém, disse – *No Dia que comeres disto, estarás tão longe da morte certa que serás imortal: de Homem, transformar-te-ás em Anjo*. E, em razão desta diferente opinião, ele, de fato, tomou o Fruto e comeu Mortalidade, Miséria e Destruição sobre si mesmo e toda a sua posteridade. [...] Deus comandou e *disse ao homem o que era bom*, mas o Diabo apelidou-o de *Mau* e, assim, confundiu o Comando, virando o Mundo de cabeça para baixo, e trouxe um novo Caos para toda a Criação.<sup>397</sup>

Assim, *o homem era naturalmente bom, mas virou mau*; e isto decorre da desobediência, de uma falta de adequação. Como afirma o reverendo, “é certo que, para uma Criatura racional e inteligente, conformar-se à Vontade de Deus em todas as coisas traz uma Retidão moral ou Bondade”<sup>398</sup>: é por isto que é preciso haver a *Lei de Deus*, pois, sem esta, sem o *Logos* – e, também, sem livre-arbítrio –, não há *pecado*, e, se não há pecado, não pode haver *queda*. A filosofia de Hobbes contrariava todos estes preceitos religiosos e, por isto – devem ter pensado seus oponentes –, deveria ser combatida ferozmente, *sem piedade*.

393 Tradução livre de ROUSSEAU, 1872, p.5.

394 “Os contemporâneos de Hobbes que publicaram críticas a ele pensaram ser impossível reconciliar sua descrição com o relato bíblico e utilizaram a *Genesis* para demonstrar que a condição natural que Hobbes descrevera era tanto impossível quanto contraditória com as escrituras” (tradução livre de THORNTON, *op. cit.*, p. 3).

395 Tradução livre de SOUTH, 1727, p. 324. O título original é *Woe unto them that call Evil Good, and Good Evil*.

396 *Ibid.*, p. 324.

397 *Ibid.*, p. 318, grifos no original.

398 *Ibid.*, p. 330.

É conforme estes termos que Rousseau critica a ideia de *estado de natureza*, pois, como afirma:

Não chegou mesmo a surgir, no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza, conquanto seja evidente, pela leitura dos livros sagrados, que, tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo nesse estado e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhe deve todo filósofo cristão, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se tenham encontrado neste estado puro de natureza, a menos que [...] tenham tornado a cair nele por causa de qualquer acontecimento extraordinário [...].<sup>399</sup>

No entanto, após negá-lo, o filósofo francês passa a descrever este *estado puro de natureza* mais como um *estado de graça* do qual o homem *caiu* por causa do uso da razão, pois “[é] a razão que engendra o amor próprio e a reflexão que o fortifica”, o que pode ser visto como uma certa confissão, pois, no rascunho de uma carta a Mirabeau, Rousseau declara que:

Entrego-me à sensação do momento sem resistências e sem escrúpulos; e posso fazer isso, pois estou certo de que minha alma ama apenas o bem. Todo o mal que fiz na vida adveio da reflexão, enquanto que, o pouco de bem que pude fazer, eu o fiz por impulso.<sup>400</sup>

É uma forma de pensar binária, na qual não pode haver uma relatividade: ou algo é *bom* ou é *mau*; e se Hobbes, assim como seu *homo hobbesianus*, não concebe o *bem*, só pode ser *mau*; e a *razão*, em uma espécie de *platonismo invertido*, se não é *boa*, é *má*. Mas esta não é a forma de pensar hobbesiana, que sempre pondera as vantagens e desvantagens de qualquer coisa ou situação: *ubi bonus, ibi onus*. Desta forma, Hobbes concebe a razão como algo instrumental e não como algo que possa ser *bom* ou *mal*; da mesma forma, jamais afirma que o ser humano seja *mau* no *estado de natureza*.

Na realidade, Rousseau acusa-o de projetar concepções do *homem civilizado* no *homem selvagem*, mas, na realidade, é ele que o faz com a afirmação de que não devemos “concluir com Hobbes que, por não ter nenhuma idéia da bondade, seja o homem naturalmente mau”<sup>401</sup>. Esta própria *ideia da bondade*, para Hobbes, não existe no *estado de natureza* e é, em si, um *conceito civilizado*, ou seja, uma *construção*, de modo que o filósofo inglês pode até devolver a acusação: *é Rousseau que transporta para o estado de natureza ideias que adquiriu em sociedade*.

399 ROUSSEAU, 1999, p. 52.

400 Tradução livre de ROUSSEAU, 1932, p. 2-3.

401 *Ibid.*, p. 75.

### 3.1.2 As causas da cizânia

A questão para Hobbes não é se o ser humano é *bom* ou *mau* no estado de natureza, mas que todos *são* – ou *pensam ser* – *bons* – *para si mesmos* – no estado de natureza. No entanto, como estas *bondades* são relativas, da mesma forma que elas podem *convergir*, elas podem *divergir*. Que, para Hobbes, podem convergir, ao contrário de como muitos interpretam, está claro quando ele afirma que *o mais fraco pode matar o mais forte, confederando-se com outros que estejam correndo o mesmo perigo*<sup>402</sup>; que podem divergir, acreditamos que ninguém duvida, pois, como diria Espinosa, “a própria experiência ensina”<sup>403</sup>.

Sendo assim, pouco importa se, em um sentido arqueológico, nossos antepassados foram agressivos ou não; até porque, mesmo se comprovando que os nossos antepassados símios não eram tão pacíficos como se imaginou, podemos sempre descer mais um *degrau* na escala evolutiva, de modo que, em algum momento, encontraremos alguma espécie que não pratique a violência: na pior das hipóteses, chegaríamos a uma *sopa proteica*<sup>404</sup>. A realidade mais próxima, no entanto, aponta para o fato de que, desde que o homem é homem – e provavelmente antes –, existe a possibilidade de conflito, embora não seja o *inferno* que a tradição *hobbista* atribuiu à teoria do filósofo inglês<sup>405</sup>; é esta possibilidade que, somada à variedade de comportamentos humanos, resulta no que Hobbes chamou de “a condição dos homens fora da sociedade civil (a condição que alguém pode chamar de estado de natureza)”<sup>406</sup>.

402 Cf., HOBBS, 1991a, p. 87, como visto anteriormente.

403 ESPINOSA, 2007, p. 171.

404 Cf., DENNETT, 1995, p. 155-63. Como não adotamos uma perspectiva *criacionista* neste trabalho, a *vida* só pode ter surgido da *matéria*. Se pararmos no conceito de *vida* – entendido aqui como um *composto orgânico* que mantém seu próprio *metabolismo* (cf., *ibid.*, p. 69 e 158) –, parariamos em um *procarionte*; se descermos para outro nível de complexidade é que chegaríamos a esta *sopa proteica*, composta de “cadeias autorreplicantes de RNA” (cf., p. 158). Poderíamos até ir adiante, passando por átomos até o *big bang* e o que mais possa existir antes deste evento.

405 Sobre os estudos dos conflitos entre caçadores-coletores, Gat aponta que: “A imagem que surgiu destes estudos não foi nem um inferno hobbesiano nem um paraíso rousseauísta de inocência pré-pecado original, mas uma mais mundana e complexa. Sob uma perspectiva mais rousseauísta, foi visto que os caçadores-coletores trabalhavam menos, tinham mais tempo livre e eram geralmente mais saudáveis que os agriculturistas. [Por outro lado...] a imagem hobbesiana de um estado endêmico de guerra e falta de segurança diante da ausência de uma autoridade estatal mostrou-se, talvez, exagerada, mas não tanto. Contendas eram frequentes entre os caçadores-coletores tanto quanto entre o resto da humanidade, resultando em uma taxa bastante alta de homicídios entre a maioria dos povos caçadores-coletores; mais alta que em qualquer sociedade industrial moderna. E, sim, mortes e conflitos intergrupais eram bastante comuns entre eles” (tradução livre de GAT, *op. cit.*, p. 13). Deste modo, “Hobbes estava mais próximo da verdade. Como acontece com outras espécies animais, os seres humanos frequentemente lutam entre si no estado de natureza. Sendo assim, não foi o advento da agricultura ou a civilização que inaugurou a guerra” (*ibid.*, p. 134).

406 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 11.

Ainda que haja menos homens maus do que bons, como não se pode distinguir o bom do mau, pessoas boas e modestas ficariam incumbidas com a necessidade constante de vigiar, desconfiar, antecipar, subjugar e proteger-se dos outros por quaisquer meios necessários.<sup>407</sup>

Contudo, como afirma o próprio Hobbes, “não se segue deste princípio que os homens são maus por natureza”<sup>408</sup>; ao contrário, ainda que de um ponto de vista relativo, há uma distinção entre os *modestos* e os que chamaremos de *soberbos*<sup>409</sup>. Estes não seriam *maus em si* ou *absolutamente*, pois, além do fato de se acharem bons para si mesmos, este tipo de concepção não existe para Hobbes. No entanto, por serem prejudiciais para a maioria daqueles com quem convivem ou possam encontrá-los, são nocivos para a sociedade<sup>410</sup>.

Ao nosso ver, além de ocasiões de *escassez*, que podem gerar conflitos por razões de *estado de necessidade*<sup>411</sup>, esta soberba é a principal causa do estado de natureza tornar-se o que Hobbes chama de uma *guerra de todos contra todos (bellum omnium contra omnes)*<sup>412</sup>. Os *modestos*, no entanto, são dragados para este conflito, pois precisam defender-se tanto de ataques imediatos quanto de possíveis ameaças; e esta defesa é uma necessidade, pois, a não ser que adotem há uma ideologia de *dar a outra face*, não há a quem recorrer: não há Estado.

### 3.1.3 Um estado não primordial

Além destas considerações sobre o *estado de natureza*, esta situação também não implica: que *os homens fossem totalmente isolados*; e *que esta condição fosse primordial e permanente*. Ele deixa isto claro em diversas obras, em trechos que comprovam estas duas observações e, ao mesmo tempo, ainda permitem explicar o que o filósofo inglês quis dizer quando afirmou que os homens não nascem aptos para

407 *Ibid.*, p. 11.

408 *Ibid.*, p. 11.

409 A tradução literal seria *vangloriosos*, mas optamos por um termo mais comum; outros termos que ajudam a captar o sentido que Hobbes pretende passar seriam *vaidosos*, *orgulhosos*, *jactantes*, *arrogantes* e *bazófios*.

410 Sobre a ausência de algo *mau em si* e a possibilidade de um conceito de *mal relativo*, Hobbes afirma que: “as paixões que surgem da natureza animal não são más em si, ainda que as ações que surjam a partir dela sejam” (tradução livre de HOBBS, 1998, p. 11).

411 Hobbes aponta como principais causas de contendas: “primeiro, competição; segundo, suspeitas; terceiro, glória” (tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 88). A competição, neste caso, decorre principalmente da escassez de recursos, pois competição por glória consiste em um caso a parte: o terceiro. É preciso, no entanto, entender que este critério não é tão objetivo quanto parece, pois tanto o ganancioso quanto o desesperado podem ver-se levados a competir por recursos que, na realidade, não necessitam de fato para sobreviver.

412 *Cf.*, HOBBS, 1998, p. 12, e HOBBS, 1939b, p. 148, respectivamente.

a sociedade; proposição que também influenciou várias críticas em razão de ser uma refutação da teoria aristotélica dos homens como *zoa politica*<sup>413</sup>.

Nas notas explicativas da segunda edição de *De Cive*, Hobbes afirma que, com esta refutação, quer dizer apenas, para utilizarmos um termo técnico, que o homem não é um *animal precocial*, mas, sim, *altricial*<sup>414</sup>, ou seja, não nasce pronto, andando por aí, como algumas outras espécies:

Já que vemos os homens, de fato, formando sociedades e ninguém vivendo fora delas, e que todos os homens procuram, encontram-se e falam uns com os outros, parece ser um exemplo de estranha tolice [...] insistir que *o homem não nasce apto para a sociedade*. Algo precisa ser explicado: é verdade ser duro para um homem tolerar a solidão perpétua naturalmente ou enquanto homem, isto é, logo que nasce; crianças necessitam dos outros para viver e adultos, para viver bem. Não estou, portanto, negando que procuramos a companhia uns dos outros por força da natureza, mas Sociedades civis não são meras agremiações: são Alianças nas quais se requer essencialmente boa fé e acordos para a sua constituição. Crianças e indóceis ignoram sua Força, e aqueles que desconhecem o que seria perdido pela ausência de Sociedade não percebem sua utilidade. Assim, os primeiros não podem entrar em Sociedade, porque não sabem o que isto é; os últimos não se importam, pois não sabem o bem que ela faz. É evidente, portanto, que todos os homens (pois todos nascem crianças) não nascem aptos para a sociedade [...]: o homem, portanto, torna-se apto à Sociedade não por natureza, mas por educação. Indo além, mesmo que o homem nascesse em condição de desejar a sociedade, não se segue, contudo, que nasça equipado para isto. Querer é uma coisa; aptidão, outra: pois, mesmo aqueles que arrogantemente rejeitam as condições de igualdade, sem as quais a sociedade não é possível, ainda assim a querem.<sup>415</sup>

Este trecho – longo, porém pertinente, pois acreditamos que, infelizmente, é negligenciado pela maioria dos intérpretes de Hobbes – esclarece vários aspectos de sua teoria. Está claro que o filósofo inglês não quer afirmar a existência de um

413 Hobbes diz que “a maioria dos autores de Assuntos públicos anteriores [a ele] ou assume, ou tenta provar, ou simplesmente afirma que o Homem é um animal nascido apto à Sociedade – pela frase grega *Zōon politikōn*” (tradução livre de HOBBS, 1998, p. 22) –, referindo-se a frase de Aristóteles utilizada em sua obra *Política*: “é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é um animal político por natureza” (tradução livre de ARISTOTELES, 2001, p. 1129). Thornton comenta que esta refutação da sociabilidade natural dos seres humanos encontrou sérias oposições: “os críticos contemporâneos a Hobbes ficaram horrorizados com seu argumento, pois, na opinião deles, contradiria novamente a experiência, Aristóteles e as Escrituras” (THORNTON, *op. cit.*, p. 56). *Zōa politikā* (*zoa politica*, latinizado) é o plural.

414 Sobre a distinção *altricial/precocial*: “[a]pós poucas horas do nascimento, vários mamíferos podem nadar, caminhar ou correr com seu grupo familiar. Incluídos entre estas espécies precociais, estão os golfinhos, baleias, ungulados, elefantes e o porquinho da índia. Outros mamíferos, como os gatos, cães, camundongos e ratos, são altriciais. Ao nascerem, possuem tamanha deficiência em habilidades locomotoras que precisam ser acomodados em abrigos ou tocas, às vezes, por semanas ou meses. [...] Grandes primatas, incluindo seres humanos [...], não possuem habilidades locomotoras ao nascer. Apesar dos macacos [*monkeys and apes*] compensarem esta falta de habilidade agarrando-se aos pelos da mãe, recém-nascidos humanos precisam ser guardados em berços ou carregados. Em razão desta inabilidade de locomoção, os cérebros dos recém-nascidos humanos e macacos são considerados neurologicamente altriciais” (tradução livre de GIBSON & PETERSEN, . 46-7). Devemos lembrar que esta distinção é meramente biológica e nunca cultural, afinal, é da própria definição desta – entre outras características – ser distinta daquilo que é inato.

415 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 24-5.

homem pré-civilizado tal como o “nobre selvagem” de Rousseau; muito pelo contrário, o que parece querer indicar é a imprescindibilidade da sociedade, sem a qual o ser humano não é nada, ou melhor, é, como vimos, uma *criança feral*<sup>416</sup>.

É até curioso como um filósofo que parece afirmar constantemente a necessidade da sociedade humana ter sido tachado como um *individualista*. Vemos como esta interpretação é descabida, por exemplo, quando, em outro trecho de *De Cive*, ao apresentar o *Estado natural* (“*civitas naturalis*”<sup>417</sup>) – que é distinto do estado de natureza (“*status naturæ*”<sup>418</sup>), como se vê pelo nome – Hobbes, como se ironizasse os que desprezam a sociedade, fala do estado de natureza como um estado no qual “os homens acabassem de sair da terra como cogumelos e crescessem sem nenhuma obrigação uns com os outros”<sup>419</sup>; o que não parece ser as palavras de alguém que leva a sério esta possibilidade: a do indivíduo isolado dos demais.

No entanto, além de um “recurso heurístico que Hobbes utiliza para explicar a necessidade de governo e justificar sua existência”<sup>420</sup>, o *estado de natureza* também pode ser concebido como uma situação na qual os seres humanos encontram-se quando um Estado entra em colapso ou, sob um ponto de vista mais relativo, um Estado que não consegue garantir totalmente a segurança dos seus súditos ou cidadãos. Isto, pois, ao mesmo tempo em que nega a primordialidade do *estado de natureza*, Hobbes sugere vários exemplos que indicam uma situação de guerra endêmica ou uma guerra civil, situação na qual se encontrava. Em seus debates com Bramhall, por exemplo, ao responder a afirmação do arcebispo de que *nunca houve uma época na qual a humanidade esteve sem governantes, leis ou sociedade*, ele responde que:

416 O curioso é que Rousseau sabia desta condição, pois, nas notas de seu *Segundo discurso*, discorre sobre algumas *crianças ferais*, como “a criança que, em 1694, foi encontrada nas florestas da Lituânia e que vivia entre os ursos” (ROUSSEAU, 1999, p. 120), “[o] pequeno selvagem de Hanôver, que [...] sentia a maior dificuldade para resignar-se a andar sobre os dois pés” (*ibid.*, *loc. cit.*), e os “dois outros selvagens nos Pirineus que corriam pelas montanhas como se fossem quadrúpedes” (*ibid.*, p. 121).

417 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 102. Hobbes apresenta este Estado após dissertar sobre o *Estado por instituição* (*civitas institutiva*, *cf. ibid.*, *loc. cit.*), distinção que será tratada posteriormente. Traduzimos *civitas* por Estado para fins de simplicidade; em inglês, Hobbes utiliza *Commonwealth* (*cf.*, *ibid.*, *loc. cit.*, e HOBBS, 1991a, p. 120) e também *Civil State* (*cf.*, *ibid.*, p. 88) e *Civil Society* (*cf.*, HOBBS, 1998, p. 21). Na versão latina de *Leviathan*, Hobbes também utiliza *Respublica* como sinônimo de *Civitas* (*cf.*, HOBBS, 1841, p. 131), e, em *Elements of Law*, temos *polis* (*cf.*, p. HOBBS, 1999, p. 107). Sendo assim, consideramos que, para fins deste trabalho, não convém fazer distinções destes termos, já que Hobbes não as fez.

418 HOBBS, 1839b, p. 331.

419 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 102.

420 Tradução livre de MARTINICH, *op. cit.*, p. 292.

É bem provável que nunca houve uma época, desde a criação, na qual a humanidade nunca esteve completamente fora de sociedade. Se uma parte dela estava sem leis ou governantes, outras partes deviam estar em Estados [*commonwealths*]. [...] Mas nos lugares nos quais em alguma época há uma guerra civil, ao mesmo tempo, não há nem leis, nem sociedade, nem Estado, mas apenas ligas temporárias, das quais qualquer soldado descontente pode partir a qualquer momento que queira, pois os homens participam delas por interesses privados, sem nenhuma obrigação de consciência.<sup>421</sup>

Em *Leviathan*, Hobbes comenta que:

É possível, porventura, pensar que nunca houve tempo assim nem uma condição de guerra como esta [*viz.*, de todos contra todos], e acredito que, de forma geral, isto nunca ocorreu no mundo todo. Há vários lugares, contudo, nos quais isto ocorre atualmente, pois os povos selvagens da América, exceto pelo governo de pequenas famílias cuja concórdia depende do desejo natural, não possuem nenhum governo e vivem da maneira bruta que falamos anteriormente.<sup>422</sup>

E fala também que a “Germânia, sendo antigamente, como todos os outros países, dividida em inúmeros pequenos Senhores e Chefes de Família, [... estes] guerreavam entre si continuamente”<sup>423</sup>. Independentemente da acurácia histórica e antropológica das observações de Hobbes<sup>424</sup>, o que ele parece querer exemplificar é a situação de guerra endêmica, da qual falamos anteriormente, pois, como o próprio filósofo fala: “uma guerra que não pode ser levada ao fim em razão da igualdade dos beligerantes é perpétua por natureza”<sup>425</sup>. Não é, porém, uma guerra solitária, pois, “se teremos guerra, não será uma guerra contra todos os homens sem nenhuma ajuda”<sup>426</sup>.

Quanto à guerra civil, esta foi um problema real para Hobbes, pois era o estado no qual encontrava seu país de 1642 a 1651 e que o levou a deixá-lo e exilar-se na França<sup>427</sup>. Não há dúvidas que este evento repercutiu e influenciou a

421 Tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, *op. cit.*, p. 76-7.

422 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 89.

423 *Ibid.*, p. 67-8. Traduzimos *Germany* por *Germânia*, pois Hobbes fala de região e não do atual Estado-nação alemão.

424 No entanto, como aponta Gat, “[u]m estudo comparativo de 99 bandos de caçadores-coletores pertencentes a 37 culturas distintas descobriu que praticamente todos, ao tempo do estudo, estavam ou estiveram, em um passado recente, envolvidos em guerras. Em outro estudo, em 90 por cento das sociedades de caçadores-coletores, havia conflitos violentos, e a maioria envolvia-se em guerra intergrupala a cada dois anos; intervalo igual ou menor do que as outras sociedades humanas” (tradução livre de GAT, *op. cit.*, p. 16). No mesmo sentido, ver PETERSON & WRANGHAM, *op. cit.*, p. 75. Sobre os antigos povos germânicos, ver STRAYER, 1965, p. 15-20.

425 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 30.

426 *Ibid.*, p. 30.

427 *Cf.*, MARTINICH, 1999, p. 162. Foge do escopo deste trabalho tratar das minúcias da Guerra Civil Inglesa; o que importa para nós é sabermos que o conflito opôs o Rei Carlos I e seus aliados – entre os quais, incluía-se Hobbes – a várias facções, descritas por Hobbes em sua obra *Behemoth, ou O Longo Parlamento*, dentre as quais, o filósofo cita principalmente os presbiterianos *Covenanters*, puritanos e parte dos parlamentares (*cf.*, HOBBS, 2001, p. 32-5). Carlos I perdeu a guerra e teve sua cabeça cortada, surgindo a *Commonwealth*, única experiência republicana inglesa. Esta *república*, no entanto, foi bastante peculiar, pois acabou terminando em uma ditadura: o protetorado de Cromwell. Quando este morreu e foi sucedido pelo seu filho, que foi deposto e a monarquia restabelecida, subindo ao trono Carlos II, filho de Carlos I. Quando este, por sua vez, morreu e foi sucedido por seu irmão James II, que

elaboração de sua teoria política<sup>428</sup>, pois é o próprio Hobbes que comenta que apenas a ameaça do conflito eclodir levou-o a publicar, primeiramente, “a parte que era a última na ordem”<sup>429</sup> de sua trilogia – *De Cive* – e permanece abordando o tema em *Leviathan* – quando, após o trecho que citamos sobre os *selvagens da América*, comenta que o *estado de natureza* pode ser inferido da “maneira de vida que homens, anteriormente vivendo sob um governo pacífico, deixam-se degenerar em uma Guerra civil”<sup>430</sup> –, sem esquecermos que publicou um livro inteiro narrando estes acontecimentos: *Behemoth, ou o Longo Parlamento*<sup>431</sup>.

Sendo assim, consideramos apropriada a conclusão de Hoekstra, de que “[e]stamos em uma condição natural sempre que nos encontramos sem o artifício do Estado, seja antes de sua instituição ou depois de seu colapso. Uma guerra civil é melhor descrita como uma condição pós-política do que pré-política”<sup>432</sup>. E isto afasta a interpretação de Bobbio do *estado de natureza* como um estado historicamente primordial, consistindo de indivíduos isolados, provavelmente influenciada por filósofos posteriores a Hobbes, como vimos ser o caso de Rousseau. Na melhor das hipóteses, é uma interpretação simplista, pois coloca a teoria de Hobbes como oposta a outra, que Bobbio aponta ter como base um *modelo aristotélico* ou do *direito natural clássico e medieval*. Esta teoria:

1. em contraposição ao *estado de natureza primordial*, partiria de uma sociedade originária, que é a família, da qual o Estado é apenas uma extensão e surgiria de um processo evolutivo;
2. em conformidade com isto, ao invés da ruptura que ocorreria com a instituição do Estado, haveria uma continuidade entre este e a família;
3. sendo assim, os indivíduos nunca viveriam isolados;
4. em consequência, haveria uma *hierarquia natural*;
5. por fim, o Estado seria uma necessidade, não um produto do consenso.<sup>433</sup>

---

era católico, uma nova revolução o depôs, em 1688, levando sua filha, Maria II, ao trono, que reinou junto com seu marido, o holandês Guilherme III de Orange, que, após o falecimento da esposa, manteve-se no trono e reinou sozinho até sua morte. (cf., MORRILL, 1993, p. 327-398, e LANGFORD, 1993, p. 399-409, para todos eventos narrados nesta nota; para uma análise mais completa da Guerra Civil, ver WOOLRYCH, 2002, *passim*).

428 Como aponta Hoekstra, “[n]ão há nenhuma dúvida que o pensamento de Hobbes foi moldado tanto por relatos quanto por sua própria experiência de uma guerra civil e de conflitos internacionais” (tradução livre de HOEKSTRA, 2007, p. 114).

429 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 13.

430 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 90.

431 Cf., HOBBS, 2001, *passim*.

432 Tradução de HOEKSTRA, *op. cit.*, p. 114.

433 Cf., BOBBIO, 1991, p. 7.

Pelo que vimos até aqui, as descrições do *estado de natureza* como primordial e dos indivíduos como se vivessem isolados podem ser afastadas, ao menos em um sentido histórico; a única vez que Hobbes fala expressamente de indivíduos isolados é de forma irônica, como já dito, comparando-os a *cogumelos*. Inclusive, após apresentar seu modelo simplificado, o próprio Bobbio afirma que “Hobbes jamais acreditou que o estado de natureza universal tivesse sido o estágio primitivo atravessado pela humanidade antes do processo civilizatório”<sup>434</sup>.

Já as outras questões são mais complexas do que esta simples oposição binária apresentada por Bobbio. Por exemplo, a afirmação de o Estado surgir por consenso e não por necessidade em Hobbes é uma simplificação. Esta questão será trabalhada com mais profundidade nas seções que virão a seguir, no entanto, algumas observações já podem ser apresentadas: em primeiro lugar, pelos princípios filosóficos hobbesianos, apresentados anteriormente, a oposição entre *necessidade e consenso* é descabida – *tudo que ocorre é necessário*, de modo que, se há um consenso, este decorre de uma necessidade. Mas, fora esta perspectiva da *Philosophia Prima*, parece-nos claro que Hobbes afirma constantemente a necessidade do Estado; se não como uma necessidade vital imprescindível – embora possa aumentar a expectativa de vida dos indivíduos –, ao menos como uma necessidade para uma vida que não seja “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”<sup>435</sup> – expressão que se tornou tão notória quanto controversa e descreve a visão de Hobbes do *estado de natureza*.

A oposição entre *família e Estado* ou *estado de natureza e sociedade civil* também deve ser relativizada. Hobbes parece mais interessado em compatibilizar duas concepções de sociedade do que opô-las. As razões disto também serão futuramente discutidas, mas o fato desta oposição, por um lado, ser uma falsa dicotomia decorre dos mesmos motivos dos indivíduos não serem isolados: o ser humano não é um *animal precocial*, ou seja, nasce precisando de cuidados; e, mesmo que isto não seja razão suficiente, ao tratar do Estado natural (*civitas naturalis*), Hobbes expressamente afirma que “um reino é uma grande família, e uma família é um pequeno reino”<sup>436</sup> – outro elemento da teoria hobbesiana que, novamente, o próprio Bobbio reconhece *a posteriori*<sup>437</sup>.

434 *Ibid.*, p. 36.

435 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 89.

436 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 102.

437 “É verdade que Hobbes não exclui que, numa sociedade primitiva, a família (a ‘pequena família’) ocupe o lugar do Estado; e tampouco que, de fato, na evolução da sociedade do pequeno

Por último, quanto à questão da *hierarquia natural*: por um lado – até pelo fato da constatação de que o ser humano necessita de cuidados –, ninguém nasce livre, no sentido de autônomo ou independente; por outro, Hobbes manteve-se determinado em refutar a tese aristotélica de que alguns nascem para servir e outros para dominar:

Sei que, no primeiro livro da *Política*, Aristóteles afirma, como um dos fundamentos da ciência política, que alguns homens foram feitos como dignos de governar, por natureza, e outros, para servir, como se Mestre e escravo fossem distintos não por acordo, mas por aptidão natural, *i.e.*, pelos seus conhecimentos e ignorâncias. Este postulado básico não é contrário somente à razão, mas também, à experiência, pois *difícilmente alguém é tão naturalmente estúpido a ponto de pensar que é melhor permitir os outros governarem-lhe do que fazê-lo por si*.<sup>438</sup>

Para Hobbes, “[t]odos os homens, portanto, são iguais aos outros por natureza. Nossa atual desigualdade foi introduzida pela lei civil<sup>439</sup>; afirmação que até retira um pouco a originalidade de Rousseau, que afirmou ser a propriedade, ao mesmo tempo, o fundamento da sociedade civil e a razão das desigualdades<sup>440</sup>. Isto, pois, para Hobbes, a propriedade também não é algo *natural*<sup>441</sup>; uma afirmação que encontrou grande oposição por parte de seus críticos conservadores: “Hobbes foi constantemente atacado por sustentar esta posição. A concepção padrão do Século

---

grupo ao grande Estado, tenham existido Estados, como as monarquias patrimoniais, que assumem o aspecto de famílias ampliadas” (BOBBIO, *op. cit.*, p. 13).

438 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 49, grifos nossos.

439 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 26. No mesmo sentido, HOBBS, 1991a, p. 107. Esta proposição hobbesiana – que *ninguém é estúpido o suficiente para querer ser governado* – é um ponto muito importante de sua teoria, que merece reflexão.

440 “O VERDADEIRO FUNDADOR da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo” (ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 87). “Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria” (*ibid.*, p. 100).

441 Devemos tomar bastante cuidado com este adjetivo *natural*, pois, em um certo sentido, considerando natural como tudo o que há – como parte do *universo*, sendo este, *imane*nte e *não havendo nada fora* –, tautologicamente, *tudo o que há é natural*, logo, *tudo o que o ser humano faz é natural*, já que ele faz parte do universo (chamemos este sentido de *natural* por *natural*<sub>0</sub>). Por outro lado, levando em conta um sentido de *natural* que é oposto ao que é *artificial* – isto é, o que *ocorre por ação do homem* (com todos os problemas que os conceitos de *causa* e *agência* possuem, mas, considerando aqui algo que é *acionado por intermédio do homem*) –, também por definição, *nada do que o ser humano faz é natural* (chamemos este sentido de *natural* por *natural*<sub>1</sub>). Deste modo, como *natural*<sub>0</sub>  $\supset$  *natural*<sub>1</sub>, *tudo o que o ser humano faz é ou não é natural por definição*, e achamos que Hobbes não discordaria disto: e é neste sentido que ele afirma que *a propriedade não é natural*, pois é *natural*<sub>0</sub>, mas não é *natural*<sub>1</sub>. É possível que haja um outro sentido de natural, que determina que algo assim seja quando está referido ao *Logos*, e é este o sentido que geralmente se utiliza quando se quer propor que algo é *natural* em um sentido *elogioso* (chamemos este sentido de *natural* por *natural*<sub>2</sub>); como não há isto na filosofia de Hobbes, acreditamos que também esteja se referindo à propriedade como algo não natural neste sentido: não é algo *ontológico* no sentido metafísico do termo.

XVII era que os direitos de propriedade eram naturais e não dependiam do soberano<sup>442</sup>. O filósofo, contudo, era um opositor ferrenho desta ideia:

[A] Introdução da *Propriedade* é um efeito do Estado [...] e consiste nas leis, que ninguém pode fazer se não tiver o Poder Soberano. E isto era de conhecimento dos antigos, que chamavam de *Νόμος* [*Nómos*] (o que quer dizer, *Distribuição*) o que chamamos Lei e definiam a justiça como *distribuir* a cada um *o que é seu*. [...] Nesta Distribuição, a Primeira Lei diz respeito à Divisão da própria Terra, da qual o Soberano atribui a cada homem uma porção, de acordo com o que ele considerar compatível com a equidade e com o bem comum, e não o que qualquer súdito ou qualquer número deles considerar apropriado.<sup>443</sup>

### 3.1.4 Estado de natureza e capitalismo

Diante destas considerações, para concluirmos esta primeira parte de nossa análise sobre o *estado de natureza*, devemos abordar a perspectiva proposta por MacPherson: que o *estado de natureza* seria o retrato de uma *sociedade de mercado possessivo* – o que parece ser um eufemismo para *capitalismo*. MacPherson inicia sua proposição, afirmando que “[o] estado de natureza retrata a maneira da qual os indivíduos, sendo o que são, se comportariam invariavelmente se não houvesse nenhuma autoridade para obrigar o cumprimento da lei ou do contrato<sup>444</sup>. Ele, no entanto, adota o pressuposto rousseauiano de que, “[p]ara conseguir o estado de natureza, Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos<sup>445</sup>. A partir disto, MacPherson infere que “Hobbes acha que essa luta constante de cada indivíduo pelo poder sobre todos os demais, é o comportamento real dos homens na sociedade civilizada<sup>446</sup>. Sendo assim, “os postulados explícitos de Hobbes [...] são essencialmente os de uma sociedade de mercado possessivo; [...] o modelo que Hobbes construiu em sua análise do poder [...] corresponde essencialmente ao modelo de mercado possessivo<sup>447</sup>.

MacPherson critica as interpretações anteriores sobre a teoria política de Hobbes por apresentarem-na como uma “estrutura monolítica<sup>448</sup>; ele, porém, parece fazer o mesmo: para MacPherson, tudo em Hobbes gira em torno desta *estrutura de mercado*. Ele admite o problema da Guerra Civil como catalisador da

442 Tradução livre de MARTINICH, 1995, p. 296.

443 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 171.

444 MACPHERSON, *op. cit.*, p. 30.

445 *Ibid.*, p. 33. Nossa comparação de MacPherson com Rousseau não é original, pois Renato Janine Ribeiro já afirmara que “Macpherson é um rousseuista” (RIBEIRO, 1999, p. 24).

446 MACPHERSON, *op. cit.*, p. 57.

447 *Ibid.*, p. 78.

448 *Ibid.*, p. 21.

teoria do filósofo inglês, mas afirma que “Hobbes atribuía a Guerra Civil à nova ética de mercado e à riqueza obtida no mercado. Tratava a guerra como tentativa para destruir a constituição antiga e substituí-la por outra mais favorável aos interesses de mercado”<sup>449</sup>. No entanto, além de tudo que já vimos até aqui, como aponta Renato Janine Ribeiro, para Hobbes, o “problema crucial, na relação com os atores políticos e sociais de seu tempo, não estava nos capitalistas, mas nos eclesiásticos. O clero, e não o capital, eis o grande ator contra o qual trabalha Hobbes”<sup>450</sup>. Se MacPherson apenas comparasse o *estado de natureza* ao capitalismo, não faríamos objeções; contudo, ao considerar isto como o *essencial* em Hobbes, acabou distorcendo a teoria do filósofo e criando algo que, como atribui Ribeiro, é anacrônico<sup>451</sup>.

De fato, Hobbes não nutria grandes admirações pelos comerciantes, pois condenava “os vícios lucrativos dos homens do comércio e artesanato, tais como a dissimulação, a mentira, o engodo, a hipocrisia ou outras coisas descaridasas”<sup>452</sup>, e apontava-os como um dos incentivadores da Guerra Civil<sup>453</sup>, além de provedores de recursos<sup>454</sup>. Estes, no entanto, são os únicos exemplos que MacPherson nos fornece para afirmar que “[a] Inglaterra que Hobbes descreve em *Behemoth* é uma sociedade de mercado razoavelmente completa”<sup>455</sup>. Além disto, os comerciantes eram mais incentivadores do que personagens principais da Guerra Civil<sup>456</sup>; o principal alvo de Hobbes, em *Behemoth*, era o clero presbiteriano:

Uma grande parte deles [*viz.*, do clero], nomeadamente os ministros presbiterianos, instigou o povo contra o rei ao longo de toda a guerra; e o mesmo fizeram os independentes e outros ministros fanáticos. [...] O dano procedeu inteiramente dos pregadores presbiterianos que, graças à longa prática de sua aptidão histriônica, exaltaram imensamente a rebelião [... c]om o propósito de tornar o Estado popular para que a Igreja também se tornasse tal e se governasse por uma assembléia; e em conseqüência (conforme pensavam), como a política é subserviente à religião, poderiam governar e assim satisfazer não apenas seu humor cúpido com riquezas, como também sua malícia, com o poder de arruinar todos os homens que não admirassem sua sabedoria.<sup>457</sup>

449 *Ibid.*, p. 75.

450 RIBEIRO, 2001, p. 13.

451 “O problema de muitas leituras de Hobbes reside em seu anacronismo: projetam, no filósofo, problemas que não foram seus, que dificilmente seriam os seus. É o caso da discussão, em certo tempo tão comum, sobre o caráter burguês ou não do nosso autor” (*ibid.*, p. 13).

452 HOBBS, 2001, p. 59.

453 *Cf.*, *ibid.*, p. 34., e *ibid.*, p. 179.

454 “[O] Parlamento [...] tinha à disposição soldados e recursos fornecidos pela *City* de Londres e outras cidades (*corporation towns*)” (*ibid.*, p. 161).

455 MACPHERSON, *op. cit.*, p. 77.

456 Se “são os primeiros a encorajar a rebelião, iludindo-se sobre à própria força, também são eles, em sua maioria, os primeiros a se arrepender, logrados por aqueles que lhes controlam a força” (HOBBS, 2001, p. 179).

457 *Ibid.*, p. 215. O ataque ao clero, de fato, é uma constante na obra de Hobbes; como aponta Ribeiro, em *Behemoth*, “quase todo o tiroteio se dirige contra os presbiterianos, mas no *Leviatã*, a

Não vamos negar que não seria absurdo que, caso Hobbes pudesse ressuscitar e observar a sociedade capitalista atual, pudesse pensar estar diante de um *Leviathan inacabado*, pois, embora não haja uma *guerra total*, também não há uma *paz absoluta*; e esta oposição à possibilidade de guerra parece ser um objetivo, ao menos teórico, para o filósofo inglês, o que fica claro nesta afirmação:

Não é a união de um pequeno número de homens que lhes dá [...] segurança. Pequenos acréscimos de um ou outro lado não tornam a vantagem de força suficientemente grande para garantir a Vitória diante de pequenos grupos, sendo estes, portanto, um incentivo à invasão. A Multidão que é suficiente para confiarmos nossa segurança não pode ser determinada por um número exato, mas comparando-a com o Inimigo que tememos; e é suficiente quando a superioridade do Inimigo não é tão visível e manifesta que baste para determinar o desfecho da guerra ou incite-o ao ataque.<sup>458</sup>

Esta afirmação – que corrobora com nossa tese de que Hobbes não estava negando a existência de sociedades no *estado de natureza*, mas procurando resolver o problema dos *conflitos endêmicos* – parece mais contrariar do que afirmar a tese de MacPherson: se a *sociedade de mercado possessivo* possui resquícios de *estado de natureza*, seria mais plausível que Hobbes pretendesse acabar com ela do que mantê-la. Uma coisa e não nutrir simpatias por uma classe social; outra é querer criar um modelo político para ela, principalmente quando todas as evidências apontam para o fato de que Hobbes tinha outras preocupações mais importantes, e que esta classe era algo marginal em seu pensamento. MacPherson, no entanto, pensou o contrário, o que é mais problemático:

Está claro que Hobbes pensou que sua prescrição [*sc.*, sua concepção de Estado], deduzida de seus modelos, serviria ao homem burguês. [...] Seu Estado soberano foi feito não para negar aos homens uma vida de competição e aquisição, mas para garantir que eles pudessem tê-la: ele foi planejado para prover condições que garantissem a continuidade deste estilo de vida, em segurança, sem por em risco a paz civil.<sup>459</sup>

Não vamos procurar rebater todos os argumentos de MacPherson, pois não é o objetivo do nosso trabalho e há outros que já se propuseram a fazer isto muito bem<sup>460</sup>. Quando tratarmos da teoria moral de Hobbes, veremos que esta afirmação

guerra se fazia à Igreja romana, de modo que as coisas se equilibram” (RIBEIRO, *op. cit.*, p. 15). Esta crítica à Igreja Católica, no *Leviathan*, como vimos, quando não feita a ela diretamente, era dirigida à doutrina escolástica, no entanto, mesmo não sendo o *alvo* principal, tanto uma quanto a outra também são atacadas em *Behemoth* (*cf.*, HOBBS, 2001, p. 77-84). Os argumentos são semelhantes aos já tratados antes: *essências separadas*, *livre arbítrio* e *contingências* como *casualidades* ou *sorte*.

458 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 118.

459 Tradução livre de MACPHERSON, 1985, p. 52-3.

460 Por exemplo, ver o excelente ensaio de Keith Thomas, no qual argumenta que: “a sociedade refletida nos escritos de Hobbes [...] difere em vários aspectos da qual é apresentada por seus intérpretes [*sc.*, são mencionados, além de MacPherson, Strauss e Arendt]. Em particular, a economia é algo menos avançado do que é normalmente sugerido; a hierarquia social, mesmo que amplamente

de MacPherson, se não oposta ao pensamento hobbesiano, é ao menos simplista. Como vimos, pela sua concepção de *propriedade*, ele está muito longe de um pensamento capitalista que a vê como intocável e absoluta. É claro que, conforme informamos na introdução, propomos a hipótese de que a teoria política de Hobbes é maleável o suficiente para abarcar qualquer forma de Estado que se baseie nas distinções que faz, de modo que poderia ser adaptado a uma sociedade liberal ou capitalista. Na teoria de Hobbes, contudo, para se constituir uma sociedade deste tipo, esta decisão precisa passar antes pelo soberano; e, se este for democrático – *o corpo todo de cidadãos* –, é difícil imaginar que este corpo político democrático decidisse, como *primeira lei*, que a *terra* devesse ser concentrada na mão de um ou apenas alguns cidadãos.

Apenas para citarmos mais alguns exemplos que desencorajam esta interpretação de MacPherson, vejamos algumas das causas que Hobbes classifica como *as coisas que enfraquecem um Estado*, título do capítulo XXIX de *Leviathan*:

A Quinta doutrina, que influi na dissolução de um Estado, é *Que cada particular possui uma absoluta Propriedade de seus Bens, tal que exclua o Direito do Soberano*. [...] Também, às vezes, nos Estados, há uma Doença que lembra a Pleurisia e ocorre quando o Tesouro do Estado, desviando-se de seu devido curso, é acumulado em grande abundância em um ou poucos indivíduos particulares, por meio de Monopólios ou de Arrendamentos das Rendas Públicas [...]. De igual modo, a Popularidade de um Súdito potente [...] é uma grande Doença, pois as pessoas, pela adulação e pela reputação de um homem ambicioso, são desviadas da obediência às Leis para seguir um homem cujos desejos e virtudes desconhecem.<sup>461</sup>

Estas palavras, que mais parecem ecoar as precauções sugeridas por Maquiavel a serem tomadas contra os *gentiluomini*<sup>462</sup>, não parecem ser as de um propo-

contratual, ainda retém traços marcantes de patriarcalismo; e a preocupação por reputação e honra nos altos escalões da sociedade é mais acentuada do que qualquer desejo por riquezas” (tradução livre de THOMAS, 1965, p. 191).

461 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 224-9.

462 No capítulo LV do primeiro livro de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel afirma que “as repúblicas nas quais se manteve a vida política e incorrupta não suportam que nenhum de seus cidadãos se apresente nem viva como gentil-homem [*sc.*, *gentiluomo*]; aliás, mantêm a igualdade entre seus cidadãos, sendo grandes inimigas dos senhores e gentis-homens [*sc.*, *gentiluomini*] que existem naquela província; e, se por acaso lhes caem nas mãos alguns que sejam motivo de corrupção e razão de escândalo, eles os matam” (MAQUIAVEL, 2007, p. 161). Para que sejamos claros, Maquiavel não parece estar falando dos comerciantes, mas do que poderíamos chamar de uma *fidalgua* ou, em inglês, *landed gentry*, pois esclarece que “gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes propriedades, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência” (*ibid.*, p. 161), e que sua tese não se aplica a Veneza, “porque os gentis-homens daquela república o são mais de nome do que de fato, pois não recebem grandes rendas de suas possessões, sendo suas grandes riquezas baseadas na mercância e em coisas móveis” (*ibid.*, p. 163). No entanto, como os tempos de Maquiavel eram outros, e, naquela época, *viver de renda* era basicamente *viver da renda da terra*, podemos expandir sua crítica a outras formas de subsistência baseadas na especulação e que não sejam produtivas, como *rendas de ações*, *rendas sobre o próprio dinheiro*, etc. De qualquer forma,

nente de um *capitalismo selvagem*. MacPherson, contudo, prefere declarar a “aceitação por Hobbes da moralidade burguesa”<sup>463</sup>, contra todas as evidências, prendendo-se a uma interpretação simplória de sua filosofia, compartilhada por Chauí, baseada na suposta premissa hobbista de que *o grande objetivo dos seres humanos é obter cada vez mais poder sobre os outros*<sup>464</sup>. Esta interpretação, além de incorrer na falácia de uma falsa generalização – pois, embora possa haver os que pretendem dominar os demais, como visto, estes não são todos –, também ignora que, quando Hobbes, em inglês, diz – “*I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth only in Death*”<sup>465</sup> – *power* deve ser traduzido por *potência*, pois, em latim, temos – “*Primo ergo loco pono, morem omnium hominum esse, ut perpetuo atque indesinenter potentiam unam post aliam per omnem vitam persequantur*”<sup>466</sup>.

Deste modo, antes de censurarmos Hobbes, devemos lembrar-nos que Espinosa afirma que, “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, [...] mais é dotado de virtude [...]. A virtude é a própria potência humana [...]. Logo, quanto mais cada um se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude”<sup>467</sup>. Sendo assim, não há nenhum mal em Hobbes afirmar esta *inclinação por potência*, pois, como vimos, *não desejar é morrer*<sup>468</sup>.

Hobbes parece até ser mais crítico dos comerciantes do que Maquiavel. Ambos, no entanto, vão defender um comércio apenas no que for compatível com o interesse do Estado (*cf.*, MAQUIAVEL, 1999, p. 134, e HOBBS, 1998, p. 144) e serão absolutamente contrários a existência de monopólios ou cidadãos extremamente poderosos que possam desestabilizar o Estado e criar um *imperium in imperio*. A opinião de Hobbes, já vimos; quanto a Maquiavel, além de suas prescrições sobre a necessidade de igualdade em uma república, também afirma ser um grande perigo para um Estado quando um “cidadão, prosseguindo sem empecilhos, acaba por atingir tal posição que os outros cidadãos lhe têm medo e os magistrados, respeito. E, quando atinge esse grau, sem que antes nada se opusesse à sua grandeza, chega a tal ponto que é perigosíssimo opor-se a ele [...]: ou se deve procurar eliminar tal inconveniente, com perigo de imediata ruína, ou deixá-lo como está e submeter-se a uma servidão manifesta [...]. Porque, chegando-se ao ponto de cidadãos e magistrados terem medo de ofender tais cidadãos e seus amigos, pouco demorará para que estes os façam julgar e ofender ao seu modo” (MAQUIAVEL, 2007, p. 137-8).

463 Tradução livre de MACPHERSON, *op. cit.*, p. 53.

464 Conforme já mencionado anteriormente, ver MACPHERSON, *op. cit.*, p. 57, e CHAUI, *op. cit.*, p. 300. Chauí ainda afirma que, “[e]m Hobbes, o pacto social aparece como categoria que deve dar conta de duas exigências: no plano econômico, a acumulação do capital e, no plano político, o poder da monarquia absoluta como forma superior e mais segura da soberania absoluta” (*ibid.*, p. 303), proposição que parece ser uma apropriação simplificada da tese de MacPherson, e a autora não apresenta muitos argumentos para sustentá-la além dos que foram contestados no capítulo anterior. De qualquer forma, nossas refutações à teoria de MacPherson completam o que foi dito anteriormente.

465 HOBBS, 1991a, p. 70. Tradução livre: “Afirmo, como inclinação geral de toda a humanidade, um desejo perpétuo e incansável por Potência e mais potência, que se encerra somente com a morte”.

466 HOBBS, 1841, p. 78. Nossa tradução livre é quase idêntica ao inglês: “Afirmo, portanto, em primeiro lugar, como característica geral dos homens, uma procura perpétua e incessante por potência, uma após outra, durante toda a vida”.

467 ESPINOSA, 2007, p. 289.

468 Por outro lado, como Espinosa, quando diz que “*virtus est ipsa humana potentia*” (*ibid.*, p.

É neste ponto em que o *conatus* dos dois filósofos encontram-se; com a diferença, talvez, no fato de não haver uma *beatitudo* em Hobbes<sup>469</sup>. A afirmação de um incessante *desejar* por parte de Hobbes ocorre em razão de não haver um *finis ultimus*, tanto no sentido de um *transcendental ideal* que deve orientar a adequação do desejo – um *logos* ou um *imperativo categórico* –, quanto no de um *telos*, isto é, um *ponto de chegada* – como um *absoluto* em uma dialética hegeliana<sup>470</sup> –, pois é neste contexto que ele afirma o *desejo por potência*, como vemos no parágrafo anterior a esta afirmação:

[A] Felicidade desta vida não consiste no repouso de uma mente satisfeita, pois não há *Finis ultimus* (Fim último) nem *Summum Bonum* (Bem Supremo), tal como é dito nos Livros dos antigos Filósofos Morais; nem pode viver um homem, cujos Desejos chegam ao fim, mais do que aquele cujos sentidos e imaginação estão paralisados. A Felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro; a obtenção do primeiro não é senão o caminho para o segundo. A causa disto é que a finalidade do desejo do homem não consiste gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro. Portanto, as ações voluntárias e as inclinações de todos os homens não consistem apenas em conseguir, mas também em garantir uma vida satisfeita; e diferem apenas quanto a forma como surgem: em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas; e em parte das diferenças de conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados.<sup>471</sup>

E é isto que Hobbes pretende quando afirma o *desejo de potência*: que *viver é desejar*. Mas, em nenhum momento, como parece inferir MacPherson e Chauí, ele afirma que este desejo é apenas por *bens materiais*, muito menos por *bens de capital* e, menos ainda, por *dominação*. Parece que, por Hobbes ser um *materiaalista*, no sentido ontológico do termo – *i.e.*, que tudo que há é *físico*, ou seja, o

288), está afirmando uma *identidade*, os termos poderiam ser invertidos e, traduzindo a expressão como *o poder é a própria virtude humana*, teríamos sérios erros de interpretação, como é possível que tenha realmente ocorrido, visto que “os críticos ingleses de Hobbes foram céleres em relacionar os nomes de Hobbes e Espinosa e viam ‘espinosismo’ apenas como uma variação da doença predominante do ‘ateísmo hobbesiano’” (tradução livre de RUSSELL, 2008, p. 27).

469 Não trabalharemos o significado deste conceito da filosofia de Espinosa, o qual ele trata na quinta parte de sua *Ética* (*ibid.*, p. 363-411, *passim*), como, por exemplo quando diz que “compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitudo ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens” (*ibid.*, p. 401); o que nos importa é que, o quer que isto signifique, não há nada semelhante na filosofia de Hobbes. Mas, talvez, apenas a título de ilustração, a resposta para a beatitudo espinosana possa estar na *Proposição XVII* desta mesma parte, na qual Espinosa afirma que “Deus está livre de paixões e não é afetado de qualquer afeto de alegria ou tristeza” (*ibid.*, p. 384).

470 Como comenta Verene, “o trabalho de Hegel é uma jornada na qual o espírito penetra em seu próprio subterrâneo, sua própria ‘estrada do desespero’. [...] O ramo de ouro [*sc.*, uma alusão à *Eneida* de Virgílio] que Hegel oferece ao leitor para sair deste subterrâneo é o absoluto que emergirá ao fim da jornada com a compreensão que o leitor possuía-o durante todo o tempo” (VERENE, 2007, p. xiv). Também não adentraremos pela filosofia de Hegel, e este comentário sequer necessita ser, de fato, condizente com esta; o que importa é que não há nenhum *absoluto esperando ao fim da jornada* (com ou sem *amnésia*) na filosofia de Hobbes.

471 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 70.

*sobrenatural não existe* –, concluem que, ao mesmo tempo, é também um *materi-  
alista* no sentido coloquial e pejorativo do termo: um sujeito que só aprecia  
objetos ou bens materiais e, até mesmo, um usurário – nada mais do que uma  
*falácia de equívoco*.

Mas, continuando com a série de deduções de MacPherson, após sua  
suposta descoberta de que o *estado de natureza* retrata – apenas – o *mundo capi-  
talista* e, a partir disto, inferir que Hobbes criou seu modelo de Estado para tornar  
este mundo mais *seguro*, porém, permitindo que a *burguesia* acumulasse *capital*,  
ele conclui que, não obstante, este modelo de Estado não pode ser adaptado aos  
objetivos da burguesia<sup>472</sup>, o que contrariaria a nossa hipótese, da qual falamos:  
que, a partir de certas distinções, *Hobbes fornece um arcabouço formal aplicável  
a qualquer Estado*.

Sendo assim, da teoria de MacPherson, o único aspecto que, de certa forma,  
compartilhamos é o fato do *capitalismo* – entendendo este termo de forma bem  
ampla, tanto como a ordem econômica predominante no mundo atual como a ideo-  
logia liberal de não intervenção do Estado no mercado – representar um *Leviathan  
inacabado* e, em razão disto, poder ser comparado *parcialmente* a um *estado de  
natureza*<sup>473</sup>. Ao contrário do que o autor afirma, porém, discordamos que retratar a  
sociedade burguesa fosse a principal preocupação de Hobbes<sup>474</sup>; muito menos concor-  
damos que, mesmo que assim fosse, seria ele um aliado desta mesma burguesia e  
propusesse uma teoria para fazê-la funcionar mais adequadamente. No entanto,  
mesmo que não pensasse que este tipo de sociedade fosse propício para a condução e  
para a manutenção da paz, sua teoria política permiti-la-ia, pois seu conceito de sobe-  
rania pode ser adaptado a qualquer arquitetura de governo; algo que poderá ser dedu-  
zido do que trataremos a seguir: como Hobbes constrói sua teoria política.

Para concluirmos estas primeiras considerações sobre o *estado de natureza*,  
o nosso objetivo até aqui foi desmistificar algumas concepções do mesmo que, ao

---

472 MacPherson afirma que a oposição *burguesa* à teoria de Hobbes decorre do suposto fato deste afirmar que o “soberano, seja uma única pessoa ou uma assembleia, deve ter o poder de nomear seus sucessores” (*cf.*, *ibid.*, p. 54). Como várias críticas feitas a Hobbes, isto é uma *meia verdade*: a afirmação, em abstrato, é correta, mas não se aplica ao caso, pois, como veremos, existe uma saída sistêmica para a impossibilidade que MacPherson supõe haver.

473 Dizemos *parcialmente*, pois MacPherson, como vimos, parece afirmar que o *estado de natu-  
reza é o capitalismo*, quando nós afirmamos que há mais no *estado de natureza* que somente isto,  
como acreditamos que ficou claro em nossa exposição e ficará mais claro a seguir.

474 Sequer acreditamos que a sociedade proposta por MacPherson existisse nos moldes que ele propõe; comprovar isto, no entanto, foge do escopo deste trabalho, pois seria um *detour* do nosso objetivo principal. Adotamos, assim, a tese de Keith Thomas como premissa, mas não acreditamos que haver ou não uma sociedade burguesa à época de Hobbes influa nas nossas conclusões.

nosso ver, não se adequam nem a uma interpretação literal da obra de Hobbes: não é, historicamente, um *estado primordial* e os indivíduos não estão completamente *isolados* ou *atomizados*: é apenas uma situação na qual os agrupamentos e, até mesmo, Estados não conseguem garantir inteiramente a paz. Se atingir este objetivo é uma *utopia*, Hobbes merece ser criticado por isto, mas não, por ideias que sequer propõe.

Continuaremos, a seguir, com nossa análise do *estado de natureza*, mas, agora, a partir de uma perspectiva que inclua as considerações feitas no capítulo anterior, ou seja, a *Philosophia Prima* de Hobbes. Neste segundo estágio, surge um *estado de natureza* mais abstrato e, a partir disto, explicaremos como o filósofo cria seu sistema político-jurídico utilizando conceitos como *soberania* e *direito natural*. Com isto, esperamos demonstrar uma razão para o filósofo utilizar o termo *guerra de todos contra todos*.

### 3.2 Interlúdio II: *Babel*

As explicações oferecidas até aqui neste capítulo, acreditamos, devem ter possibilitado verificar que algumas críticas feitas a Hobbes ou até meras interpretações de sua filosofia que não discordavam do filósofo, mas seguiam a concepção *hobbista*, se não totalmente descabidas, eram um pouco exageradas. Nossas explicações, no entanto, não demonstram o porquê dele ter escolhido um *caminho* tão *tortuoso*: afinal, se era um monarquista, por que não seguir as explicações tradicionais, afirmando que o rei possuía um *direito divino*, oriundo desde os tempos de Adão, como propunha Filmer em sua obra *Patriarcha, or The Natural Power of Kings*<sup>475</sup>?

475 Como já mencionado anteriormente, “Filmer lia com aprovação a defesa de Hobbes da soberania, mas achava seu método para sustentá-la muito problemático” (tradução livre de PARKIN, 2007b, p. 443). Este autor, não muito conhecido nos dias de hoje, teve importância em sua época e até após sua morte (cf., SOMMERVILLE, 1991, p. xiv), sendo o alvo principal do primeiro tratado de Locke (“*The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer and His Followers are Detected and Overthrown*” LOCKE, 2003, p. 1). Filmer era um opositor do *contratualismo*, utilizando uma teoria – conhecida como *patriarcalismo* (cf., BOUCHER & KELLY, 1994, p. 17-20) – que afirmava as seguintes teses: “que os primeiros reis eram chefes de família; que não era natural o povo governar-se ou escolher seus governantes; que as leis positivas não infringiam as do poder patriarcal e natural dos reis. [...] O princípio fundamental de Filmer é que a autoridade paterna é natural e absoluta. Adão recebeu-a de Deus, exercendo-a sobre todos os seus filhos e transmitindo-a para o seu primogênito” (tradução livre de HALLAM, 1855, p. 201-2). Henry Hallam afirma que “o autor mais em voga entre os partidários do despotismo era Sir Robert Filmer. Ele vivera antes da Guerra Civil, mas os seus escritos vieram à tona neste período [viz., durante a Restauração]. Eles continham uma reivindicação elaborada do que era chamado esquema patriarcal de governo, o qual, rejeitando com desprezo o contrato original do qual a sociedade supostamente surgira, derivava toda a autoridade legítima da primogenitura, sendo o primeiro herdeiro varão Rei por direito divino e incapaz de ser restringido em

Como pudemos ver pelo que foi dito até aqui, algumas acusações feitas ao filósofo não fazem sentido não só quando contrastadas com todo o seu sistema, mas também com algumas declarações literais de seu texto. É claro que seus críticos podem não ter feito uma leitura atenta de suas obras ou até o terem criticado com base em rumores e boatos, mas também há a possibilidade dos mesmos enxergarem uma radicalidade que ameaçaria o *status quo*: Hobbes criticava os pregadores por serem sediciosos, mas ele mesmo estaria apresentando uma filosofia da sedição ou, como disse Hampton, um *catequismo para rebeldes*.

Afirmar as intenções de Hobbes seria especulação, mas não podemos deixar de notar uma certa tensão entre suas afiliações políticas e suas bases filosóficas. Na verdade, percebemos até uma tensão entre os resultados que ele encontra a partir de sua filosofia e os seus próprios anseios: sua *Philosophia Prima* nos leva a um mundo incerto, no qual, para atuarmos, temos que adaptar tática e constantemente nossas estratégias para que estas sejam efetivas; Hobbes, por outro lado, parece ter sido um homem ordeiro e pacato, que não apreciava grandes mudanças, tumultos e outros eventos que pudessem perturbar sua vida – era até um *confesso medroso*, como declara em sua autobiografia em versos<sup>476</sup>. Esta tensão pode ser exemplificada no contraste entre a insolúvel *différance* que sua filosofia nos leva e o *horror vacui* que Hobbes constantemente afirma<sup>477</sup>: talvez, Hobbes abomine mais o vácuo do que a natureza o faz.

Neste sentido, o *estado de natureza* pode ser interpretado como este *vácuo* de significados no qual Hobbes encontra-se. Não queremos dizer que este seja o único sentido, menosprezando o papel da Guerra Civil Inglesa na construção de sua teoria política, nem afastar a interpretação antropológica e sociológica que apresentamos anteriormente; apenas queremos dizer que o *estado de natureza* pode ter vários sentidos, e a ausência de significações é um deles: e é um ponto de vista importante para entendermos como o filósofo constrói sua teoria política.

sua soberania ou ser privado dela” (tradução livre de HALLAM, 1870, p. 607).

476 Por ser uma poesia, não traduziremos (as reticências significam apenas o fim de cada verso e não suprimimos nada), mas Hobbes afirma que, durante a invasão da Armada Espanhola, sua mãe deu luz a gêmeos – o medo e ele: “*For Fame had rumour’d, that a Fleet at Sea, [...] Wou’d cause our Nations Catastrophe; [...] And hereupon was my Mother Dear [...] Did bring forth Twins at once, both Me, and Fear*” (HOBBS, 1999, p. 254). Ribeiro escreve que “a referência de Hobbes aos ‘homens de coragem feminina’ ([HOBBS, 1985,] p. 270) que temem o campo de batalha é quase uma confissão” (RIBEIRO, 1999, p. 20).

477 *Horror ao vácuo* que Hobbes expressa em *De Homine* – “Em todos os tempos e lugares, a natureza abomina um vácuo” (tradução livre de HOBBS, 1991b, p. 51) – e em sua autobiografia em versos: “*For Nature e’r abhor’d Vacuity*” (HOBBS, 1999, p. 255), isto é, a natureza sempre abominou a vacuidade.

A questão dos significados dos termos é uma preocupação constante para Hobbes, como já se deve ter sido possível inferir a partir de sua *Philosophia Prima*; e, se ele não fala da *queda* de um *Eden inicial*, há um tipo diverso de *queda* em sua teoria, que pode ser comparado a outro episódio bíblico: a demolição da Torre de Babel, que Hobbes cita apenas uma vez em *Leviathan*, e podemos perceber uma certa analogia com a Guerra Civil:

Mas a mais nobre e proveitosa invenção, entre todas as outras, foi a linguagem [...] sem a qual não haveria entre os homens nem Estado, nem Sociedade, nem Contrato, nem Paz, não mais do que há entre Leões, Ursos e Lobos. [...] Mas toda esta linguagem obtida e aumentada por *Adão* e seus descendentes foi novamente perdida na torre de *Babel*, quando, pela mão de Deus, todos os homens foram castigados pela rebeldia com o esquecimento da língua que falavam.<sup>478</sup>

Assim, para Hobbes, a *queda* se dá quando, após ter algo em comum, por ambição, os homens destroem o que foi construído. Não é uma *queda primordial*, mas uma ameaça constante; não é uma *queda* em relação a um *Logos absoluto*, mas em relação *entre cada uma das partes: lapsus omnium ab omnibus*. É neste contexto que podemos entender uma ideia de *queda* em Hobbes e, talvez, o porquê de utilizar a expressão *guerra de todos contra todos*; a partir daí, podemos conceber uma *estado de natureza* mais abstrato, no qual *não existe comunicação*, mas que é uma abstração e uma sistematização de um estado de insegurança mais concreto, do qual viemos falando.

### 3.2.1 *Ars Rhetorica*

Como aponta Skinner, “[a]o explicar o porquê do estado de natureza ser inevitavelmente um estado de guerra, Hobbes sempre coloca grande ênfase nos conflitos que inevitavelmente surgirão das diferenças de aplicação de termos valorativos”<sup>479</sup>. Ele aponta para o fato de Hobbes ser um grande crítico da retórica e, em especial, de uma figura chamada *paradiástole*. Esta técnica retórica, apesar do nome grego, foi bastante trabalhada pelos oradores romanos: Skinner aponta sua primeira aparição na obra *De Figuris Sententiarum et Elocutionis*, de Públio Rutilio Lupu, e sua definição por Quintiliano, em sua *Institutio Oratoria*, como “a figura pela qual coisas similares são distinguidas umas das outras”<sup>480</sup>.

478 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 25.

479 Tradução livre de SKINNER, 2002c, p. 134.

480 *Ibid.*, p. 91.

Esta distinção, pelos exemplos que Skinner oferece, significa, basicamente, qualificar um ato que normalmente é visto como algo reprovável de forma louvável: “quando alguém que é insanamente imprudente é chamado de corajoso, ou quando um príncipe é chamado de um bom camarada, ou quando uma pessoa infame é chamada de ilustre”<sup>481</sup>. No entanto, esta técnica enquadra-se em uma estratégia maior que Skinner, em sua obra que trata amplamente do assunto, além de apontar para os aspectos retóricos da obra de Hobbes, chama de *técnicas de redescritção* e complementa-se com a outra estratégia, que é o *uso de imagens*<sup>482</sup>.

Esta obra de Skinner – *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* – possui a grande qualidade de afastar a imagem de Hobbes como o *filósofo materialista das ciências exatas*, a qual viemos refutando não só na introdução, mas ao longo de todo o trabalho. Para sermos honestos, a atenção à formação humanista de Hobbes já fora percebida anteriormente por Leo Strauss, em sua obra *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Strauss, no entanto, aponta um afastamento gradual das disciplinas humanistas em direção às ciências exatas<sup>483</sup>; Skinner, por outro lado, afirma uma *revolução* – no sentido cíclico – do pensamento hobbesiano: após uma rejeição inicial da *ars rhetorica*, Hobbes voltaria a utilizá-la:

Minha tese é que, quando Hobbes desenvolveu primeiramente suas concepções sobre a *scientia civilis* no fim da década de 30 do Século XVII, foi sobretudo contra este conjunto de pensamentos humanistas que ele procurou definir a si e seu projeto.<sup>484</sup>

No entanto:

Hobbes tornou-se cada vez mais interessado no estudo formal da retórica e [...] a composição de *Leviathan* representa o apogeu não apenas do seu compromisso teórico com a *ars rhetorica*, mas sua vontade de por seus preceitos em prática. Isto não significa que a apresentação mais madura da filosofia política de Hobbes foi planejada para ser menos científica e mais uma obra de retórica; significa apenas que, tendo abandonado inicialmente a retórica em favor da ciência, ele, afinal, procurou fundar sua ciência civil como uma combinação das duas.<sup>485</sup>

Contra esta afirmação de Skinner, apenas postulamos duas ressalvas: primeiro, Hobbes procurou estruturar sua filosofia política de forma científica *tanto quanto isto é possível*, isto é, conforme o que vimos até aqui de sua *Philosophia Prima*. Hobbes, em todas as suas obras, postula os limites do conhecimento cientí-

481 *Ibid.*, p. 91.

482 *Cf.*, SKINNER, 1996, p. 138-211. *Imagens* em um sentido amplo, isto é, figuras de linguagem que ornamentem o texto.

483 *Cf.*, STRAUSS, 1984, p. 129 e SKINNER, 1996, p.12.

484 Tradução livre de SKINNER, 1996, p. 10.

485 *Ibid.*, p. 12.

fico, tal como afirmamos anteriormente: o manuscrito refutando a filosofia de Thomas White – o chamado *Anti-White*, cujos trechos foram amplamente citados até aqui – já aponta estes limites, tanto das ciências empíricas quanto da lógica, e foi escrito em 1642<sup>486</sup>, mesmo ano que *De Cive*, obra tida como a mais *racional* dos escritos políticos de Hobbes.

Por outro lado, esta obra que Skinner chama de *violentamente antirretórica*<sup>487</sup>, se não é tanto quanto *Leviathan*, também possui várias figuras de linguagem, a começar pelo frontispício<sup>488</sup>, assim como o próprio pedido de Hobbes, como já visto, para que seus leitores “sejam bons o suficiente e tenham paciência se encontrarem coisas menos certas ou mais rispidamente expressas que o necessário”<sup>489</sup>. Além disto, se *De Cive* é antirretórico – no sentido de culpar aqueles que praticam a manipulação simbólica para atingir seus fins –, *Leviathan* também o é, como, entre vários exemplos, podemos ver no capítulo V, quando Hobbes descreve as causas dos *absurdos da linguagem*<sup>490</sup> e ratifica suas conclusões no capítulo VIII, intitulado *As virtudes chamadas intelectuais e seus defeitos contrários*, quando afirma que:

Há ainda uma outra falha nos Discursos de alguns homens, que também se pode listar entre as várias espécies de Loucura, a saber, o abuso de palavras, ao qual me referi no capítulo V, sob o Nome de Absurdo: e isto ocorre quando os homens proferem tais palavras que, reunidas umas às outras, não possuem significação alguma, mas são repetidas por alguns, que as repetem automaticamente sem saber seus sentidos, e por outros, que as usam com a intenção de enganar por meio da obscuridade. E isto só acontece com aqueles que discutem sobre questões incompreensíveis, como os escolásticos, ou sobre questões de filosofia abstrusa.<sup>491</sup>

Com isto, podemos perceber que: se, por um lado, Hobbes nunca acreditou piamente que uma forma de pensar científica pudesse sanar todos os problemas da humanidade, mas apenas que uma forma de pensar, partindo de definições precisas, produzisse menos absurdos e desentendimentos; por outro, manteve seu

486 Cf., *ibid.*, p. 215.

487 “O *De Cive* de Hobbes é indiscutivelmente a obra mais importante de teoria política do início dos anos 40 do Século XVII, mas é tão violentamente antirretórico quanto Hobbes seria capaz de fazê-lo” (*ibid.*, p. 6).

488 Cf., imagem nº 1, p. 124 deste trabalho. Nele, em sua parte superior, temos a retratação de uma batalha entre anjos e demônios, dispostos em lados distintos da imagem, e, na parte inferior, abaixo dos anjos, temos a imagem da deusa Têmis sobre um púlpito com a inscrição *Imperium* e, do lado dos demônios, um índio também em um púlpito, mas com a inscrição *Libertas*. A preocupação com os frontispícios de suas obras, no entanto, não era uma novidade para Hobbes, pois, em sua tradução da *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, de 1629, encontramos também um frontispício bastante elaborado (cf., imagem nº2, p. 125 deste trabalho).

489 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 15.

490 Hobbes enumera várias causas das *conclusões absurdas* e, entre elas, em sexto lugar, temos “o uso de Metáforas, Tropos e outras figuras Retóricas no lugar de palavras apropriadas” (tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 35).

491 *Ibid.*, p. 58-9.

ataque à retórica em todas as suas obras políticas – de *Elements of Law* a *Leviathan*. Além disto, há o fato de que Hobbes não apresenta duas teorias – uma *científica* e outra *retórica* –, mas, ao contrário, apenas um mesmo pensamento político durante toda a sua carreira, apenas aprimorando-o tanto pelo aspecto lógico-sistêmico quanto pelo lado retórico<sup>492</sup>.

Estas observações, contudo, não diminuem a qualidade do trabalho de Skinner, um dos mais competentes pesquisadores da filosofia hobbesiana, e também concordamos que *Leviathan* representa o apogeu da aplicação da retórica à filosofia política por parte do filósofo inglês<sup>493</sup>; o que apenas queremos dizer, em síntese, é que a tensão filosófica de Hobbes não é *diacrônica*, mas *sincrônica*. Sendo assim, apesar de nossas considerações, Skinner contribui imensamente para o estudo de filosofia de Hobbes, principalmente pela ênfase na figura da paradiástole. Mas o curioso é que o filósofo inglês era acusado de utilizar o mesmo subterfúgio que reprovava em seus adversários; afinal, o nome do sermão do reverendo South – “*Woe unto them that call Evil Good, and Good Evil*”<sup>494</sup> – pode ser visto como uma crítica desta figura retórica.

É verdade que, como vimos, Hobbes não chama o *bem* de *mal* ou o contrário – na realidade ele nega a existência destes universais –, mas a redefinição dos termos escolásticos pode ser vista como uma paradiástole, como sua redefinição

492 Contra esta tese da ruptura, ver SCHUHMANN, 2004, *passim*. O autor afirma que “a tese da ruptura (como os franceses gostam de dizer) no desenvolvimento [*sc.*, da teoria política] de Hobbes torna-se suspeita por dois fatos: primeiro de tudo, não se pode negar que ‘encontramos em *De Cive* ou nos *Elementos* exemplos de praticamente todas as afirmações relevantes encontradas em *Leviathan*’ [citando LUDWIG, 1998, p. 41]. Em segundo lugar, *De Cive* foi a terceira e última parte do grande projeto de Hobbes – as *Elementa Philosophiæ* – e nunca foi revisto [exceto pelas notas da segunda edição] ou, muito menos, substituído neste papel; ao contrário, em 1668, Hobbes republicou-o juntamente com sua edição do *Leviathan* em latim” (tradução livre de *ibid.*, p. 14).

493 Novamente, tomando como exemplo os frontispícios, vemos que o de *Leviathan* (*cf.*, imagem nº 3, p. 126 deste trabalho) repete a ideia do de *De Cive* – apresentando ideias divergentes em cada um de seus lados –, mas acrescenta a imagem do *rei gigante* formado por diversos homúnculos – imagem que entendemos ser a própria representação do “grande LEVIATHAN [...] –, que não é senão um Homem Artificial, ainda que de maior estatura e força que o Natural, para cuja proteção e defesa foi pensado”, como afirma Hobbes na introdução de sua mais famosa obra (tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 9). Esta imagem única substitui a batalha entre anjos e demônios da obra anterior, como se a mesma houvesse cessado e o *Leviathan* representasse a união e vitória final. A preocupação com o *design* deste frontispício pode ser percebida pela evolução em sua elaboração: em uma versão anterior (*cf.*, imagem nº 4, p. 127 deste trabalho), ao invés de homúnculos, vemos apenas cabeças – um tanto quanto fantasmagóricas – olhando para frente; na versão final, os homúnculos olham para o interior, enquanto apenas o *Leviathan* olha para frente, como se fosse o único intermediário com o mundo exterior, *i.e.*, com o *estado de natureza*. Para um estudo detalhado das estratégias visuais de Hobbes, ver BREDEKAMP, 2007, *passim*. O autor afirma que o “frontispício de *Leviathan* é, portanto, não um mero acompanhamento à obra, mas um componente essencial. [...] Constitui uma das mais profundas representações da teoria política que já foram produzidas. Foi criado pelo mestre da gravura Abraham Bosse em colaboração com Hobbes” (tradução livre *ibid.*, p. 30).

494 SOUTH, 1727, p. 314.

de *vontade*, criticada por Bramhall<sup>495</sup>. Isto, no entanto, só comprova a utilização da retórica por parte de Hobbes, e muito antes de *Leviathan*, já que os debates com Bramhall datam do ano de 1645<sup>496</sup> e não há nenhum indício de que as posições de Hobbes fossem alguma novidade no pensamento do filósofo: ao contrário, como vimos, já eram expressas no *Anti-White*, assim como em *Elements of Law*, ainda anterior, circulando na forma de manuscrito desde maio de 1640<sup>497</sup>.

---

495 Por exemplo, Bramhall declara que: “mantenho que não é a verdadeira necessidade o que ele chama de necessidade, nem que seja liberdade o que chama por liberdade” (tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, *op. cit.*, p. 43).

496 Cf., SKINNER, 1996, p. 328.

497 Cf., HOBBS, 1999, p. xlv. Skinner utiliza bastante esta obra para fundamentar sua tese da crítica de Hobbes à *paradiástole* (cf., SKINNER, 2002c, p. 132-141), com base, principalmente, no capítulo V da mesma, no qual Hobbes, de fato, critica abertamente a retórica, afirmando que “*ratio*, agora, é somente *oratio*” (tradução livre de HOBBS, 1999, p. 39). No entanto, neste mesmo capítulo e em outros, Hobbes faz várias redescições de termos afetos à Escolástica, como: “silogismo é o que chamamos de RACIOCÍNIO” (*ibid.*, p. 38); “[n]ão há nada que seja *ἀγαθὸν ἀπλῶς*, isto é, *simplesmente bom*” (*ibid.*, p. 44); “a sucessão alternada de apetite e medo, durante o tempo no qual a ação encontra-se em nossa potência de realizá-la ou não, é o que chamamos por DELIBERAÇÃO” (*ibid.*, p. 71); e “[n]a deliberação, o último apetite, assim como o último medo, é o que chamamos por VONTADE” (*ibid.*, p. 71). Com isto, poderíamos pensar que está apenas refutando as concepções escolásticas para avançar a concepção científica de filosofia e de política, mas, também nesta obra, Hobbes afirma que: “quaisquer acidentes ou qualidades que nossos sentidos fazem pensar que encontram-se no mundo, não estão, mas são somente aparências e imagens” (*ibid.*, p. 26); “[a] experiência não conclui nada universalmente” (*ibid.*, p. 33); “não podemos, a partir da experiência, concluir que qualquer coisa seja chamada de justa ou injusta, verdadeira ou falsa, nem que qualquer proposição seja universal, exceto pela recordação de nomes impostos arbitrariamente pelos homens” (*ibid.*, p. 34); “uma MARCA [...] é um objeto sensível no qual um homem ergue voluntariamente para si mesmo com o fim de, por meio dela, lembrar-se de algo passado” (*ibid.*, p. 35); “um NOME [...] é a voz de um homem, arbitrariamente imposta a uma marca para que traga a sua mente alguma concepção concernente a coisa à qual ela é imposta” (*ibid.*, p. 35); “a partir de dois nomes, com a deste pequeno verbo SER, ou algo equivalente, fazemos uma AFIRMAÇÃO ou NEGAÇÃO, ou o que a Escolástica chama de proposição, e consiste em dois nomes reunidos pelo tal verbo *ser*” (*ibid.*, p. 37); “[e]m cada proposição, seja afirmativa ou negativa, o último nome [...] compreende o primeiro, como, na proposição *caridade é uma virtude*, o nome *virtude* compreende o nome *caridade* (e, também, muitas outras virtudes); e, assim a proposição é dita ser VERDADE ou VERDADEIRA: pois *verdade* e *proposição verdadeira* são a mesma coisa” (*ibid.*, p. 37-8); “[o] modo pelo qual duas proposições, sejam ambas afirmações, seja uma afirmação e outra, negação, formam um silogismo, não me permito escrever. Tudo que foi dito sobre nomes ou proposições, embora necessário, não é mais que discurso seco: [...] somente falarei isto por aqui – que a composição de silogismos é o que chamamos por RACIOCÍNIO” (*ibid.*, p. 38). É assim voltamos ao nosso ponto inicial, demonstrando que, já em *Elements of Law*: 1) Hobbes realmente criticava a retórica, mas fazia uso dela, redescrivendo os conceitos afetos à Escolástica; 2) de certa forma, Hobbes também denunciava a *retórica da ciência*, afirmando que: a) nossas percepções são imaginações – *i.e.*, não são uma descrição exata da realidade; b) a experiência – tal como as ciências empíricas – não comprova nada *universalmente*, mas apenas probabilidades que, em última instância, são calculadas com base em sistemas simbólicos de nomes arbitrariamente estipulados; c) lógica, este *discurso seco*, não é nada mais do que *teoria dos conjuntos*, *i.e.*, *caridade é virtude*, simplesmente por que *caridade*  $\subset$  *virtude*, *i.e.*, porque foi definido que o signo *caridade* é elemento do conjunto *virtude*, *i.e.*, *caridade*  $\in$  *virtude*. Com isto, além de refutarmos a tese de Skinner de que Hobbes teria feito duas teorias políticas *diacronicamente*, sintetizamos o que acreditamos ser o ponto fulcral da filosofia hobbesiana, o qual viemos trabalhando até aqui. Estes aspectos não podem ser demonstrados a partir do *De Cive*, simplesmente, porque esta obra não os trata por ser apenas uma parte – a terceira – de uma obra

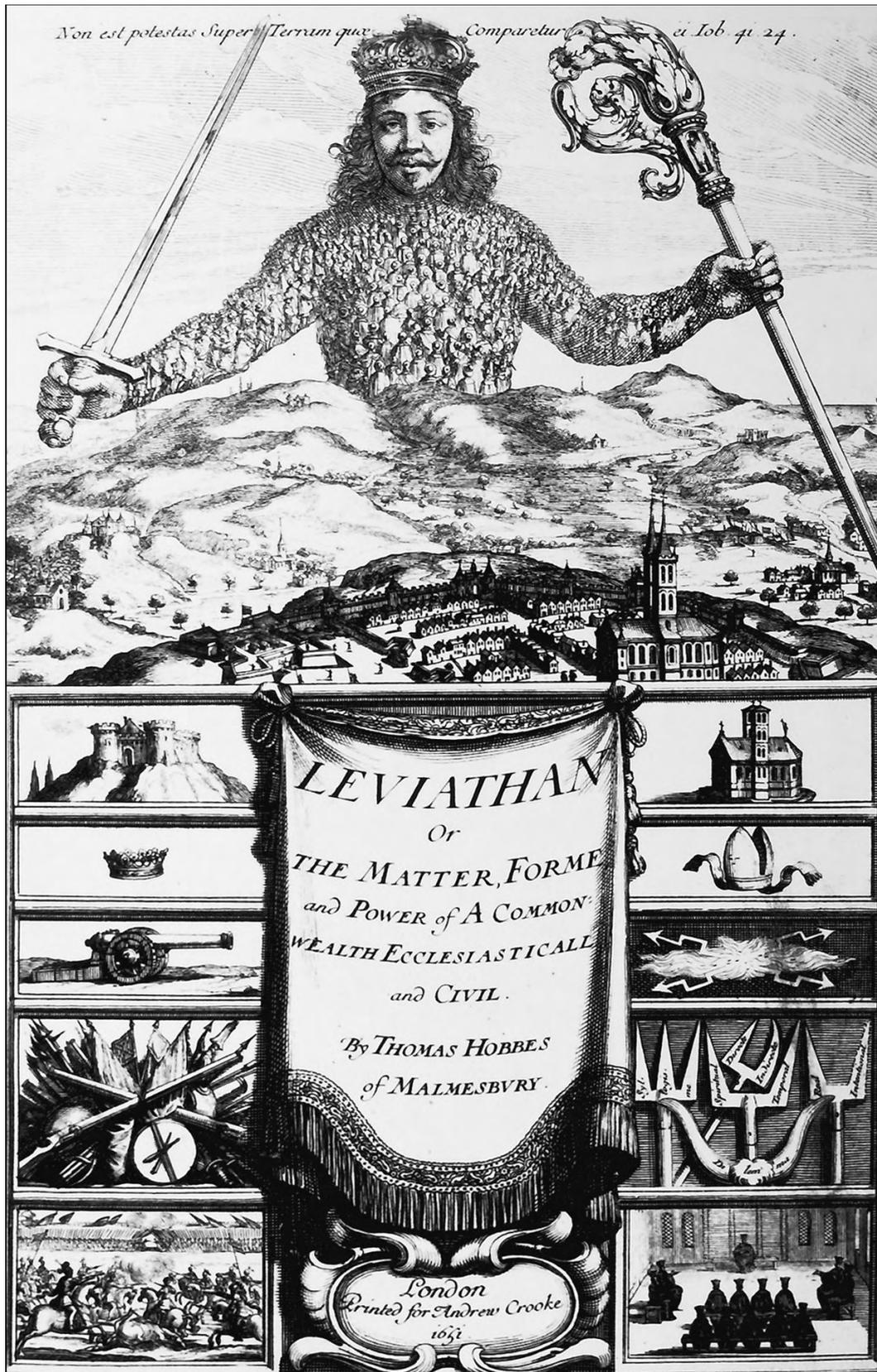


Frontispício de *De Cive*, de 1642, elaborado por Jean Matheus e pelo próprio Hobbes (fonte: BREDEKAMP, 2007, p. 51). Reparemos que, no lado qual encontra-se o índio, ao fundo, há uma espécie de *guerra de todos contra todos*, na qual *selvagens* caçam outros com arcos e, do lado do *imperium*, temos agricultores trabalhando ordenadamente.

maior – *Elementa Philosophiae* –, mas, se tomássemos esta em conjunto, incluindo *De Homine* e *De Corpore*, chegaríamos à mesma conclusão; o problema é que foram escritas após *Leviathan*, fazendo com que esta comparação – que, de certo modo, já foi feita no capítulo anterior, com todos os exemplos que já demos – fosse irrelevante para refutar esta tese de Skinner. Na realidade, o fato de Hobbes ter publicado estas obras após *Leviathan* e não ter revisto *De Cive*, já serve para refutar esta tese, como apontou Schuhmann (*cf.*, nota nº 492 deste trabalho).



Frontispício da tradução de Hobbes da *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides, elaborado em 1629 por Thomas Cecill (fonte: BREDEKAMP, *op. cit.*, p. 47).



O famoso frontispício de *Leviathan*, de 1651, produzido por Abraham Bosse, mas elaborado em conjunto com Hobbes (fonte: BREDEKAMP, *op. cit.*, p. 31). Reparemos nos homúnculos que formam o corpo de *Leviathan*, e que temos, do lado esquerdo, símbolos seculares e, do lado direito, os eclesiásticos.



Esboço do frontispício de *Leviathan*, de 1651, também feito por Abraham Bosse e elaborado em conjunto com Hobbes (fonte: BREDEKAMP, *op. cit.*, p. 41). Nele podemos ver que o corpo de *Leviathan* é formado por cabeças fantasmagóricas, olhando para o exterior, diferentemente da versão final, na qual pequenos homúnculos estão todos voltados para o *Leviathan*, o qual é o único a olhar para o exterior.

Assim, a posição de Hobbes com relação à retórica é tão ambígua quanto a que possui com o pensamento científico: ele não hesita em atacar a retórica de seus adversários, ao mesmo tempo em que utiliza *razão* e *ciência* como tal, ainda que, também ao mesmo tempo, sinalize que o raciocínio dedutivo tenha por base definições arbitrárias – *ícones* – que também são, por si só, retóricos. Ele enxerga o problema, mas opera a partir dele; e não acreditamos que poderia ser diferente<sup>498</sup>: Hobbes não é um Leibniz que propõe uma *mathesis* ou *characteristica universalis*<sup>499</sup>. Não é o caso que o filósofo não acredite ser possível criar uma linguagem não metafórica – em última instância, como ele mesmo afirma, a lógica é isto, e a prova que isto é possível é a existência de linguagens de computação –, mas, além do problema fundamental, que é o fato destas linguagens terem, no mínimo, uma proposição indecidível – como demonstra o teorema de Gödel –, a questão, para Hobbes, é mais política do que formal. Antecipando Foucault por alguns séculos, ele afirma que toda *verdade*, ou é *política*, ou é *desinteressada*, neste seguinte sentido:

[A] doutrina do Certo e do Errado é disputada perpetuamente tanto pela Caneta quanto pela Espada, enquanto a doutrina das Linhas e Figuras, não, porque os homens não se importam, neste assunto, o que é verdade, pois não é algo que desafia suas ambições, lucros ou concupiscências. Não duvido que, caso fosse contrário ao direito de domínio de qualquer homem ou ao interesse dos homens em dominar, a doutrina pela qual *os três ângulos de um Triângulo devem ser iguais a dois Ângulos de um Quadrado* teria sido, se não disputada, suprimida com a queima de todos os livros de Geometria, tanto quanto a quem isto importasse pudesse.<sup>500</sup>

Como aponta Skinner, “[t]odo raciocínio depende de definições, mas, no que tange o raciocínio moral, todas as definições dependem das paixões e preconceitos individuais”<sup>501</sup>. Sendo assim, “[p]ara Hobbes, portanto, a única solução possível e designar alguém para que nos faça o julgamento. É preciso instituir

498 Não acreditamos que poderia ser diferente, pois, como afirma Derrida, uma estratégia desconstrutiva “continua [...] a operar de acordo com o léxico que de[s]-limita” (tradução livre de DERRIDA, 1982, p. 17). “Os movimentos da desconstrução não destroem as estruturas a partir do exterior. Eles não são possíveis, nem efetivos e nem podem mirar com acurácia, exceto habitando estas estruturas. Habitando-as *de certa maneira*, porque sempre as se habita, e mais o faz quando não se suspeita” (Tradução livre de DERRIDA, 1976, p. 24.). Deste modo, a estratégia não é tentar *fugir da metafísica* ou, em última instância, do uso de palavras – que são *símbolos*, isto é, *universais* –, mas perceber seu uso. Assim como Espinosa fala que está no poder de cada um organizar os afetos, também está no poder de cada um perceber os *jogos de linguagem* que utiliza e não ser *apropriado/alienado* por eles.

499 *Ars Characteristica Universalis* é o nome da tentativa de Leibniz de inventar “uma Álgebra lógica que substituísse os conceitos por combinações de signos, as proposições por relações entre signos e o raciocínio por uma sorte de cálculo que forneceria um método universal e infalível para demonstrar proposições e realizar descobertas e que seria, ao mesmo tempo, uma Arte de julgar e uma Arte de inventar” (tradução livre de COUTURAT, 1901, p. 50).

500 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 74.

501 Tradução livre de SKINNER, 2002c, p. 138.

uma pessoa ou um corpo de pessoas, os quais, antecipadamente, aceitemos como o ‘Árbitro ou juiz’ final”<sup>502</sup>. Este juiz é o que Hobbes chama de *soberano*<sup>503</sup>, e sua proposição é o que faz muitos rejeitarem sua teoria política e classificá-lo – no sentido pejorativo do termo – como *absolutista*. A teoria de Hobbes, no entanto, possui a grande valia de tratar todas as questões morais como políticas, o que implica em uma – e, ao mesmo tempo, é uma consequência da – rejeição total do *Logos*. Como comenta Tuck:

A resposta tradicional do moralista ético consistia em esperar que cedo ou tarde todos chegassem a ver os *factos* morais clara e racionalmente, mas é claro que Hobbes não podia recorrer a esperanças pias desse gênero. Ele propôs, em vez disso, que a rota para o acordo passa pela *política*, o que deve ser tido na conta como da mais importante contribuição de Hobbes à teoria política.<sup>504</sup>

Assim, a partir desta *babel*, Hobbes inicia a construção de seu modelo político e, como veremos, não existindo um *Logos*, isto é, não existindo nada *fora*, a *política hobbesiana só pode ser absoluta*, pois, caso contrário, teríamos uma contradição. No entanto, como muitos confundem, isto não é uma prescrição para um totalitarismo, mas apenas a constatação do fato que acabamos de afirmar na sentença anterior. A construção desta teoria será o próximo tópico.

### 3.3

#### ***Incipit Leviathan***

Que o *estado de natureza* pode ser visto como um *vácuo simbólico*, não há dúvidas – é o próprio Hobbes que deixa isto claro, neste trecho ao final de *Elements of Law*, que Tuck considera ser uma síntese de sua teoria política<sup>505</sup>:

No estado de natureza, onde cada homem é seu próprio juiz e difere dos outros no que concerne os nomes das coisas, e destas diferenças surgem disputas e violações da paz, é necessário que haja uma medida comum a todas as coisas que caem em disputa, como, por exemplo: o que deve ser chamado de direito, o que é bom, o que é virtude, o que é muito, o que é pouco, o que é *meum* e *teum*, o que é uma libra, o que é um quarto, *etc.*, pois estas coisas quando julgadas particularmente, podem diferir e dar azo a disputas. A esta medida comum, chamam-na de *reta razão* – o que eu concordaria se houvesse tal coisa *in rerum natura*. O que comumente chamam *reta razão* para decidir qualquer controvérsia, no entanto, é a própria de quem a chama. Assim, é certo que, não havendo *reta razão*, a *razão* de algum ou alguns homens deve suprir a sua existência; e este homem ou conjunto de homens é o que chamam de

502 *Ibid.*, p. 139.

503 “Dizer que o árbitro precisa ser uma pessoa moral [*sc.*, jurídica] unitária, cujos julgamentos sejam aceitos antecipadamente e sem direito a apelação é dizer que o árbitro precisa ser o soberano” (*ibid.*, p. 140).

504 TUCK, 2001, p. 77.

505 *Cf.*, TUCK, *op. cit.*, p. 77.

poder soberano [...]; e, conseqüentemente, as leis civis são para todos os súditos as medidas de suas ações, pelas quais determina-se se são corretas ou não, proveitosas ou não, virtuosas ou não; e, por elas, o uso e a definição de todos os nomes não acordados e tendentes a controvérsias serão estabelecidos.<sup>506</sup>

É claro que, neste breve parágrafo, todas as minúcias da filosofia de Hobbes não poderiam estar contidas, mas, de fato, ele estabelece uma boa síntese. Temos o fundamental de sua *Philosophia Prima* – não há *universais* e, logo, não há *reta razão*, exceto no sentido que já vimos anteriormente – e sua conseqüente repercussão política: como há controvérsias – e, enquanto houver –, estas precisam ser decididas; e, como não há *reta razão*, precisa-se estabelecer esta *reta razão artificial*, o que, na verdade, não passa de uma instância de decisão que, quando é última no âmbito político-jurídico, é chamada *soberano*, como vemos acima.

Este conceito de soberania será mais desenvolvido, mas, por enquanto, basta isto: *soberano é quem decide por último*. Obviamente, não no sentido de que esta decisão nunca mais poderá ser alterada ou que decidirá *o fim dos tempos* ou *o fim da história*; assim como esta *reta razão* é artificial, o caráter de *ultimatum* desta decisão, também: significa apenas que não há *juridicamente* a quem recorrer – exceto pelas armas, o que é sempre uma opção. No entanto, como Hobbes quer resolver este problema, esta *solução pelas armas* encontra-se fora da sua proposta<sup>507</sup>. Esta decisão, obviamente, também não é uma *decisão da Razão* no sentido metafísico escolástico ou kantiano; é uma decisão no sentido hobbesiano: o ato que se realiza após um embate de afetos, este que pode ser racionalizado – também no sentido hobbesiano – ou não; mas tudo o que há são afetos, pois só se raciocina com base em afetos.

Com isto, podemos ver que Hobbes possui uma forma de pensar bastante distinta de, por exemplo, Habermas, que propõe como base da democracia o seu *Princípio D*, no qual “[s]ão válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”<sup>508</sup>. Para Hobbes, discurso racional só pode significar um discurso coerente ou algo inteligível, isto é, significa que os falantes se entendem – *falam a mesma língua* –, pois, caso contrário, se significar um

506 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 180-1.

507 É uma distinção que precisa ser feita para delimitar o seu sistema: não é uma distinção moral, no sentido de ser um *atentado contra o Logos*; é apenas uma *reprovação afetiva* – Hobbes presenciou a Guerra Civil e *viu que era ruim*. No entanto, fora esta reprovação afetiva, podemos enxergar a distinção apenas como um limite para estabelecer o *domínio conceitual* do sistema.

508 HABERMAS, 1997, p. 142.

*discurso no qual todos aceitassem por ser adequado à Razão* – no sentido transcendental do termo –, para Hobbes, isto seria um caso de *absurd speech* ou a situação retórica no qual o falante quer fazer sua própria razão passar por algo *universal*; o que, como vimos, Hobbes compara a, *após escolhido o trunfo, querer utilizar como tal o naipe que mais se tiver em mãos*.

Deste modo, a criação desta *reta razão artificial* é o projeto de Hobbes e, como veremos, é algo simples. O mais interessante em sua teoria é como ele constrói o seu discurso e a estrutura que cria, utilizando vários conceitos jurídicos e estabelecendo um sistema bastante lógico. No entanto, pela mistura de abstrações com exemplos empíricos, este mesmo discurso que é fascinante, ao mesmo tempo, suscita várias controvérsias. A primeira que surge – como se não bastasse o próprio *estado de natureza* – é o *direito* que existe neste estado: o chamado *direito natural*. A utilização deste termo gerou inúmeras críticas e interpretações equivocadas: Bobbio classificou Hobbes como um *jusnaturalista*; Chaui acusou-o de propor uma utopia; e Strauss afirmou que Hobbes é um intransigente proponente dos *direitos individuais*. Para vermos que não é o caso, apresentaremos como Hobbes cria seu *Leviathan* desde a *guerra de todos contra todos*.

### 3.3.1

#### ***Tantum juris quantum potentia valet***

Hobbes apresenta uma definição de *direito natural* distinta de *lei natural*, o que, de certa forma, é uma inovação, pois isto era algo que não havia nas teorias anteriores. Por exemplo, como vimos no sermão de South, para este reverendo, *direito natural é a lei de Deus, que Adão violou e por isto caiu*. A distinção de Hobbes faz com que Strauss afirme que: “[a] mudança fundamental de uma orientação segundo deveres naturais para uma orientação segundo direitos naturais encontra sua expressão mais clara e mais sintomática no ensinamento de Hobbes”<sup>509</sup>. Concordamos que representa uma mudança, mas discordamos que haja uma *ênfase* em *direitos*; para entendermos nossa crítica, precisamos analisar a definição de Hobbes tanto de *direito natural* quanto de *lei natural*:

O DIREITO NATURAL, o qual os autores comumente chamam *Jus Naturale*, é a Liberdade que cada homem tem para utilizar a sua própria potência como quiser para preservar sua própria Natureza – isto é, sua Vida – e, conseqüentemente, fazer tudo aquilo que, segundo seu Julgamento e sua Razão, considerem adequado para

509 STRAUSS, 2009, p. 157.

atingir este fim.[...] Por LIBERDADE, entende-se, conforme o significado apropriado da palavra, a ausência de impedimentos externos [...]. Uma LEI NATURAL (*Lex Naturalis*) é um Preceito ou Regra geral, estabelecido pela Razão, que proíbe um homem de agir de forma a destruir sua vida ou abdicar-se dos meios que considere melhor para preservá-la. Ainda que os que tratam deste assunto confundam *Jus* e *Lex* ou *Direito* e *Lei*, é preciso distingui-los, pois *Direito* é a liberdade de agir ou não agir, enquanto a *Lei* determina e vincula a um ou outro. Portanto, *Lei* e o *Direito* diferem tanto quanto *Obrigaçã*o e *Liberdade*, que são incompatíveis quando dizem respeito à mesma matéria.<sup>510</sup>

Ao nosso ver, este trecho de *Leviathan*, que gerou tantas críticas, é bastante mal compreendido. Admitimos que, além de certa retórica, Hobbes utiliza-se de certos termos que condena ou redefine e, sem a compreensão destes, equívocos surgem inevitavelmente. Por exemplo, o filósofo fala de *reta razão* que poderia invocar o sentido transcendental do conceito que, como vimos, simplesmente não existe em sua filosofia, podendo significar apenas o que já vimos anteriormente. No próprio *Leviathan*, ele critica esta ideia, no já mencionado trecho em que ridiculariza aqueles que invocam a *reta razão* para sustentar suas próprias razões, afirmando em seguida que:

[A] Razão de nenhum homem ou de qualquer número de homens faz a certeza; [...] portanto, quando houver controvérsia, as partes precisam, em comum acordo, estabelecer como *reta Razão*, a *Razão* de um *Árbitro* ou *Juiz*, cuja sentença eles adotarão, ou a controvérsia será resolvida em peleia ou permanecerá não resolvida.<sup>511</sup>

Como se pode ver, o raciocínio de Hobbes é bem simples: ou estabelece-se um árbitro, ou peleia-se, ou vira-se as costas, deixando a questão sem solução, *quartum non datur*. A não ser que se creia no *Logos* e em um oráculo que revele sua vontade; mesmo assim, uma questão permanece: *quem decide a vontade do Logos*, e voltamos ao ponto inicial. O raciocínio de Hobbes, no entanto, foi bastante criticado, principalmente por aqueles afetos ao *Logos* ou, principalmente, à posição que o *Logos* proporcionava-lhes na sociedade. Esta simplicidade, porém, foi tudo o que quis dizer e, como podemos inferir, onde se lê *uma LEI NATURAL (Lex Naturalis) é um Preceito ou Regra geral, estabelecido pela Razão, etc.*, no *estado de natureza*, devemos ler *uma LEI NATURAL (Lex Naturalis) é um Preceito ou Regra geral, estabelecido pelo próprio sujeito*, simplesmente porque, por definição, o *estado de natureza* é um estado no qual não há a quem recorrer judicialmente: assim, só resta fugir ou lutar.

O que pode, agora, parecer um exagero de nossa parte, contradizendo tudo que já foi dito, na verdade, é uma conclusão lógica da filosofia hobbesiana; uma coisa é a visão antropológica e sociológica do estado de natureza que, como vimos, não é

510 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 91, grifos no original, e HOBBS, 1841, p. 102, onde vemos claramente que Hobbes utiliza *potentia* e não *potestas* para referir-se ao *direito natural*.

511 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 32.

composto de indivíduos atomizados e estes não guerreiam o tempo todo, outra, a abstração. O próprio Hobbes afirma que o *estado de natureza* é apenas um estado de *insegurança*, mas não de guerra generalizada – no sentido de um *combate permanente* –, embora a existência de um estado permanente de conflitos endêmicos possa existir em maior ou menor grau, dependendo do momento e das circunstâncias:

Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas no intervalo de tempo no qual a Vontade de decidir por Combate é suficientemente conhecida. Desta maneira, a noção de *Tempo* [*Time*] deve ser considerada na natureza da Guerra, assim como na natureza do Tempo [*Weather*], pois a natureza do mau tempo não consiste em um respingo ou dois de chuva, mas na tendência para isto durante vários dias. Igualmente, a natureza da guerra não consiste na luta em si, mas em saber que há disposição para tal durante todo o tempo no qual não há segurança do contrário. Todo o tempo restante é PAZ.<sup>512</sup>

Bobbio esclarece que:

“Guerra de todos contra todos” é uma expressão hiperbólica: retirada a hipérbole, significa aquele estado no qual um grande número de homens, singularmente ou em grupos, vive – por não haver um poder comum – no temor recíproco e permanente da morte violenta.<sup>513</sup>

A isto, acrescentamos que *não haver poder comum* – por definição – significa *não há árbitro além do próprio ao qual a controvérsia concerne*, de modo que ele é *obrigado a decidir*: é uma questão de *necessidade*. Neste contexto, apesar das definições distintas, as diferenças entre *direito natural* e *lei natural* acabam por se esvaír, representando apenas aspectos distintos da mesma situação: uma *liberdade* e uma *necessidade* ao mesmo tempo, isto é, o sujeito que se encontra em um *estado de natureza* é *livre e obrigado a decidir*: caso não o faça, a pena é autoaplicável. Por isto discordamos da conclusão de Strauss, que considera Hobbes como afirmando *direitos irrenunciáveis, irrevogáveis* e todas as qualificações que transformariam tais direitos em algo referente a um *logos transcendental*. Este *direito natural* é *tantum juris quantum potentia valet*, expressão que nos apropriamos de Espinosa, mas que Chauí, de certo modo, utiliza para criticar Hobbes<sup>514</sup>.

512 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 88-9,

513 BOBBIO, *op. cit.*, p. 38.

514 Espinosa esclarece que, “[p]or direito natural [...], entendo as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, o próprio poder da Natureza. Por conseguinte, o direito natural da Natureza inteira, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde vai a sua capacidade, e, portanto, tudo o que faz o homem, seguindo as leis da sua própria natureza, fá-lo em virtude de um direito natural soberano e tem sobre a Natureza tanto direito quanto poder” (ESPINOSA, 1997, p. 442). No original vemos que Espinosa afirma que “*quicquid unusquisque homo ex legibus suæ naturæ agit, id summo naturæ jure agit, tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet*” (SPINOZA, 1844, p. 54), de modo que podemos perceber que fala de *potência* e não *poder*. Na realidade, não vemos nenhum mal em traduzir *potentia* por *poder*, contanto que se entenda o que se está querendo dizer; *poder*, às vezes, pode ter uma conotação negativa, como quando se diz *poder sobre os outros*, o que não é o caso, é *poder* ou *potência* como

Para percebermos a improcedência desta crítica, devemos atentar para o fato que este *direito* não é algo no sentido de um *título*, isto é, algo que se possa pleitear a alguma autoridade ou algo semelhante. Para utilizarmos uma expressão advinda do Direito Romano, este *direito* não é *potestas*, mas *potentia*, no sentido qual vimos anteriormente. O sentido exato do conceito romano de *potestas* – embora, direta ou indiretamente, este tenha influenciado Hobbes – não nos importa agora, mas sim percebemos que, após criado o Estado, ele falará que o poder do soberano é *potestas*, mas que valerá enquanto *potentia* houver para proteger seus súditos, como vemos na versão em latim de *Leviathan*: “[o]bligatio, quam cives habent erga eum qui summam habet potestatem, tam diu nec diutius permanere intelligitur, quam manet potentia cives protegendi”<sup>515</sup>. Esta afirmação, que possui diversas implicações para a teoria hobbesiana, para o que pretendemos explicar agora, implica que, de forma sintética, *potentia* é o aspecto *de facto*, enquanto que *potestas*, o *de jure*. Para o soberano, sempre, *tantum juris vel potestatis quantum potentia valet*, no entanto, *potentia* e *potestas* não são a mesma coisa, pois *potestas* é uma abstração – uma imaginação – e no *estado de natureza* só existe *potentia*: este é o *direito natural* – *puro ato*. Como disse o Dr. Fausto – *no princípio era o ato*, e assim sempre será para o soberano.

Para elaborarmos a questão que estamos tratando, precisamos observar que, apesar de Hobbes afirmar que *o direito natural é a liberdade que cada homem tem para utilizar a sua própria potência como quiser*, não podemos esquecer que ele é um *compatibilista*, isto é, *a liberdade é uma necessidade e a necessidade é livre*. Como vimos de sua refutação da tese escolástica do livre-arbítrio, por liberdade não podemos entender uma mera liberalidade que pode ou não ocorrer; mais uma vez, *potência em ato*: o sujeito, no *estado de natureza* é livre para realizar tudo quanto pode, mas, se pode, realiza.

Para entendermos o significado desta expressão, não podemos esquecer os conceitos de *potência*, *causa*, *necessidade*, *liberdade* e *vontade*, que vimos no capítulo anterior e são fundamentais para entendermos o significado deste enun-

---

uma *capacidade*. Por outro lado, não devemos entender esta capacidade como uma *liberalidade*, no sentido atinente à questão do livre-arbítrio: é uma capacidade que só se realiza em ato e, portanto, quando existe, sempre se realiza; assunto que continuaremos tratando no corpo do texto. Chauí utiliza esta expressão para afirmar um diferencial da teoria espinosana, como se não houvesse a equivalência em Hobbes (*cf.*, CHAUI, *op. cit.*, p. 297-8).

515 HOBBS, 1841, p. 168. Tradução: “[a] obrigação que os cidadãos têm àquele que possui o poder supremo, entende-se como vigorando tanto quanto o mesmo puder protegê-los e não mais que isso”.

ciado hobbesiano; eis a razão de termos dedicado a nossa atenção em estudá-los. Jamais Hobbes afirmou que, neste estado, os indivíduos tivessem algo como *superpoderes* ou que este *pseudodireito* significasse algo mais do que o sujeito possa realizar; ele mesmo, em *Leviathan*, declara que é uma consequência do estado de natureza “não haver nem Propriedade, nem Domínio, nem *Meu e Teu* distintos, mas somente o que cada homem conseguir obter e por tanto tempo quanto conseguir manter”<sup>516</sup>; e, antes, em *De Cive*, afirma que:

A natureza deu a cada homem o direito a todas as coisas, isto é, em estado natural puro ou antes que os homens vinculassem-se uns com os outros por meio de acordos, a cada homem era permitido fazer qualquer coisa a qualquer um e a possuir, utilizar e fruir qualquer coisa que quisesse e pudesse obter. [...] Mas não era útil para nenhum homem ter um *direito* comum desta espécie, pois o efeito deste *direito* é quase o mesmo que não houvesse direito algum. Ainda que alguém pudesse dizer – *isto é meu* –, não poderia fruir da coisa, pois seu vizinho teria reclamado a mesma coisa como sua, pelo mesmo *direito* e com igual força.<sup>517</sup>

Como vemos, *tantum juris quantum potentia valet*. Contudo, para construir seu sistema político, Hobbes precisa sair da facticidade e abstrair juridicamente este *estado de natureza*; afinal, se *jus* ↔ *potentia*, teríamos uma redundância, isto é, dois *significantes* para o mesmo *significado* – de modo que até poderíamos *riscar* uma das partes: *jus* ↔ *potentia*. Este, no entanto, não é o movimento que Hobbes faz, pois *tantum juris quantum potentia valet* é uma metáfora para o *exercício* do *direito natural*. Isto, pois, em primeiro lugar, se o *estado de natureza* – neste sentido mais abstrato – é um *estado pré-simbólico*, Hobbes nem precisaria *riscar* o *jus*, pois ele sequer existe: se imaginamos algo assim, é porque estamos transpondo para este estado algo dito *civilizado*. Assim, se há algo ao qual se possa aplicar a crítica de Rousseau – da utilização de conceitos civilizados no *estado de natureza* –, não é em relação ao comportamento dos seres humanos neste estado, mas no fato de chamarmos a *potência* de *direito*: é apenas uma metáfora, e é com relação ao seu exercício. Por outro lado, como Hobbes irá enxergar o direito como uma relação – de uma *obrigação* com uma *liberdade* –, não havendo isto neste *estado de natureza qua babel*, neste caso, a *metáfora do direito aplicada à natureza* só pode entender aquele como absoluto: *tantum juris quantum imaginatio potest*.

No entanto, apesar das possibilidades críticas que possam surgir a partir desta distinção, este movimento é necessário para Hobbes criar seu sistema jurídico-político: primeiro porque, se fosse para mantermos a simetria entre *direito* e

516 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 90.

517 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 29. Cf., HOBBS, 1999, p. 80, no mesmo sentido.

*potência*, esta já está, e nada precisaria ser feito. Além disto, se observarmos a expressão espinosana, veremos que utiliza *valet* e não *est*, ou seja, *tanto quanto vale* e não uma perfeita simetria. Para fazermos uma analogia, *potentia* é mais um *combustível* do direito do que o próprio. Assim, afirmar que a *potência* é o mesmo que o direito seria o mesmo que afirmar que a *gasolina* é o próprio *carro*.

Em segundo lugar, quanto ao fato de Hobbes aplicar conceitos *ditos civilizados* ao *estado de natureza*, não acreditamos que pudesse elaborar sua teoria de outra forma: ele precisa expressar-se e os únicos *signos* que possui provêm de sua cultura; pensar diferente seria crer que ele poderia vislumbrar algum *sintético a priori* que revelasse o direito. Sendo assim, Hobbes realiza este segundo movimento que podemos chamar de uma *recursão* ou a *imaginação da própria potência*, que, agora sim, passa a ser vista como um direito. No entanto, como ainda não há nenhuma relação, este direito só pode ser visto como *resistência: no princípio era a força*<sup>518</sup>.

### 3.3.2 **Jus belli**

Explicuemo-nos melhor: o *direito natural – abstraído – é o direito do soberano*. Este conceito, ao qual até agora não fornecemos uma definição precisa, merece, neste momento, uma melhor elaboração. Não que a definição que propusemos até o momento não represente uma boa síntese – *decidir por último* –, mas esta não descreve todas as minúcias do conceito. Por outro lado, também não pretendemos oferecer uma definição *cabal*, visto que, como aponta Oppenheim, “talvez não exista nenhum conceito mais controverso que a soberania. [... E]sta concepção, a partir do momento em que foi introduzida na ciência política até os dias atuais, nunca teve um significado que fosse universalmente aceito”<sup>519</sup>. Sendo assim, o que pretendemos apresentar é uma definição *hobbesiana* da soberania e explicar sua importância à sua teoria. Chegaremos a esta definição de forma gradual, como Hobbes parece construí-la. Nossa definição inicial, no entanto, não está *errada* – até a encontramos

518 “*Im Angang war die Kraft*” (cf. GOETHE, *op. cit.*, p. 45), como afirma o Dr. Fausto antes de repensar a questão e concluir que *no princípio era o ato*. Refazemos, agora, o percurso do Dr. Fausto em sentido contrário. O *poder*, agora, ainda é *potência*, mas não como *puro ato*, mas como *relação ao exterior*, com o qual ainda não se comunica, mas se reage ou, em termos espinosanos, *padece-se*.

519 Tradução livre de OPPENHEIM, 1905, p.103. Nas palavras de Bodin: “*La Souverainete est la puissance absoluë et perpetuelle d'une Republique*” (BODIN, 1629, p. 122), em latim, “*Majestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*” (BODIN, 1591, p. 123). Vemos que Bodin utiliza *potestas*, assim como Hobbes o fez.

algo semelhante em Barker, que sintetiza o conceito como “soberania é a autoridade da última palavra”<sup>520</sup> –, mas é uma concepção de soberania que podemos chamar de *pouco elaborada*, para não dizermos *primitiva*, pois, como Oppenheim relata:

O termo Soberania foi introduzido na ciência política por Bodin, em seu célebre livro *De la République*, publicado em 1577. Antes de Bodin, no fim da Idade Média, a palavra *souverain* era utilizada na França para uma autoridade, política ou qualquer outra que não houvesse qualquer superior. Deste modo, as cortes supremas eram chamadas de *Cours Souverains*. Bodin, no entanto, deu um novo sentido à antiga concepção. Estando sob a influência e sendo a favor da política de centralização iniciada por Luís XI da França (1461-1483), fundador do absolutismo Francês, Bodin definiu soberania como “o absoluto e perpétuo poder dentro de um Estado”.<sup>521</sup>

Como vemos, o conceito que apresentamos até agora equivale a esta noção inicial de *autoridade suprema*, ou seja, a autoridade de cuja decisão não se possa recorrer, o que significa, de forma simples, decidir por último; o que inclui, também, decidir primeiro, contanto que a decisão seja definitiva<sup>522</sup>. No *estado de natureza*, porém, qualquer sujeito que se encontre nesta situação será *obrigatoriamente soberano*, pois, simplesmente, por definição, não há a quem se recorrer. Assim, acreditamos que estamos chegando a um sentido mais preciso das concepções de *direito natural* e *lei natural* para Hobbes: podemos perceber o porquê dos conceitos estarem fundidos no *estado de natureza* e, com esta fusão, tornarem-se, ao mesmo tempo, uma *liberdade* e uma *necessidade*.

É claro que, como vimos, Hobbes concebe a existência de *Estados naturais* – *civitates naturales* – e, também, o fato de que os sujeitos no *estado de natureza* não são atomizados, mas agora estamos trabalhando com os conceitos abstraídos de uma situação empírica pré-estatal; assim, imaginemos estas *civitates naturales* como organizações sociais que antecedem o que compreendemos como um Estado moderno. Utilizemos a distinção feita por Ferdinand Tönnies entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, conceitos que podem ser traduzidos por *comunidade* e *sociedade*<sup>523</sup>. De forma simples, a primeira seria “orgânica”<sup>524</sup> e a ela “estamos unidos desde o

520 Tradução livre de BARKER, 1956, p. 60.

521 OPPENHEIM, *op. cit.*, p. 103-4.

522 Conceito ainda utilizado no direito, pois, como vemos na CRFB, em seu art. 5º, XXXVIII, c, temos: “é reconhecida a instituição do júri, com a organização que lhe der a lei, assegurados [...] a soberania dos veredictos” (BRASIL, 2012, p. 15). Obviamente, *soberania*, aqui, significa apenas que a decisão do tribunal do júri é irrecorrível e não tem o mesmo sentido que a *soberania* do art. 1º. I, como fundamento da República, possui (*cf.*, *ibid.*, p. 11).

523 Os conceitos do sociólogo alemão podem ser úteis para compreender a teoria hobbesiana, pois era um especialista no assunto: não apenas traduziu e editou *Behemoth* e *Elements of Law* (*cf.*, HARRIS, 2001, p. xiv), como escreveu a obra *Hobbes: Leben und Lehre* (TÖNNIES, 1896).

524 Tradução livre de TÖNNIES, 2001, p. 17.

momento do nascimento com o nosso povo para o melhor e para o pior”<sup>525</sup>; a segunda seria uma “pura construção mecânica”<sup>526</sup> e entraríamos nela “como se fôssemos a uma terra estrangeira”<sup>527</sup>. Estas definições são reducionistas, mas acreditamos que podemos utilizá-las como *tipos ideais* e para exemplificarmos o ponto que pretendemos esclarecer: estas *civitas naturalis* seriam *comunidades* – no sentido de *Gemeinschaften*, como acima –, isto é, seriam comunidades cujas estruturas não seriam questionadas, ou seja, estariam em um estado *pré-reflexivo* ou, para utilizarmos uma terminologia espinosana, *sem os afetos organizados*.

Deste modo, devemos entender estas *unidades soberanas do estado de natureza* como comunidades nas quais a questão da soberania interna não está em questão: ela simplesmente *ocorre*, seja de forma igualitária, hierárquica ou qualquer forma intermediária. Podemos até imaginar um estágio pré-humano, como um grupo de chimpanzés ou uma matilha de lobos; a questão interna pode até ocorrer, mas a forma de resolver é simples: um desafiante combate o *macho alfa* do grupo, e o que vencer será o líder, ou seja, a partir do modelo tripartite hobbesiano, no qual há as possibilidades de recorrer a um árbitro, lutar ou abandonar a disputa, só há estas duas últimas opções.

Mas existe, também, a questão externa que, como vimos, aflige também os chimpanzés; e a soberania moderna é vista sob estes dois aspectos – o interno e o externo:

Um Estado soberano pode ser definido como uma autoridade que é suprema em relação a todas as outras autoridades em uma mesma jurisdição territorial e independente de todas as autoridades estrangeiras. ‘Supremacia’ significa apenas a máxima e final autoridade, de cuja decisão não há recurso disponível. Um soberano não é subordinado a ninguém. ‘Independente’ significa constitucionalmente separado [...] e autônomo. Um soberano não é uma colônia de outro.<sup>528</sup>

O aspecto externo da soberania, de certa forma, também decorre do princípio da *última decisão*, pois, caso algum ator externo possa interferir na soberania alheia, isto é, decidir não apenas por último, mas em qualquer circunstância, isto significaria que aquele que sofre a interferência não é mais soberano pois foi absorvido à jurisdição do que interfere.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>528</sup> Tradução livre de JACKSON, 2007, p. 10. No mesmo sentido, segundo Caetano, a soberania é “um poder político supremo e independente, entendendo-se por supremo aquele poder que não está limitado por nenhum outro na ordem interna e por poder independente aquele que, na sociedade internacional, não tem de acatar regras que não sejam aceitas e está em pé de igualdade com os poderes supremos dos outros povos” (CAETANO, 1987, p. 169).

No direito internacional moderno, assim como em boa parte da história humana – no sentido específico do termo, ou seja, *história escrita* –, associações políticas distintas podem realizar tratados<sup>529</sup>; em Hobbes, no entanto, ao menos a partir de um ponto de vista mais abstrato de *estado de natureza*, esta possibilidade, tal como a de recorrer a um árbitro, ainda não existe ou, simplesmente, não ocorre<sup>530</sup>. É a partir disto que pensamos que devemos compreender a afirmação de Hobbes que este estado é uma *guerra de todos contra todos* e, assim, interpretar o *estado de natureza* como uma metáfora de uma ordem internacional antes que se estabeleçam quaisquer tratados, na qual todos os agentes são soberanos e, em razão disto, seus direitos se sobrepõem. A razão desta abordagem procede do fato de pensarmos que Hobbes abstrai sua teoria a partir de uma análise da ordem internacional e seu respectivo direito, e não, como comumente é feito, de uma perspectiva constitucionalista, em razão de uma ênfase excessiva no aspecto contratual de sua teoria; é o próprio Hobbes que faz esta comparação:

Mesmo não tendo existido um tempo em que todos os homens estivessem em guerra, lutando uns contra os outros, sempre existiram Reis ou outras Autoridades Soberanas que para defender sua Independência vivem em eterna rivalidade, mantendo-se como os Gladiadores; mantendo suas armas apontadas sem se perderem de vista; ou seja, seus Fortes e Guarnições em vigia, seus Canhões preparados, guardando as Fronteiras de seus Reinos e, ainda, espionando territórios vizinhos. Tudo isso não é uma Guerra, mas uma postura de Guerra.<sup>531</sup>

Esta interpretação do *estado de natureza* e da *guerra de todos contra todos* a partir da perspectiva internacionalista pode, de certa forma, ser inferida a partir desta conclusão de Noel Malcolm:

Uma terceira razão [para a postulação da guerra de todos contra todos], mais importante, porém, menos lugar-comum e afirmada de forma menos direta, também surge: o estado primário de conflito entre indivíduos, postulado por Hobbes, não é de um conflito contingente e factual que não existiria se as pessoas cessassem de ser irascíveis ou competitivas, mas é um conflito jurídico necessário entre pessoas cujos direitos se sobrepõem, de certa forma, uns com os outros, até que eles sejam renunciados.<sup>532</sup>

529 Conforme Rezek, “[o] primeiro registro seguro da celebração de um tratado, naturalmente bilateral, é o que refere à paz entre Hatusil III, rei dos hititas, e Ramsés II, faraó egípcio da XIX<sup>a</sup> dinastia. Esse tratado, pondo fim à guerra nas terras sírias, num momento situado entre 1280 e 1272 a.C., dispôs sobre paz perpétua entre os dois reinos, aliança contra inimigos comuns, comércio, migrações e extradição” (REZEK, 2008, p. 11).

530 É uma distinção lógica e não cronológica, no sentido de *imaginemos se não houvesse tratados*.

531 Hobbes, 2008, p. 97.

532 Tradução livre de MALCOLM, Noel. *Hobbes and Spinoza*. In: BURNS, J. H. *The Cambridge history of political thought: 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University, 1991. p. 535.

Assim, o que o filósofo faz, na realidade, é transpor para a imagem do *estado de natureza* conceitos do direito internacional; e, ao menos na época de Hobbes, quando dois Estados não tinham nenhuma relação entre si, dizia-se que eram *hostis*. Sendo assim, além do que já vimos, esta guerra não é uma situação real de combate, mas uma *condição de hostilidade*. Esta palavra vem de *hostis* que, como explica Alberico Gentili – jurista italiano do século XVI, precursor do direito internacional e muito influente na época de Hobbes, pois foi professor em Oxford, sua faculdade<sup>533</sup> –, “era usada em Roma para designar o forasteiro que tivesse igualdade de direitos com os romanos. Na verdade, *hostis* não quer dizer outra coisa que igualar [...]; e assim *hostis* indica a pessoa contra a qual é feita a guerra e que é igual a outra”<sup>534</sup>. Greenidge, pesquisador da história do Direito Romano, confirma esta definição de *hostis* como estrangeiro e afirma que “*hostes* [plural de *hostis*] eram todos os Estados ou indivíduos com os quais Roma não possuía tratados diplomáticos”<sup>535</sup>.

Que Hobbes vai buscar inspiração nesta terminologia e constrói sua teoria a partir destes conceitos fica óbvio por seu próprio texto, o que, em razão das versões em inglês de suas obras, às vezes, é passado despercebido. No entanto, se formos buscar as versões em latim, veremos claramente que Hobbes desenvolve a partir desta doutrina: em *De Cive*, por exemplo, ele afirma que “[h]ostis [...] est quisque cuique, cui neque paret neque imperat”<sup>536</sup>, ou seja, *para cada um, hostis é aquele que nem obedece nem comanda* (obviamente, fora do Estado); e, ao explicar o que ocorre caso um tratado não se cumpra, declara que: “*redit jus belli, hoc est, status hostilis, in quo omnia licent*”<sup>537</sup>, ou seja, *o direito de guerra retorna, isto é, o status de hostilidade, no qual tudo é permitido*. Já em *Leviathan*, na versão do trecho que citamos acima<sup>538</sup>, temos: “*Quamquam autem tempus nunquam fuerit, in quo unusquisque uiscujuque hostis erat, reges tamen et personæ summam habentes potestatem omni temporis hostes inter se sunt*”<sup>539</sup>, o que significa que, *mesmo não havendo um tempo no qual todos fossem hostes de todos, reis e pessoas que detêm summa potestas são hostes entre si*.

533 Cf., PANIZZA, 2004, p. 16. Gentili foi para a Inglaterra exilar-se, após passar por Ljubljana, em razão das perseguições da Contrarreforma, pois era protestante (cf., *ibid.*, p. 15).

534 GENTILI, 2004. p. 61-2.

535 Tradução livre de GREENIDGE, 1901. p. 292. Bederman aponta que “um elemento comum entre as culturas antigas [...] era a distinção, tanto na prática como linguisticamente, entre inimigos [*enemies*] privados e *hostes* [*foes*] públicos” (tradução livre de BEDERMAN, 2004, p. 242).

536 HOBBS, 1839b, p. 256.

537 *Ibid.*, p. 178, grifos nossos.

538 No qual se lê *Mesmo não tendo existido um tempo etc.*, cf. nota nº 131 deste trabalho.

539 HOBBS, 1841, p. 101.

Com isto, parece-nos claro que *estado de natureza* não é nada mais que uma generalização de um *status hostilis* entre todos os seus sujeitos e que o *direito natural* é idêntico ao *jus belli*, o que, por sua vez, equivale ao *jus gentium*, nome dado, à época de Gentili e Hobbes, ao direito internacional: “[é] oportuno salientar que no tempo de Gentili o termo ‘direito internacional’ era desconhecido [...]. Eram então utilizadas as expressões lei da natureza, direito das gentes (*ius gentium*) e direito de guerra [sc., *jus belli*]”<sup>540</sup>. É claro que, com este sincretismo terminológico, o conceito de direito internacional relacionado a um direito natural, no sentido medieval, acabava por ter conotações teológicas e metafísicas; anteriormente às inovações de Gentili e Hobbes, não havia propriamente um *jus belli*, mas um conceito de *justum bellum*, isto é, de *guerra justa*:

Na doutrina teológica a guerra poderia ser justa por definição somente para uma parte. A guerra era, de fato, considerada como a ação unilateral de um beligerante justo contra o seu adversário injusto. [...] Gentili, ao contrário, afirma a título de regra geral, que a guerra entre príncipes deve ser considerada justa para ambas as partes.<sup>541</sup>

Hobbes, obviamente, pela lógica de sua filosofia, jamais poderia adotar uma concepção de *jus gentium* baseada em uma ideia de *justum bellum*: haveria sempre as perguntas *justo para quem? Quem decide o que é justo?* Como afirma Gentili, “[n]ão há juiz na Terra para o príncipe e este não seria assim considerado se houvesse outro acima dele”<sup>542</sup>; e como fala Hobbes, em *Elements of Law*, ao discorrer sobre o conceito de *direito natural*:

Não há um consenso sobre o que chamamos de direito natural entre os que até hoje escreveram sobre o assunto. Para a maioria [...], que algo seja contra o direito natural não significa nada mais do que isto: que é contra o consenso de todas as nações, ou das mais sábias e mais civilizadas. Não há acordo, entretanto, sobre quem deve julgar quais nações são as mais sábias.<sup>543</sup>

A mesma lógica se aplica à questão do *justum bellum*, e é bastante simples: para haver uma *guerra justa*, deve haver *alguém* que *decida sobre sua justiça* e não deve haver controvérsia, ou seja, deve haver *um soberano universal*; como não há, a guerra é justa para ambas as partes ou não há que se falar de justiça. Esta ideia de guerra justa fazia sentido enquanto vigorava uma ideia de *crístandade universal*, típica da Idade Média; contudo, a partir do momento em que o conceito começa a ruir com o surgimento de Estados que pleiteavam uma soberania não

540 PANIZZA, *op. cit.*, p. 16.

541 *Ibid.*, p. 34-5.

542 GENTILI, *op. cit.*, p. 65-6.

543 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 81.

apenas *de facto*, mas *de jure*, o *justum bellum* também começa a cair por terra: *soberania* e *jus belli* desenvolvem-se lado a lado, o que demonstra a conexão entre as duas ideias<sup>544</sup>. Assim, Gentili desenvolve sua teoria na esteira de pensadores como Baldo De Ubaldi, Maquiavel e Bodin<sup>545</sup>, e, dando sequência a este desenvolvimento, Panizza aponta que:

Ainda mais decisivo e influente foi o passo dado pelo filósofo e político Thomas Hobbes [...], o qual, nos seus *Elements of Law*, revolucionou o significado de *ius gentium*, identificando-o unicamente com as regras que disciplinam a relação entre Estados soberanos. [...] Isto quer dizer que, do significado romanista referente aos princípios de direito “interno” que as nações tinham em comum, passava-se a um significado radicalmente novo, ou seja, distintamente “moderno”, de direito que regulamentava as relações entre Estados soberanos.<sup>546</sup>

Assim – com a ressalva de que *regular as relações entre Estados soberanos* significa desregulá-las completamente – Hobbes conclui, no último parágrafo de *Elements of Law*, o seguinte:

E, assim, muito já falamos sobre os elementos e fundamentos gerais das leis naturais e políticas. Sobre as leis das nações, estas são as mesmas que as leis da natureza; pois aquilo que é a lei da natureza entre um homem e outro antes da constituição de um Estado, depois, é a lei das nações entre um soberano e outro.<sup>547</sup>

Em *De Cive*, faz declaração semelhante: “os elementos das *leis naturais* e *direitos naturais* que ensinamos, quando transferidos para *Estados* e *nações*

544 A história deste conflito político entre o *universal* e o *particular* é um longo assunto que foge do escopo deste trabalho e há mais sutilezas do que parece, pois, além do conflito entre uma pretensão de jurisdição particular e uma universal, há o conflito entre o universal *temporal* e o *espiritual* que se inicia com a chamada *crise da investidura*: “[a] crise medieval entre a Igreja e o Estado’ começou quando dois dos mais influentes poderes que emergiram da anarquia da Idade das Trevas – o Império Germânico e a Igreja Romana –, entraram em um feroz conflito, um com o outro” (tradução livre de TIERNEY, 1988, p. 33); um conflito pela supremacia universal, isto é, por quem decidiria por último qualquer questão, seja temporal ou espiritual. Em razão disto, como “a inerente alegação de domínio universal por parte do Imperador Romano (ocidental) sempre foi vista pelos franceses (assim como pelos Ingleses) com apreensão, alguns desenvolvimentos resultaram deste conflito [...]. O primeiro foi a afirmação francesa [...] que *Rex in regno suo est imperator* [viz., *o Rei é imperador em seu próprio reino*]” (tradução livre de ULLMANN, 1975, p. 102). Esta afirmação, que pode ser vista como uma protoconcepção do princípio da soberania, o qual seria posteriormente formulado por Bodin, curiosamente, foi defendida pelo Papa Inocêncio III, com o objetivo de enfraquecer o Imperador, por meio da epístola decretal *Per Venerabilem*, confirmando-a (cf., TIERNEY, *op. cit.*, p. 136). Deste modo, a própria Igreja ajudou a plantar a ideia que depois a enfraqueceria; isto, porém, aconteceria só com a Reforma Protestante e os conflitos que surgiriam a partir dela: é com a afirmação do princípio *cujus regio, ejus religio*, na Paz da Augsburg de 1555 e sua posterior confirmação na Paz de Vestfália de 1648 (cf., PHILPOTT, 2011, p. 75-96), que podemos dizer que a ideia de uma *crístandade universal*, cuja soberania caberia ao Papa, foi finalmente vencida.

545 Cf. PANIZZA, *op. cit.*, p. 24, sobre Bodin; quanto a Maquiavel, “Gentili era um ardente admirador de Maquiavel. No seu *De Legationibus*, de 1585, tinha afirmado que os *Discorsi* ofereciam um modelo ideal de entendimento dos fenômenos políticos” (*ibid.*, p. 32); já De Ubaldi é uma referência constante em *De Juri Belli libri tres* (cf., GENTILI, *op. cit.*, *passim*).

546 PANIZZA, *op. cit.*, p. 22.

547 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 182.

inteiros, podem ser considerados como as *leis* e os *direitos das Nações*<sup>548</sup>; e, finalmente, demonstrando que manteve o mesmo pensamento em todas as suas obras políticas gerais, em *Leviathan* afirma que:

No que diz respeito ao Posto de um Soberano com relação a outro, que está compreendido nesta Lei que é comumente chamada de *Lei das Nações*, Não preciso dizer nada aqui, pois a Lei das Nações e a Lei da Natureza são a mesma coisa [*jus gentium et jus naturæ idem sunt*].<sup>549</sup>

Com isto, parece-nos que os mistérios do *estado de natureza* e do *direito natural* hobbesianos parecem resolvidos: do ponto de vista histórico, antropológico e sociológico, Hobbes jamais afirmou – como ironiza – *que os homens brotassem da terra como cogumelos e peleassem sem cessar*; do ponto de vista sistêmico, desconstruindo qualquer *a priori sintético* a partir de sua *Philosophia Prima*, Hobbes chega a um espaço *desprovido de qualquer significação simbólica* e, a partir disto, reconstrói a teoria política utilizando os conceitos jurídicos de *status hostilis* e *jus belli*. Com isto, insere-se em um debate político no qual toma parte dos que defendem a independência e supremacia do governante de um Estado – pois, se falássemos *soberano*, estaríamos afirmando uma redundância – tanto em termos espirituais como temporais e, para isto, precisa do *jus belli*.

Esta afirmação, que pode parecer *cruel, fria e insensível*, não é, de forma alguma, uma apologia à guerra, pois afirmar se esta pode ou não ser justa não impede que aconteça – crer nisto, ao nosso ver, seria crer em *utopias*. Muito ao contrário, podemos até conceber a filosofia política de Hobbes como uma grande oposição à guerra. O que está em jogo, porém, é uma questão de legitimidade – o que possui sérias implicações para o conceito de *direito de resistência*, como veremos –, pois, geralmente, aquele que postula a existência de uma espécie de *guerra justa*, na realidade, *quer que apenas as suas guerras sejam justas e que ele seja o único combatente justo*; como diria Hobbes: *quer que o naipe que mais se tenha em mãos seja o trunfo*<sup>550</sup>.

548 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 156.

549 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 244, e *id.*, 1841, p. 253.

550 Como exemplo disto em práticas atuais, podemos citar a política americana – assim como de outros países – de *guerra ao terror* e *intervenções humanitárias*. Poderíamos até dizer que, no momento político internacional atual, há, se não uma já concreta realidade, um movimento de retorno para uma doutrina de *justum bellum*, disposta na Carta das Nações Unidas, com base nos seguintes artigos: 1º, 1ª alínea – “Os propósitos das Nações Unidas são [...] entre outros, m]anter a paz e a segurança internacionais e, para esse fim: tomar coletivamente, medidas efetivas para evitar ameaças à paz e repelir os atos de agressão ou qualquer outra ruptura da paz [...]” (MAZZUOLI, *op. cit.*, p. 219) – e art. 39 *et seq.*, que dispõe sobre os procedimentos pelos quais o “Conselho de Segurança determinará a existência de qualquer ruptura à paz ou ato de agressão [...]” (art. 39, *ibid.*, p. 225) e permite que, “[n]o caso de o Conselho de Segurança considerar que

Precisamos considerar, também, que a condição de *hostis* não é uma *questão de escolha* ou, tal como disse Carl Schmitt, que caberia ao político, isto é, ao soberano distinguir o *amigo* e o *inimigo*<sup>551</sup>; é mais como aponta Espinosa, quando afirma que, “*hostis* é aquele que vive fora do Estado, de modo que não é nem um confederado, nem um súdito que reconhece sua soberania”<sup>552</sup>. Nem Hobbes, nem Espinosa, no entanto, estão postulando uma filosofia concebida para *discriminar inimigos*; muito ao contrário, ao indicar fundamentos bíblicos para a sua filosofia moral e justificar o porque, em uma sociedade, todos devem se considerar iguais, Hobbes cita Mateus: “*Ame o próximo como a ti mesmo*”<sup>553</sup>.

Assim, um *status hostilis* é mais uma questão *de facto*, e a única decisão que pode ser feita, na realidade, é cessar a hostilidade – *amar o próximo*. No entanto, nesta condição, a máxima popular *quando um não quer, dois não brigam* não se aplica, pois basta um *soberbo* querer – para utilizarmos a mesma expressão que Hobbes – para que um *modesto* veja-se obrigado a defender-se; o que não há nada de *mau* ou *imoral*, já que em qualquer ordenamento jurídico que tenhamos conhecimento há a previsão de legítima defesa como excludente de ilicitude<sup>554</sup>.

Há, porém, um problema – voltando para a questão da obrigatoriedade da decisão –, pois, em uma ordem estatal, o instituto da legítima defesa é regulado, exigindo-se normalmente os requisitos de *iminência da agressão ao direito* e *moderação dos meios para repeli-la*, isto é, a *utilização dos meios somente necessários*<sup>555</sup>; isto implica em várias limitações como, por exemplo: no caso de uma

as medidas previstas no art. 41 [viz., sem envolver o emprego de forças armadas] seriam ou demonstraram que são inadequadas, poderá levar a efeito, por meio de forças aéreas, navais ou terrestres, a ação que julgar necessária para manter ou restabelecer a paz e a segurança internacionais” (art. 42, *ibid.*, p.225). Este assunto, embora sendo um desdobramento natural de nossa pesquisa, é algo cuja análise de todos estes desdobramentos foge do escopo que pretendemos dar ao nosso trabalho. Sobre o tema, ver RUYS, 2001; DINSTEIN, 2005; MAY, 2007; e AOI, 2011.

551 “A distinção especificamente política, à qual os motivos e as ações políticas podem ser reduzidas, é a que há entre amigo [*Freund*] e inimigo [*Feind*]” (tradução livre de SCHMITT, 1932, p. 14).

552 Tradução livre de ESPINOSA, 1846, p. 215. A edição brasileira traduz *hostis* como *inimigo*, o que não concordamos, pois, embora literalmente correto, pode produzir erros de interpretação (*cf.*, *id.*, 2004, p. 244).

553 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 100. Original de *Mateus*, 25:39, *cf.*, PIERPONT & ROBINSON, *op. cit.*, p. 37.

554 Foge do escopo desta pesquisa verificar se há algum ordenamento jurídico que não preveja esta excludente de ilicitude, mas, no Código Penal brasileiro, por exemplo, temos, no art. 23, II, que “[n]ão há crime quando o agente pratica o ato [...] em legítima defesa” (BRASIL, 1940), e, no art. 25: “Entende-se em legítima defesa quem, usando moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem” (*ibid.*). No Código Civil, art. 1.210, §1º, há o chamado *desforço possessório*: “[o] possuidor turbado, ou esbulhado, poderá manter-se ou restituir-se por sua própria força, contanto que o faça logo; os atos de defesa, ou de desforço, não podem ir além do indispensável à manutenção, ou restituição da posse” (BRASIL, 2002).

555 Damásio de Jesus, por exemplo, aponta como requisitos da legítima defesa: “a) agressão injusta, atual ou iminente; [...] b) direitos do agredido ou de terceiro, atacado ou ameaçado de

ameaça, um sujeito não pode, preventiva ou preemptivamente, atacar seu agressor de modo que o impossibilite de concluir a ameaça; caso uma agressão física não letal se conclua, após esta cessar, o agredido não pode vingar-se do agressor; no caso de um esbulho, caso o proprietário seja desapossado, ele não pode, após o fato concluído, por meio de seus próprios esforços reapropriar-se de seu bem. Assim como há a previsão de legítima defesa, há a vedação do *exercício arbitrário das próprias razões*<sup>556</sup>; no estado de natureza, isto simplesmente não existe: *só há as próprias razões*.

Em razão disto, a ideia de *iminência* acaba sendo ampliada, assim como o que se define como *meios necessários*; e isto, conforme Gentili, é justificado:

Ninguém deve expor-se ao perigo. Providenciar pela própria saúde quando já está afetada é coisa de estulto. Convém abrigar-nos das ofensas, não daquelas em ato, mas das potenciais. Deve-se rechaçar a força e mantê-la distante com força e por isso não há como protelar porque na protelação os danos são muitos e poderia acontecer como àqueles litigantes que caem logo ao primeiro golpe ou poderia acontecer de ter de escapar e ceder tudo, além de ser de todo subjugado.<sup>557</sup>

Hobbes acompanha este pensamento, mas, deforma menos sutil, afirma que:

[N]o estado de pura natureza, se quiseres matar, terás direito com base no próprio estado natural; sendo assim, não é preciso acreditar primeiro e, se for enganado, matar depois. No Estado Civil, porém – no qual o direito de vida e de morte, e todas as punições corporais são de responsabilidade do Estado –, este mesmo direito de matar não pode ser permitido a um particular.<sup>558</sup>

Ou seja, a incerteza do *estado de natureza* amplia a margem de interpretação dos requisitos para a legítima defesa; melhor dizendo, na realidade, as possibilidades de interpretação são infinitas, pois, estando a critério do próprio sujeito que se defende, as possibilidades vão desde o caso do *modesto*, que apenas resiste, ao caso do *soberbo*, que considera ser pertinente à sua *defesa*, acumular e conquistar tudo que encontrar pela frente, havendo o *estado de necessidade* como fase intermediária, no qual ambas as partes disputam produtos escassos em uma situação que apenas uma delas pode sobreviver<sup>559</sup>. Como afirma Hobbes, “cada homem,

---

dano pela agressão; [...] c) repulsa com os meios necessários; [...] d) uso moderado de tais meios; [...] e) conhecimento da agressão e da necessidade de defesa (vontade de defender-se). [...] A ausência de qualquer dos requisitos exclui a legítima defesa” (JESUS, 2011, p. 427).

556 Conforme dispõe o art. 345 do Código Penal Brasileiro, consiste em *exercício arbitrário das próprias razões* “[f]azer justiça pelas próprias mãos, para satisfazer pretensão, embora legítima, salvo quando a lei o permite” (BRASIL, 1940).

557 GENTILI, *op. cit.*, p. 125.

558 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 40.

559 O conceito de *estado de necessidade* também é comum nos ordenamentos jurídicos, como podemos ver, no caso brasileiro, expresso no Código Penal, art. 23, I, que “[n]ão há crime quando o agente pratica o ato [...] em estado de necessidade” (BRASIL, *op. cit.*), e, no art. 24, que “[c]onsidera-se em estado de necessidade quem pratica o fato para salvar de perigo atual, que não

por direito natural, é juiz de si mesmo quanto à necessidade dos meios e o tamanho do perigo”<sup>560</sup>.

Se formos analisar mais profundamente a questão, chegaremos à conclusão que aquele que se defende – se realmente precisar se defender – sequer chegará a analisar, no momento em que se defende, se houve uma *necessidade imediata* e se os meios foram apropriados: reagirá por instinto, pois, caso faça estes *cálculos de necessidade é moderação*, não se defenderá apropriadamente e, em caso de agressão letal, perecerá. Assim, veremos – e devemos ter isto sempre em mente – que, quando falamos de um *estado de pura natureza*, totalmente abstraído de qualquer realidade, isto é, no qual as partes não se comunicam – tal como uma *babel* –, falamos em *direito* apenas metaforicamente: estamos apenas utilizando um *vocabulário* para comunicarmo-nos, isto é, estamos realizando uma transposição *a posteriori* de conceitos *civilizados*, como diria Rousseau, para esta situação.

Suponhamos, porém, que até algum momento da escalada evolutiva, o ser humano, ou algum antepassado seu, apenas reagia às agressões – ou agredia – sem jamais *abstrair uma concepção de direito*, ou seja, de forma *pré-reflexiva*. Obviamente, neste estágio, apenas poderia reagir lutando ou fugindo, e agrupava-se apenas conforme o código genético determinava. Seria impossível estabelecer qualquer acordo, trato, pacto, negócio ou qualquer outro termo que implique um entendimento mútuo e necessite de linguagem. No entanto, em algum momento a linguagem surge – lembrando que não estamos tratando necessariamente de humanos, e qual o ponto da evolução, ou seja, em qual espécie ocorre esta transição foge do escopo deste trabalho –, assim, é um fato que os seres humanos podem abstrair, criar conceitos e organizar suas ideias em sistemas, em maior ou menor grau, e, exceto em casos de enfermidade, falam, isto é, comunicam-se. Negar isto seria fazer como os Eleáticos que negaram o movimento; diante disto, só nos restaria fazer como Diógenes e sair andando<sup>561</sup>.

---

provocou por sua vontade, nem podia de outro modo evitar, direito próprio ou alheio, cujo sacrifício, nas circunstâncias, não era razoável exigir-se” (*ibid.*). Obviamente, para que o conceito faça sentido neste contexto que estamos tratando, não pode nem significar a *necessidade de se defender*, nem a *necessidade do soberbo*, que é mais *gula* do que outra coisa.

560 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 79. Cf., HOBBS, 1998, p. 27, no mesmo sentido.

561 “Quando os Eleáticos negaram o movimento, Diógenes, como todos sabem, veio à frente como um oponente. Ele literalmente veio à frente, pois não disse nenhuma palavra, mas apenas caminhou para frente e para trás algumas vezes, assumindo, assim, que isto era suficiente para refutá-los” (KIERKEGAARD, 1983, p. 131).

Sendo assim, independentemente do momento evolutivo no qual esta transformação ocorreu, fato é que, na concretude atual, os seres humanos comunicam-se e refletem sobre o que fazem. Não estamos falando – e após tudo que falamos, jamais poderíamos estar – em um sentido *logocêntrico*, mas – como diria Espinosa – de *organização dos afetos*: compreender aquilo que faz mal e aquilo que faz bem. O próprio Hobbes explica que, “[p]or reta razão no estado natural do homem, não quero dizer, como muitos dizem, uma Faculdade infalível, mas o ato de raciocinar, isto é, o correto raciocínio do próprio homem sobre ações que lhe conduzem a benefícios”<sup>562</sup>. Deste modo, além de lutar ou fugir, algo novo surge – *no princípio era o sentido!*

### 3.3.3

#### ***Jus pac[if]is***

A maneira pela qual Hobbes prescreve o fim da *guerra de todos contra todos* é tão simples – *baixem as armas* – que, como diria Néelson Rodrigues, parece o *óbvio ululante*. Por trás de toda simplicidade, porém – principalmente para um autor que é considerado um dos fundadores do pensamento *realista* da teoria das relações internacionais<sup>563</sup> –, podemos enxergar uma certa desilusão: afinal, *se é tão simples, por que não se realiza?*

Como vimos em nossa exposição e, também, como confirma Chaui, tanto Espinosa quanto Hobbes são filósofos que concebem as paixões ou os afetos como os elementos propulsores das ações humanas. Ao menos para Hobbes – não porque neguemos isto em Espinosa, mas porque foge do escopo deste trabalho verificar – a razão, no máximo, auxilia, mas, *sozinha*, nada faz. Não ter desejos é estar morto, e achar que alguém pode ser movido apenas pela *razão*, para Hobbes, seria o mesmo que acreditar que um computador pode autoprogramar-se: até pode, mas alguém, primeiro, deverá inserir algum *algoritmo de metaprogramação*<sup>564</sup>.

562 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 33.

563 “Ao longo de toda a história do moderno sistema de estados três tradições doutrinárias têm competido entre si: a hobbesiana, ou realista, que considera a política internacional como um estado de guerra; a kantiana, ou universalista, que preconiza a atuação, na política internacional, de uma comunidade potencial e a grociana, ou internacionalista, para qual a política internacional ocorre dentro de uma sociedade de estados” (BULL, 2002, p. 32).

564 *Metaprogramação* significa, basicamente, “escrever código que escreve código” (PERROTTA, 2010, p. 14). Mais interessante, no entanto, são programas que se autoprogramam: “pensemos nisto como metaprogramação *dinâmica* para distingui-la da metaprogramação *estática* de compiladores e geradores de código” (*ibid.*, p. 15). Ambos são, é claro, possíveis. Nas duas formas, contudo, será obviamente necessário que algum programador humano insira um algoritmo

Ou, então, para os que creem em algum *logos*, será necessário, antes, criar uma *imagem* deste *logos* e, a partir disto, criar um afeto por este *logos* – isto é, pela *imagem* – e, daí, agir a partir dela. Mesmo assim, não poderemos dizer que alguém que age desta forma é movido pela *razão* – ou pela *Razão* –, mas, sim, por um afeto que possui pela *imagem* da *Razão* que criou.

Como afirma Espinosa, “[u]m afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”<sup>565</sup>, de modo que apenas pedir que *baixem as armas* não resolve o problema: seria o mesmo que crer que alguém deprimido, a procura de uma solução para seu problema, fosse a um psicólogo, e este apenas recomendasse: *fique feliz*. Obviamente, não funcionaria. E Hobbes, como já falamos, não é um *Leibniz* ou um *Habermas*: ele sabe que a solução do problema não está apenas na *injunção*, mas em como fazê-la vigorar. Assim é preciso encontrar um afeto que faça as armas baixarem.

Mas é neste momento que a teoria de Hobbes parece cindir-se em duas, pois, como ficará claro após nossa exposição, ao mesmo tempo em que desenvolve sua teoria política quase como uma *álgebra de como representar coalizões de vontades políticas*, o filósofo também nos apresentará uma *moral* que justifique realizar uma coalizão política, isto é, *baixar as armas*.

### 3.3.3.1

#### ***Moralis lex sed nulla lex***

Hobbes desenvolve sua moral a partir do duplice aspecto de *direito natural/lei natural*. Como vimos, podemos interpretar esta oposição binária como uma unidade que representa o duplo aspecto *liberdade/necessidade*, e, no *puro estado de natureza*, isto realiza-se como *potência*, que é *tão livre quanto necessária*. No entanto, como também alertamos, tanto esta oposição binária como o termo único *potência* são metáforas que utilizamos para explicar um mundo de *puro ato*.

Mesmo no vocabulário hobbesiano que passa a existir após a formação do Estado, se analisarmos como este é aplicado ao *estado de natureza*, veremos que esta terminologia é metafórica: como afirma o filósofo, *ninguém pode obrigar-se consigo mesmo*<sup>566</sup>. Assim, tal como o *direito natural* acaba sendo uma resultante

---

inicial. Se deixarmos um computador parado, com a memória vazia, nada acontecerá.

565 ESPINOSA, 2007, p. 275.

566 O que pode ser derivado do seguinte argumento: “[o] Soberano de um Estado, seja uma Assembleia ou um Homem, não está Sujeito às Leis Civis, pois, tendo o poder de fazê-las e

da ausência de qualquer obrigação, a *lei natural* é mais um imperativo de sobrevivência – uma *necessidade* – do que qualquer outra coisa, mas, na realidade, ela não obriga ninguém, de modo que, caso Hobbes considerasse seu imperativo moral realmente uma *lei*, teria entrado em contradição não por haver uma *essência de lei*, mas por seus próprios termos. Deste modo, Hobbes é claro em afirmar que o que chama de *leis naturais* não são leis:

Os homens costumam impropriamente dar o nome de Leis a estes ditames da Razão; eles são apenas Conclusões ou Teoremas relativos ao que conduz à conservação e à defesa dos seres humanos, enquanto que a Lei, propriamente dita, é a palavra de quem, por Direito, tem o poder de mando sobre os demais.<sup>567</sup>

Com isto, “[a]s Leis da Natureza obrigam *in foro interno*, ou seja, estão ligadas a um desejo de vê-las cumpridas; mas, *in foro externo*, nem sempre”<sup>568</sup>; afirmação que pode até ser considerada uma inovação hobbesiana<sup>569</sup>. Hobbes, no entanto, acredita que estas *leis* não obrigam – no sentido *jurídico* –, mas possuem consequências. Moralmente, podemos dizer que Hobbes pensa mais como *físico* do que como *semiólogo*, pois a consequência da violação das *leis da natureza* parece seguir do princípio de que *toda ação possui uma reação*. É desta forma que interpretamos o caráter da punição no que Hobbes chama de *Reino Natural de Deus*:

Tendo assim falado brevemente do Reino Natural de Deus e de suas Leis Naturais, acrescentarei a este Capítulo apenas um curto comentário sobre suas punições naturais. Não há nenhuma ação do homem nesta vida que não seja o princípio de uma cadeia de Consequências tão longa que nenhuma Providência humana é tão grande a ponto de fornecer uma perspectiva de seu fim. E, a esta Cadeia, ligam-se acontecimentos agradáveis e desagradáveis de tal maneira que quem quiser fazer algo para seu prazer tem que aceitar sofrer todas as dores ligadas a ela: e estas dores são as Punições Naturais daquelas ações que geram mais malefícios do que benefícios. Disto resulta que a Intemperança é naturalmente punida com Doenças; a Imprudência, com Infortúnios; a Injustiça, com a Violência dos Inimigos; a Soberba, com a Ruína; a Covardia, com a Opressão; o Governo negligente dos Príncipes, com a Rebelião; e a Rebelião, com a Carnificina. Pois uma vez que as Punições são consequências das violações das Leis,

repeli-las quando quiser, livra-se desta sujeição repelindo estas Leis” (tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 184). Obviamente, o mesmo aplica-se a uma obrigação consigo mesmo.

567 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 111. No mesmo sentido, *De Cive* (cf., HOBBS, 1998, p. 56) e *Elements of Law* (cf., HOBBS, 1999, p. 97). A partir de agora, utilizaremos apenas uma fonte, utilizando o texto que for mais claro, e somente citaremos mais de uma quando houver diferença, devendo presumir-se a congruência quando não o fizermos.

568 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 110.

569 Dizemos isto, pois, visto que Nader afirma que na “Idade Média o Direito não se distinguiu da Moral e da Religião. [...] Foi Cristiano Tomásio, em sua obra *Fundamenta Juris Naturæ et Gentium*, em 1705, quem formulou o primeiro critério diferenciador entre o Direito e a Moral. O jurista e filósofo alemão, com sua teoria, pretendeu limitar a área do Direito ao foro externo das pessoas, negando ao poder social legitimidade para interferir nos assuntos ligados ao foro interno, reservado à Moral” (NADER, 2006b, p. 39). Como Hobbes escreve bem antes de Tomásio, obviamente, não pode ter sido este que *formulou o primeiro critério diferenciador entre o Direito e a Moral*; se foi Hobbes, no entanto, não podemos afirmar, pois teríamos que averiguar se todas as pessoas que existiram antes dele afirmaram coisa semelhante ou não.

as Punições Naturais são naturalmente consequências das violações das Leis da Natureza e, portanto, seguem-nas como efeitos não arbitrários, mas naturais.<sup>570</sup>

Ou seja, é desta forma que interpretamos o conceito de *onipotência divina* em Hobbes – *cada ação possui uma consequência que ocorre necessariamente*:

[C]hamarmos este Poder de Deus – o qual se estende não apenas ao Homem, mas também às Bestas, às Plantas, aos Corpos inanimados – pelo nome de Reino é apenas uma utilização metafórica da palavra. Somente é apropriado dizer que alguém Reina quando governa seus súditos por meio de Palavras e por promessas de Recompensas aos que lhe obedecem e Punições aos que não. [...] O Direito Natural pelo qual Deus reina sobre os homens e pune aqueles que violam suas Leis é derivado não por tê-las criado, como se requeresse obediência ou Gratidão por seus benefícios, mas por seu *Poder Irresistível*.<sup>571</sup>

Isto não quer dizer que estejamos nos contradizendo e que há um *Logos* na filosofia de Hobbes; significa apenas o *óbvio*, por exemplo, que alguém que pule ou caia de uma altura relativamente alta poderá se machucar ou até morrer, e que a probabilidade de se machucar ou até morrer aumenta em alguma proporção diretamente relativa ao aumento da altura<sup>572</sup>. Isto não significa que uma pessoa que caia da altura *x* morrerá necessariamente – o próprio Hobbes, como vimos antes, afirma que “[s]e um signo ocorre vinte vezes para cada erro, um homem pode apostar vinte contra um que o evento irá ocorrer, mas não pode concluir isto como uma verdade”<sup>573</sup> –, apenas quer dizer que, se as causas que a levem à morte ao cair da altura *x*, ou melhor, se a *causa integral* for tal que a leve à morte ao cair da altura *x*, morrerá necessariamente – tal como no exemplo do jogo de dados que Hobbes oferece, como também vimos anteriormente<sup>574</sup>.

570 *Ibid.*, p. 253-4.

571 *Ibid.*, p. 245-6.

572 Por exemplo, em um estudo da Faculdade de Medicina de Belgrado, chegou-se a seguinte conclusão: “[o]s ferimentos causados por quedas de mais de sete pavimentos são geralmente considerados fatais. É possível sobreviver a quedas de mais de 30 metros aterrizando sobre uma superfície de alta deformidade (neve ou água). A Escala de Gravidade de Ferimentos [*sc.*, *Injury Severity Score*] (ISS) de uma queda de uma grande altura é influenciada pela altura da qual o corpo cai, em seguida, pelos aspectos do corpo e da superfície e, finalmente, pela forma qual ocorre o impacto do corpo na superfície” (tradução livre de ATANASIJEVIĆ, 2004, p. 98).

573 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 33, grifos nossos. O *Guinness Book of World Records*, curiosamente, aponta como a recordista em sobreviver a uma queda livre uma também sérvia de Belgrado: Vesna Vulović. Ela era aeromoça de um avião que explodiu a mais de 10km do solo, sobrevoando a então Checoslováquia. Há rumores, no entanto, que o recorde possa ter sido uma farsa (*cf.*, CONNOLLY, 2009). Há, porém, outros sobreviventes de acidentes aéreos ou casos de paraquedas que não abriram como o caso do paraquedista James Boole que sofreu uma queda de cerca de 2km na neve e sobreviveu (*cf.*, BBC, 2009).

574 “Considerando que foram lançados, teve um começo, e, conseqüentemente, uma causa suficiente para produzir o resultado [...]. Em suma, não haverá nada faltando que fosse necessário para a produção do resultado, e, conseqüentemente, o resultado foi necessário” (tradução livre de BRAMHALL & HOBBS, p. 28). O texto integral encontra-se na p. 53 deste trabalho.

Como podemos perceber, é uma regra probabilística: primeiro, porque cada instante é singular; segundo, por que desconhecemos todas as causas, ou melhor, a *configuração da causa integral sive Deus*. No entanto, como afirma Espinosa, *a experiência ensina*, e, sob o aspecto *moral*, podemos considerar estas *leis naturais* como *regras da experiência*. Sob o ponto de vista *causal*, no entanto, estas leis decorrem do regime de *necessidade absoluta*, e parece-nos probabilística apenas porque não conhecemos todas as causas, ou melhor, a *causa integral sive Deus*.

Este *Deus*, no entanto, não deve ser visto, de acordo com o sentido de *Deus* atribuído pela ortodoxia religiosa tradicional, pois Hobbes afirma claramente que “Deus não possui Fins”<sup>575</sup>. Não desconhecemos as teses que procuram afirmar que a origem das obrigações hobbesianas seria teológica e deontológica, aproximando-o de Kant, como as de Taylor<sup>576</sup>, Warrender<sup>577</sup> e Hood<sup>578</sup>, mas discordamos delas, pois pecam em desconsiderar aspectos essenciais da *Philosophia Prima* de Hobbes, tais como os que vimos anteriormente, além de sua específica concepção de *Deus*, que é bastante heterodoxa<sup>579</sup>. Se estas teses afirmassem que a obrigação para Hobbes decorre – metaforicamente – de *Deus* apenas no sentido que acabamos de ver – *que toda ação possui uma reação* –, não faríamos objeções, mas não parece ser este o

575 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 247.

576 Cf., TAYLOR, 1965, 35-55.

577 Cf., WARRENDER, 1957, *passim*.

578 Cf., HOOD, 1964, *passim*.

579 Nenhum destes autores aborda ou cita os temas da *Philosophia Prima* de Hobbes, tratados em *De Corpore* ou no *Anti-White*, o que também não justifica as conclusões que chegam, pois vários tópicos podem ser encontrados em *Leviathan* e *Elements of Law*; somente em *De Cive* não são encontrados todos, pois, por ser parte de uma trilogia, é uma obra estritamente política, não tratando de diversos temas fundamentais da filosofia de Hobbes. Esta é justamente a obra que Taylor baseia-se: “extrairei minhas referências, nestas páginas, quase que inteiramente de *De Cive*” (tradução livre de TAYLOR, *op. cit.*, p. 35). Para uma refutação mais completa da tese de Taylor, ver BROWN JR., 1965, p. 56-71. Também sobre o assunto, Skinner comenta que: “falta de atenção às estratégias retóricas de Hobbes permitiu indiscutivelmente um número de interpretações bastante simplificadas de suas crenças religiosas, especificamente suas crenças sobre a veracidade da Bíblia e os mistérios da fé cristã. Comentadores recentes demonstraram uma crescente vontade em aceitar que os pronunciamentos de Hobbes sobre estes assuntos revelam que ele não apenas é um ‘escritor essencialmente sincero’, mas ‘um cristão genuíno, ainda que de um tipo excêntrico’. É difícil sustentar esta confiança quando se descobre que Hobbes faz uso sistemático de dispositivos especificamente recomendados pelos teóricos da eloquência para efetuar um tom de ironia e ridicularização” (tradução livre de SKINNER, 1996, p. 13-4). Prometemos que não entraríamos em especulações sobre a crença religiosa de Hobbes, pois, como relata Helen Thornton, as interpretações vão de ateu até os mais diversos tipos de cristianismo (cf., THORNTON, *op. cit.*, p. 6-8), havendo até os que apontam influência do hermetismo em Hobbes (cf., BREDEKAMP, *op. cit.*, p. 34) e deísmo, este último não apenas como influência, mas também sendo influenciado pelo próprio *Leviathan* (cf., PARKIN, 2007b, p. 453). De qualquer forma, *ateísmo* é uma questão de definição – como tudo – e, se tomarmos o sentido literal do termo, significa apenas atribuir o significante *Deus* a um significado e negá-lo, coisa que Hobbes não faz, mas é preciso convir que, para qualquer aderente de uma concepção ortodoxa de Deus – realizando milagres, possuindo vontade, sendo incorpóreo, *etc.* –, Hobbes só pode parecer ateu.

caso. Visto que foge do escopo deste trabalho responder aos argumentos específicos destas teses, e como acreditamos que o que expusemos sobre a *Philosophia Prima* de Hobbes já é suficiente para desacreditá-las, apenas ofereceremos mais este exemplo de como Hobbes enxerga este *Deus* e como seria um tanto contraditório se sua filosofia propusesse alguma obrigação com ele além das *naturais*, vistas acima:

[Sc., não é honrar a Deus] atribuir paixões a ele (a não ser Metaforicamente, significando não a paixão, mas o efeito) que, ou signifiquem Gravidade – como *Arrependimento*, *Raiva* ou *Misericórdia* –, ou Falta – como *Apetite*, *Esperança* ou *Desejo* –, ou qualquer qualidade Passiva: pois Paixão é Potência limitada por algum outro agente. E, portanto, quando atribuímos a Deus uma *Vontade*, esta não deve ser entendida como se faz em relação aos homens, isto é, um *Apetite Racional*, mas como a Potência pela qual tudo efetua.<sup>580</sup>

Hobbes entende Deus como infinito<sup>581</sup> e, a partir disto, infere várias conclusões como: não podemos dizer que “há mais do que um Deus, pois isto implica que todos eles são finitos, pois não pode haver mais que um infinito”<sup>582</sup>; e não podemos dizer que “concebemos, imaginamos ou temos uma *Ideia* dele na mente, pois o que quer que concebamos é Finito”<sup>583</sup>. Deste modo, atribuir-lhe *vontade* – no sentido humano – ou *desejo* seria atribuir-lhe uma *falta*, e isto implicaria limitá-lo e, conseqüentemente, torná-lo finito. Deste modo, só se pode ter obrigações com *Deus* metaforicamente.

Não pensamos que Hobbes e Espinosa concebam *Deus* de maneira idêntica, mas, em termos de impessoalidade, acreditamos que são bastante semelhantes. Sendo assim, estas palavras do filósofo holandês podem esclarecer o que pretendemos dizer com as explicações acima:

Há aqueles que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente, e que está sujeito a paixões. Mas fica bastante evidente que, pelo que já foi demonstrado, o quanto se desviam do verdadeiro conhecimento de Deus.<sup>584</sup> [...] Outros julgam que Deus é causa livre porque pode, conforme pensam, fazer com que as coisas [...] não se realizem, isto é, não sejam produzidas por ele. Mas isso é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não se siga que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, ou seja, que de uma dada causa não se siga um efeito, o que é absurdo. [...] Além disso, ainda que eles concebam Deus como sendo, em ato, sumamente inteligente, não creem, mesmo assim, que Deus possa fazer com que tudo aquilo que ele compreende em ato se torne existente, pois julgam que assim se destruiria o seu

580 *Ibid.*, p. 250. Esta citação possui equivalente em *De Cive* (cf., HOBBS, 1998, p. 178-9), o que escusa menos ainda a tese de Taylor.

581 “[D]izer que ele é *Finito* não é honrá-lo, porque não é um Sinal de Honra a Deus atribuir-lhe menos do que podemos. O Finito é sempre menos do que podemos, já que sempre podemos adicionar-lhe algo mais” (*ibid.*, p. 250).

582 *Ibid.*, p. 250.

583 *Ibid.*, p. 250.

584 ESPINOSA, *op. cit.*, p. 31.

poder. [...] Que me seja permitido falar abertamente: são, antes, os adversários que parecem negar a onipotência de Deus.<sup>585</sup> [...] Pois esses últimos parecem supor a existência, fora de Deus, de alguma coisa que não depende dele, uma coisa que, ao operar, ele toma como modelo, ou alguma coisa a que ele visa como alvo preciso. Mas isso não significa senão submeter Deus ao destino: não se poderia sustentar nada mais absurdo a respeito de Deus, que é, como mostramos, a causa primeira e única causa livre, tanto da essência quanto da existência de todas as coisas.<sup>586</sup>

A partir disto é que pensamos que devemos entender como as *leis naturais operam* e como elas *obrigam*, o que pode constituir uma distinção ou não. Se entendemos o último termo como uma metáfora do primeiro, não há nenhum um problema em estabelecermos uma simetria dos conceitos, pois, na realidade, o que estaremos criando é uma *redundância*, isto é, um outro *ícone* para um conceito só. Mas se equiparamos o que ocorre pelas leis da física – como os efeitos letais de uma queda de grande altura – ou por força dos axiomas de um sistema – como coloca Espinosa, que *a soma dos três ângulos de um triângulo equivale a dois ângulos retos* – com o sentido estritamente jurídico de obrigação que Hobbes define, teremos um equívoco tanto no sentido de chamarmos pelo mesmo nome coisas distintas quanto por ignorar uma distinção fundamental das teorias moral e política do filósofo.

Mas, voltando à descrição propriamente dita das *leis naturais* hobbesianas, elas começam a se destacar do *direito natural* e da dicotomia *liberdade/necessidade* logo na primeira lei ou lei fundamental, que, em *Leviathan*, é descrita da seguinte forma:

Que todo homem deve esforçar-se pela paz tanto quanto houver esperança em obtê-la e, caso não a consiga, procure e utilize todos os auxílios e vantagens da Guerra. A primeira parte desta regra contém a primeira e Fundamental Lei Natural, isto é, procurar paz e segui-la. A segunda, a suma do Direito Natural, isto é, defendermo-nos por todos os meios que pudermos.<sup>587</sup>

585 *Ibid.*, p. 39-41.

586 *Ibid.*, p. 63. Como já deixamos claro, não estamos afirmando que os dois filósofos concebem *Deus* da mesma forma, mas inegável uma certa semelhança, pois Espinosa afirma que “[a]lém de Deus, não pode existir nenhuma substância” (ESPINOSA, *op. cit.*, p. 29) e Hobbes, que só pode haver um Deus, pois só pode haver um infinito; Espinosa afirma que “Deus é, absolutamente, causa primeira” (*ibid.*, p. 37), e Hobbes, que, “por Deus, é entendido a causa do Mundo” (tradução livre de HOBBS, *op. cit.*, p. 250); Espinosa afirma que “Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir” (ESPINOSA, *op. cit.*, p. 47-8), e Hobbes, que sua *vontade* não é como a dos seres humanos, mas “a Potência pela qual efetua todas as coisas” (tradução livre de HOBBS, *op. cit.*, p. 250); além disto, temos o *regime de necessidade absoluta* e da *plenitude de Deus* – ausência de *faltas* – comum aos dois filósofos, como já vimos. Há, porém, uma relevante diferença entre os dois: Hobbes fala que *por Deus entende-se a causa do Mundo*, enquanto Espinosa diz que *Deus é*, além de afirmar, em sua *Ética*, que explicou “a natureza de Deus e suas propriedades” (ESPINOSA, *op. cit.*, p. 63). Hobbes discordaria plenamente da possibilidade de alguém explicar a *natureza* de Deus.

587 Tradução livre de HOBBS, *op. cit.*, p. 92.

Assim, na primeira *lei da natureza*, como o próprio Hobbes indica, temos uma dupla injunção que determina: 1) procurar a paz; 2) defender-se. Assim, podemos ver que o objetivo da moral hobbesiana é sobreviver em paz, e ele mesmo afirma que: “[p]or MORAIS [*sc.*, em inglês, *manners*, em latim, *mores*], não falo de Decência de comportamento [...], mas daquelas qualidades humanas que dizem respeito à vida comum em paz e unidade”<sup>588</sup>. A segunda parte da *lei* demonstra o aspecto dual do *direito natural*, entendido como *liberdade/necessidade*; enquanto a primeira parte é que contém mais apropriadamente o mandamento moral que, como alertamos, é um tanto *tautológico*, pois, entendendo *paz* como o oposto de *guerra*, se, para fins de explicação simbolizarmos isto como *B*, é como se Hobbes propusesse como solução ao problema *B*:  $\neg B$ , isto é, seu negativo.

A partir daí, Hobbes *deduz* todas as suas outras leis naturais; e assim dizemos, pois, na realidade, o filósofo não faz exatamente um processo dedutivo, como se extraísse proposições de um sistema matemático, mas procede como os *antigos*, expondo, de forma tópica, exemplos daquilo que é razoável considerar que leve à paz. Não falamos isto de forma a reprová-lo, mas apenas para esclarecer como procede. Ele afirma que:

Todos estes *preceitos naturais* são derivados de apenas um único ditado da razão, que nos induz à nossa preservação e segurança. [...] A única regra necessária quando se está em dúvida quanto ao que se pensa fazer está de acordo ou não com o *direito natural* é colocar-se no lugar do outro. [...] Esta regra não é apenas fácil, como é bastante conhecida nestas palavras: *não faça ao outro o que não queres que te façam*.<sup>589</sup>

No entanto, embora possamos considerar este mandamento moral como *derivado* da tautologia *se não queres guerra, então não-guerra*, isto é apenas no sentido de que é razoável considerar que, agindo desta forma, as probabilidades de suscitar conflitos diminuam. De toda forma, enxergamos este preceito como sendo o cerne da moral de Hobbes. O *imperativo de sobrevivência* parece sobrepor-se a este mandamento, como vemos acima, mas isto não implica que Hobbes não tenha uma proposta moral, como muitos alegaram, e esta proposta moral baseia-se na equidade: *colocar-se no lugar do outro e tratá-lo como igual*<sup>590</sup>.

588 *Ibid*, p. 69; em latim, *cf.*, HOBBS, 1841, p. 77. Poderíamos traduzir *manners* ou *mores*, também, por *maneiras, modos, usos, costumes*. Optamos por *morais* em razão do sentido positivo que Hobbes pretende passar: *bons costumes, bons modos, boas condutas*, com o adjetivo *bom* no sentido relativo – daquilo que *leva à paz*. Em MORWOOD & TAYLOR, 2005, p. 367, temos *morals* traduzido por *mores*, de modo que acreditamos que nossa tradução procede.

589 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 53.

590 Como aponta MacPherson, alguns críticos consideraram Hobbes “culpado de haver deduzido o que *deveria ser* daquilo que *é*; culpado porque agora sustenta-se que é logicamente incor-

Esta observação é importante, pois, embora Hobbes afirme que no estado de natureza não há nada que possa ser considerado injusto, é possível que haja *iniquidade*: se alguém trata os outros de uma forma, mas não quer receber o mesmo tratamento, não é uma pessoa que pratica a equidade. Além disto, ele distingue um *ato injusto* de um *homem injusto*: é o primeiro que não pode ocorrer no *estado de natureza*, pois depende da lei<sup>591</sup>; o segundo, porém, é aquele que possui “a disposição ou a aptidão para causar injúrias”<sup>592</sup>.

É claro que podem surgir diversas questões, pois alguém pode argumentar que agiu de tal forma em resposta a uma ação prévia de outrem e todos os outros problemas de interpretação que já vimos. Acreditamos, no entanto, que neste caso, Hobbes refere-se mais a uma intenção – um *afeto* – de ser equitativo ou não e por isto fala que as leis da natureza *obrigam in foro interno*. Não pensamos que ele esteja entrando em contradição e afirmando que o que disse serem *preceitos da razão para atingir a paz* realmente *obrigam*; ele mesmo se corrige e afirma que é apenas um *desejo de vê-las cumpridas*, isto é, conforme interpretamos, um *desejo de equidade*.

---

reto de deduzir *deveria de é*” (MACPHERSON, 1979, p. 25). Deste modo, a teoria de Hobbes não seria moral, mas “puramente providencial” (*ibid.*, p. 25). No entanto, como o próprio cientista político aponta, “a regra de que o dever não pode ser deduzido dos fatos é, ela mesma, questionável” (*ibid.*, p. 25), e “a diferença entre o dever moral e o prudencial se torna insignificante tão logo seja rejeitada a dependência de alguma vontade ou desígnio transcendental” (*ibid.*, p. 97). Neste ponto, concordamos inteiramente com MacPherson. De fato, se para haver *moral* é preciso um *transcendental*, não existe isto na filosofia de Hobbes, pois, como vimos, ele considera isto impossível. Neste sentido, é impossível de derivar um *ser* de um *dever ser* – embora o *dever ser* seja derivado do *Ser*. Mas afirmar que Hobbes é imoral por causa disto é o mesmo que afirmar que: a filosofia de Hobbes prescinde do *Logos*; uma filosofia que prescinda do *Logos* é imoral; logo, a filosofia de Hobbes é imoral. Isto não é nada mais do que um silogismo baseado em uma *petitio principii* ou *petição de princípio*: *uma filosofia moral deve conter um Logos, pois um Logos é imprescindível para uma filosofia moral*; o que é uma falácia lógica. Mas, se *moral* é isto, que assim seja; Hobbes, porém, afirmaria que isto não passa de *absurd speech*. No entanto, da fórmula lógica *se A, então B* ( $A \rightarrow B$ ), podemos deduzir que *se não se quiser B, então não se deve querer A* ( $\neg B \rightarrow \neg A$ ). *Q.E.D.* Para uma filosofia do *Logos*, porém, isto obviamente não pode ser aceito, pois é um *imperativo hipotético*, e não um *imperativo categórico*; e, a partir daí, podemos ver claramente uma diferença entre as filosofias de Kant e Hobbes. Porém, é possível que surja a pergunta: *não seria a máxima “não faça aos outros o que não queres que lhes faça” um imperativo categórico?* Acreditamos que não, pois, embora ela seja uma generalização, esta proposição é: 1) negativa; 2) relativa a cada indivíduo. Em Kant, o mandamento é *aja somente de acordo com a máxima, pela qual seja possível querer, ao mesmo tempo, que esta torne-se uma lei universal*, ou seja, o sujeito precisa *agir* – positivamente –, pensando em um suposto *universal*, e adequar-se a ele; em Hobbes, ao contrário, o sujeito deve *não agir* – uma *restrição* – caso, ao colocar-se no lugar do recipiente da ação, considere esta mesma ação *nociva em relação a si mesmo e não em relação a um universal*.

591 “[A] Injustiça de um Ato (*i.e.*, injúria) pressupõe a pessoa que a sofre, a saber, a pessoa com quem se pactua” (*ibid.*, p. 104). Como a lei deriva de um pacto, como veremos, não há ato *injusto* sem lei ou pacto.

592 *Ibid.*, p. 104.

Se há um *vilão* na filosofia de Hobbes, este é o *soberbo*, como já vimos. Não à toa, ele afirma que faz a analogia do Estado com o monstro bíblico, “tirando esta comparação dos dois últimos versículos do capítulo XLI de Jó, no qual Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, chamou-lhe o Rei dos Soberbos”<sup>593</sup>. Podemos comparar esta crítica de Hobbes à soberba com a censura grega à *hybris*, pois esta representa uma ideia semelhante: o *hybrista* era aquele dado a comportamentos insolentes, afrontosos e licenciosos<sup>594</sup>; e cometer um ato de *hybris*, segundo Fisher, era “um ataque deliberado à *time* (honra) de outrem, isto é, constitui-se numa ação deliberada e gratuita, frequentemente, mas não sempre, violenta, para infligir vergonha e humilhação pública”<sup>595</sup>. Pode não parecer idêntico, mas, como é sabido, Hobbes traduziu a *Retórica* de Aristóteles, o que, entre outras coisas, explica seu conhecimento sobre o assunto; assim, se compararmos como Hobbes descreve a terceira causa dos conflitos – que é a *soberba* e segue o *estado de necessidade* e a *defesa* – com o trecho da tradução da *Retórica* que trata da *hybris*, veremos que ambos os vícios possuem a característica de um *sentimento de superioridade*: ele afirma que, no *estado de natureza* – assim como na vida –, “há alguns que sentem prazer em contemplar sua própria potência nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que a segurança exige”<sup>596</sup> e, assim, travam a guerra por glória e reputação<sup>597</sup>; nos comentários que escreveu sobre a *Retórica*, afirma que a *hybris*, que traduz por *insolência (contumely)*, é “desgraçar outrem para o seu próprio passatempo”<sup>598</sup>; e, na sua tradução, temos:

[A] causa do prazer que sentem aqueles que agem insolentemente, isto é, por causar esta injúria, é conceberem-se mais decididamente superiores: é por isso que os jovens rapazes e os ricos são mais dados às insolências, pois, manifestando-as, sentem-se superiores.<sup>599</sup>

Com isto, podemos ver que tanto a *hybris* como a *soberba* decorrem de um desejo de desigualdade e vontade de obter superioridade de modo que, a partir desta análise, podemos conceber ser a aversão à *hybris* a base da moral hobbesiana, assim como a aversão à *paradiástole* pode ser considerada a base de sua teoria política, como aponta Skinner; em razão disto que pensamos decorrer a

593 Tradução livre de HOBBS, 1999a, p. 221.

594 Cf., MORWOOD & TAYLOR, 2002, p. 326. No original grego, *ὕβριστής*; mas latinizado, como em *σοφιστής*, que, em latim, torna-se *sofista*.

595 Tradução livre de FISHER, 2002, p. 126.

596 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 88.

597 Cf., *ibid.*, p. 88.

598 Tradução livre de HOBBS, 1833, p. 314.

599 Tradução livre de ARISTÓTELES, 1833, p. 110.

ênfase na igualdade que se reflete nas *leis naturais* de Hobbes, as quais não listaremos todas, pois são especificidades deste princípio. O próprio *direito natural* é um reflexo desta igualdade, como podemos ver neste trecho:

Pelo direito natural, *cada um é o seu próprio juiz* quanto a se os meios que utiliza e as ações que pretende tomar são necessários ou não para a preservar sua vida e seus membros. Pois, se fosse contrário à razão que eu fosse meu próprio juiz dos meus perigos, outra pessoa deveria sê-lo. Já que há outra pessoa julgando os assuntos que me concernem, pelos mesmos motivos, que somos iguais por natureza, eu posso julgar o que lhe concerne. É, portanto, um requisito da reta razão, isto é, do direito natural, que eu julgue se sua avaliação do assunto é pertinente à minha preservação ou não.<sup>600</sup>

Como podemos ver, além de uma decorrência da equidade, é uma necessidade decidir, pois, caso se aliene o julgamento – mantendo a equidade –, cada um ficaria julgando a decisão do outro *ad infinitum*, e o mundo – ao menos no que concerne aos humanos – paralisar-se-ia. Quanto às outras *leis naturais*, as únicas que necessitam de uma descrição mais pormenorizada são as duas primeiras, pois são importantes para esclarecer alguns pontos controversos da teoria Hobbesiana, além de serem fundamentais para entendermos o surgimento do *Leviathan*.

### 3.3.3.2

#### ***Pacta sunt servanda***

A primeira *lei natural* trata da cessão de direitos ao *soberano*, de modo que precisa ser esclarecida, pois, da mesma forma que se comumente entende que o direito natural é uma *onipotência absoluta*, esta *lei* é entendida como uma *cessão de todos os direitos*, o que não ocorre – o que há é a *abdicação da soberania*, como podemos ver a seguir:

A primeira das *Leis da Natureza* derivada desta lei natural fundamental é que *o direito de todos os homens a todas as coisas não pode ser mantido; certos direitos precisam ser transferidos ou abandonados*. [...] Qualquer um que, assim, não desista de seu *direito a todas as coisas*, estará agindo contrariamente ao que leva à paz, isto é, contrariamente à *lei natural*.<sup>601</sup>

Em cada Estado, o *Homem* ou a *Assembleia* ao qual o os indivíduos submeteram suas vontades [...] detém a AUTORIDADE SOBERANA [SUMMAM POTESTATEM] ou o PODER SOBERANO [SUMMUM IMPERIUM] ou DOMÍNIO [DOMINIUM]. Esta *Autoridade* [*Potestas*], este *Direito de Comandar* [*Jus imperium*], consiste no fato que cada cidadão transferiu sua força e potência [*potentia*] ao *homem* ou a *assembleia*. Realizar isto – já que ninguém pode literalmente transferir sua força para outrem –, significa simplesmente abdicar de seu direito de resistir.<sup>602</sup>

600 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 28.

601 *Ibid.*, p. 34.

602 *Ibid.*, p. 74.

É preciso reconhecer, portanto, que os cidadãos individuais transferiram o todo de seus *Direitos de guerra e paz* para um *homem* ou *assembleia*. E este direito – que podemos chamar de *Espada da guerra* – pertence ao mesmo *homem* ou *assembleia* que possui a *Espada da justiça*. [...] Ambas espadas [...] são inerentes ao poder soberano, essencialmente e da própria natureza do Estado.<sup>603</sup>

É óbvio que a abdicação da soberania pode implicar em várias restrições, que serão decididas politicamente, de acordo com a forma de governo adotada. Isto, porém, não implica na abdicação de todos os direitos, mas apenas na capacidade de decidir por si só sem levar em conta ninguém mais; e, a princípio, esta abdicação concerne apenas em travar a guerra, embora o que consiste na guerra e o que pode evitá-la e levar a paz, como dito, será decidido politicamente e restringido posteriormente. No entanto, como este tema diz respeito à controvérsia sobre a *soberania* em Hobbes e o porquê dela ser absoluta, trataremos dele no próximo capítulo especificamente.

A segunda lei natural exprime o brocardo latino *pacta sunt servanda*<sup>604</sup>, frequentemente associado a Hobbes, que o próprio não utiliza nestes termos<sup>605</sup>, mas, em suas palavras: “[q]ue os homens cumpram os pactos que fizerem”<sup>606</sup> e devem “manter seus acordos ou guardar a fé”<sup>607</sup>. Ao contrário do que é comumente pensado: primeiro, isto não diz respeito a contratos comerciais apenas, mais quaisquer acordos, compromissos ou combinações que possam ser feitos entre seres humanos; segundo, isto não é um *direito*, mas um *dever* – no sentido metafórico que vimos anteriormente –, o que fica claro em *Elements of Law*, pois Hobbes afirma que: “[c]ada homem é obrigado a manter e cumprir os acordos que fizer”<sup>608</sup>.

Com relação a este último fato, o soberano – em uma democracia, todos unidos em um *corpo político* – pode restringir a validade de qualquer acordo, contrato, combinação, pacto, *etc.*, como fica claro no seguinte trecho: “pertence ao Estado (o que significa: o Soberano) dizer por qual forma todos os contratos entre os Súditos [...] deverão ser feitos e por quais palavras e signos deverão ser consi-

603 *Ibid.*, p. 79.

604 Expressão traduzida normalmente, no mundo jurídico, por “os contratos devem ser cumpridos” (NADER, 2006a, p. 77).

605 Em *De Cive*, sua obra política mais clássica em latim, o mais semelhante que temos é: “*pactis standum esse, sive fidem observandam esse*” (HOBBES, 1839b, p. 181) e “*pactis stare, sive fides servare*” (*ibid.*, p. 182). No *Leviathan* em latim, “*praestanda esse pacta*” (HOBBES, 1841, p. 111).

606 Tradução livre de HOBBES, 1991a, p. 100.

607 Tradução livre de HOBBES, 1998, p. 43.

608 Tradução livre de HOBBES, 1999, p. 88.

derados válidos”<sup>609</sup>. Deste modo, não há nada em Hobbes que determine que qualquer contrato que seja feito deverá ser observado e, caso não cumprido, o soberano deverá cegamente executá-lo. A princípio, os acordos deverão ser mantidos e cumpridos, mas a palavra do soberano sobrepõe-se a este princípio e poderá limitá-lo ou proibir quaisquer ou até todos os acordos entre os súditos, eliminando o direito privado e transformando todo ele em direito administrativo – criando um *Estado totalitário, per definitionem* –, embora acreditemos que isto seja bastante difícil de se executar na prática.

Isto nos leva à questão de ser um *dever* – do ponto de vista das *leis naturais*, é claro, ou seja, das relações de *causa e efeito* – e não um *direito*. Isto significa apenas que, *colocando-se no lugar do outro*, pode-se inferir que é razoável presumir que ninguém gosta que lhe faltem com a palavra ou com os compromissos: seja em uma relação comercial, seja em uma relação social<sup>610</sup>. Inclusive, mesmo em um Estado comunista no qual as relações comerciais fossem extirpadas seria preciso o compromisso de querer mantê-lo. Espinosa, mesmo, afirma que “o desejo que leva o homem que vive sob a condução da razão a unir-se aos outros pela amizade chamo de lealdade”<sup>611</sup>, e “[a]s coisas que geram a concórdia são aquelas que se relacionam à justiça, à equidade e à lealdade”<sup>612</sup>. Acreditamos que estes sejam os princípios basilares da moral hobbesiana.

Hobbes sempre relaciona manter os *acordos* com manter a *fé* e, em *De Cive*, nem utiliza o termo *pacto* e muito menos *contrato*, mas *agreement*<sup>613</sup>, isto é, *acordo*, como viemos traduzindo. Em *Leviathan*, utiliza *covenant*<sup>614</sup>, que pode ter um sentido comercial, mas também religioso e jurídico; neste último caso, no âmbito do direito e das relações internacionais, algo análogo a um *tratado*. Este último sentido, no que concerne a constituição de um Estado, é o que pensamos que devemos observar não apenas em razão de nossas últimas análises, mas por todas as considerações que viemos tratando.

O fato de ser uma obrigação que não se restringe a assuntos comerciais fica claro pelo exemplo que o próprio Hobbes dá em *De Cive*: “pedir um presente de

609 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 174.

610 Como aponta Nader, “[t]anto os negócios jurídicos quanto os planos pessoais tendem a produzir resultados esperados. O princípio que rege os primeiros, até certo ponto orienta os segundos – ‘*Pacta sunt servanda*’ (os acordos devem ser cumpridos)” (NADER, *op. cit.*, p. 510).

611 ESPINOSA, 2007, p. 307.

612 *Ibid.*, p. 355.

613 *Cf.*, HOBBS, 1998, p. 43-47.

614 *Cf.*, HOBBS, 1991a, p. 100-105.

volta<sup>615</sup>; no que tange a manutenção da paz, porém – visto que raramente se travará uma guerra pelo retorno de um presente –, o mais importante do princípio *pacta sunt servanda* é a lealdade às alianças:

[E]m uma condição de Guerra, na qual cada homem é hostil em relação ao outro na falta de um poder comum que os mantenha reverentes, não há ninguém que possa esperar defender-se da destruição, sem ajuda de Confederados, apenas com sua força e esperteza. Assim, como todos esperam a mesma defesa da Confederação que todos os outros, aquele que, portanto, declarar que pensa ser razoável enganar aqueles que o ajudam pode razoavelmente esperar nenhum outro meio de segurança do que poderia ter se contasse apenas com sua Potência. Aquele que, assim, viola o Tratado [*Covenant/Pactum*] e, conseqüentemente, declara que pensa poder ter razão para fazer isto não pode ser recebido em nenhuma Sociedade que se una para a Paz e a Defesa, exceto pelo erro daqueles que o recebem, permitindo que o mesmo permaneça sem que percebam os perigos deste erro.<sup>616</sup>

Deste modo, parece-nos óbvio que Hobbes, ao falar de *pactos* para a instituição de um Estado, está referindo-se mais a algo análogo a um *tratado internacional* do que a um *contrato comercial* ou *social* de uma *empresa*, embora, quando se transponha isto para uma linguagem jurídica, os termos não sejam tão distintos, embora os fins sejam. Isto faz com que a teoria de MacPherson torne-se cada vez mais distante da realidade, tanto pelos aspectos jurídicos quanto pelos morais da teoria hobbesiana. Atribuir esta preocupação a Hobbes, como disse Ribeiro, é um anacronismo, e, para encerrarmos de vez esta questão e também concluirmos os aspectos morais da teoria hobbesiana, vejamos o que o filósofo afirma ser uma das *leis morais*, após propor o *pacta sunt servanda*:

*Que cada homem procure acomodar-se junto aos demais.* [...] Um homem que, por aspereza de natureza, queira reter as coisas que para ele são supérfluas, mas necessárias para os outros, e, em razão da teimosia de suas Paixões, não possa ser corrigido, deve ser afastado ou expulso da sociedade por ser um empecilho para ela. [...] Os que observam esta Lei são chamado de Sociáveis (os Latinos chamavam-nos de *Commodi*); os contrários a ela, *Teimosos, Insociáveis, Perversos, Intratáveis.* [...] A questão sobre quem é o melhor não encontra espaço na condição de mera Natureza, na qual – como vimos – todos os homens são iguais. A desigualdade que agora há foi introduzida pela Lei civil. [...] Portanto, se a natureza fez os homens iguais, esta igualdade precisa ser admitida. E, assim, como a nona Lei Natural, escrevo isto, *que cada homem reconheça o outro como seu Igual por Natureza.* A violação deste Preceito é a *Soberba.* [...] Desta lei, depende outra: *que, ao entrar em condições de Paz, nenhum homem queira reservar para si qualquer Direito que ele não se contente em reservar para todos os demais.* [...] Os que observam esta lei, são chamados de *Modestos*; os que a violam, *Arrogantes.*<sup>617</sup>

615 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 44.

616 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 102. Referências em latim extraídas de HOBBS, 1841, p. 113.

617 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 106-8.

Visto isto, torna-se muito difícil acreditar que Hobbes estivesse propondo um sistema político para *mediar* o *individualismo possessivo*, pois tudo que escreve parece ser contrário a isto – a não ser que fosse o caso de estarmos diante de um típico *double bind*, de modo que poderíamos, de acordo com Bateson, descrever Hobbes como um esquizofrênico. Mas não acreditamos que seja o caso. Também não queremos dizer que Hobbes seja um *comunista* ou um *marxista-leninista*, pois isto também seria um anacronismo; o que pensamos, ao refutarmos a tese de MacPherson e outros que o acompanham, é que Hobbes jamais pensaria ser sensato promover um regime que apenas *recolhesse algumas armas*, mas *continuasse a guerra por outros meios*. Isto seria apenas a criação de uma espécie de *ecossistema artificial*, no qual alguns que não se sobressaíam antes no *estado de mera natureza* pudessem sobressair-se no que passaria a ser um *estado de natureza mediado*.

No entanto, apesar de todas essas considerações, precisamos ver que esta *moral* consiste em preceitos que Hobbes crê que conduzam a paz e, após esta ser instituída, mantenha-a. Tal como falamos, sua teoria cinde-se e, uma coisa é sua *moral*, outra, a sua *política*. Como visto quando refutamos a tese de MacPherson na qual afirma que o sistema político de Hobbes, embora feito para o *capitalismo*, não poderia ser adaptado a ele e, por isto, foi rejeitado pelos próprios *capitalistas*, continuamos a afirmar que seu sistema político poderia ser adaptado para tal, e que esta *moral hobbesiana* é apenas um conjunto de preceitos que ele considera conveniente; como o próprio afirma: “é apenas um desejo. Deixo à sabedoria do Estado fazer o que lhe aprouver”<sup>618</sup>.

Sendo assim, se o Estado, por meio de seu soberano – o que, em uma democracia, seria o corpo inteiro de cidadãos – decidir criar um regime *liberal*, *social-democrata*, *comunista*, *fascista*, *nazista*, *teocrático*, *hippie*, *primitivista* ou qualquer outro que a imaginação permitir, isto não fará que deixe de ser um Estado. A única consideração que Hobbes faz é que, conforme os preceitos que considera conducentes à paz, alguns Estados serão mais duradouros que os outros. Curiosamente, é esta abertura teórica e não o problema da sucessão que faz Hobbes ser criticado por *liberais* como, por exemplo, um dos mais notórios deles, que é Hayek. Para ele, a questão está justamente no *Logos*. É claro que ele não utiliza esta terminologia, mas afirma que:

---

618 HOBBS, 2001, p. 106.

Da [viz., afirmação] de Thomas Hobbes – *nenhuma lei pode ser injusta* – à de Kelsen – *justo é apenas outra palavra para legal ou legítimo* –, os esforços dos positivistas têm se voltado para desacreditar que a concepção de que a justiça é o guia para determinar o que a lei é.<sup>619</sup>

Mas é justamente por causa desta crítica liberal que o conceito de *pacto* torna-se relevante, por mais contraditório que possa parecer. Para sermos mais claros, não é *por causa* da crítica liberal, mas do *Logos*, pois aquela é apenas mais uma vertente da *crítica logocêntrica* à filosofia de Hobbes: Hayek postula a existência de uma ordem natural e espontânea da qual surge a sociedade e que impõe limites ao direito e à política – isto é, nada mais que um *Logos*, conforme o entendemos<sup>620</sup>. Para Hobbes, ao contrário, não há este *Logos*, de modo que acordos, pactos, convenções, contratos – ou qualquer nome que se dê a uma combinação – passam a ser os únicos critérios do justo e do injusto, embora, não da equidade e da iniquidade, como vimos.

Deste modo, o *pacta sunt servanda* é importante tanto moral quanto politicamente, porém, de formas distintas: do ponto de vista moral, além de ser um fator de segurança – como vimos, quando Hobbes trata das alianças no *estado de natureza* –, é derivado da igualdade, pois, caso alguém ache que os compromissos não devam ser cumpridos, ou é alguém bastante peculiar – pois acha que não deve cumprir os compromissos, mas que os outros não devem cumpri-los em relação a ele –, ou é alguém que se acha superior – que não tem compromissos com os outros, mas acha que os outros devem respeitá-los em relação a ele. Do ponto de vista político, no entanto, é apenas um critério de *distinção* – uma *distinção*, no entanto, que, para *valer*, deverá prescindir de qualquer *moral*.

619 Tradução livre de HAYEK, 1998b, p. 48.

620 Hayek, semelhantemente às distinções de Tönnies entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, distingue entre duas ordens respectivamente equivalentes: *cosmos* e *taxis*. No entanto, somente a primeira, equivalente à *Gemeinschaft* (*comunidade*), teria qualidades positivas, pois seria *espontânea*, fruto de uma evolução natural; a segunda, equivalente a *Gesellschaft* (*sociedade*), seria nociva à *liberdade* – no sentido hayekiano –, fruto de um construtivismo. Simetricamente a esta distinção inicial, Hayek distingue entre *nomos* e *thesis*: a primeira seria a *lei* que guiaria uma *ordem espontânea* baseada no *cosmos*, equivalente a um *direito natural*; a segunda seria a *legislação*, fruto de um designio, que seria o que estabeleceria uma *organização* baseada em uma *taxis* (cf., HAYEK, 1998a, p. 35-54). Hayek repudia Hobbes, pois considera-o um dos fundadores da tradição *construtivista*: “[e]sta intencionalista ou pragmática explicação da história encontra sua expressão mais plena na concepção de que a sociedade forma-se por meio de um contrato social, primeiro em Hobbes, depois em Rousseau” (tradução livre de *ibid.*, p. 10). Contra Hobbes, Hayek aponta “uma grande tradição que vai dos antigos gregos e Cícero, passando pela Idade Média, até os liberais clássicos como John Locke, David Hume, Immanuel Kant e os filósofos morais escoceses” (*ibid.*, p. 52). Pensamos que Hayek simplifica e distorce vários aspectos da teoria de Hobbes, mas, mesmo que não o fizesse, não acreditamos que a endossaria por causa da rejeição do *nomos*, isto é, o *Logos*. Para o *liberalismo*, ao invés do que MacPherson aponta, este é o problema: a rejeição por Hobbes da obrigatoriedade natural da propriedade e do cumprimento dos contratos por parte do soberano.

### 3.3.3.3 *Leviathan*

Para vermos como as teorias morais e políticas de Hobbes cindem-se, precisamos compreender a *distinção* fundamental que, dentro de sua teoria, permite existir algo que chamemos de *direito*. Isto, pois, “[n]esta guerra de todos contra todos, há também esta consequência: não há nada que possa ser Injusto. As noções de Certo e Errado não possuem espaço nesta situação. Onde não há Poder comum, não há Lei; onde não há Lei, não há Justiça”<sup>621</sup>.

Na realidade, para que Hobbes não caia em contradição, acreditamos que expôs o problema desta forma para produzir um *efeito retórico*, pois, se ele afirma que *cada um é o juiz de si mesmo*, obviamente existe o justo, o problema é que cada um pensa o *justo* da sua própria forma. Talvez, contudo, a diferença seja mais sutil; o que há no *estado de natureza* são afetos, paixões, sentimentos: alguém sente que seu *direito* foi violado e reage. Como vimos, porém, transpor estes termos para uma situação que – *em abstrato* – seus elementos não se comunicam, é apenas metáfora.

Deste modo, acreditamos que chegamos a um critério mais fundamental para estabelecermos esta distinção que não seja um critério moral: as paixões e os sentimentos de violações no *estado de natureza* são *individuais*; o *direito*, é *comum*. Para Hobbes, só há direito se houver comunidade; em um mundo no qual não há comunicação, só há guerra. O direito hobbesiano é *relacional*: é preciso ao menos duas partes para se estabelecer uma relação; e estas partes precisam comunicar-se<sup>622</sup>. Com isto, as partes podem estabelecer um comum e, a partir daí, teremos um critério para o *justo* e para o *injusto*: “quando um Trato é feito, violá-lo é *Injusto*: e a definição de INJUSTIÇA não é outra, senão *não Cumprir os Tratos*; e tudo aquilo que não é Injusto, é *Justo*”<sup>623</sup>.

Neste momento, podemos parar e pensar se não haveria um *jogo de palavras* nesta definição hobbesiana; de fato, como já deixamos claro e o próprio Hobbes confessa, ele é um *retórico*. A partir de sua *Philosophia Prima*, percebemos que isto é a definição de *justiça* e *injustiça* porque Hobbes definiu assim; ele poderia, da

---

621 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 90.

622 “[F]azer tratos com bestas brutas [*sc.*, animais] é impossível, pois, não entendendo nossa linguagem, não entendem ou não aceitam qualquer translação de direitos” (*ibid.*, p. 97).

623 *Ibid.*, p. 101.

mesma forma, ter afirmado que *justiça é equidade*<sup>624</sup> e definido o que vimos acima como a distinção entre *honestidade* e *desonestidade* ou *lealdade* e *deslealdade*, apenas para citarmos alguns exemplos. No entanto, embora se possa discutir sobre o *uso das palavras* – o que, como vimos da opinião de Espinosa, seria inócuo –, ninguém em sã consciência poderia duvidar que não há uma distinção entre a situação na qual alguém decide sozinho o que é *justo* ou *injusto* – ou qualquer que seja o nome que se queira dar a isto – e a situação na qual comumente chega-se a um critério sobre algo ser justo ou não: por mais que se mude o nome das palavras, a distinção continuará existindo. E acreditamos que o comumente acordado é um critério razoável para se criar algo comum, ao menos em uma democracia, por mais tautológico que possa parecer.

E pensarmos na democracia – mesmo apenas no sentido tal como Hobbes a define – é importante, pois, como Hobbes possui uma *teoria descritiva* além de uma *moral normativa*, um pacto comumente acordado não é a única forma de se estabelecer um Estado. Como ele aponta:

A obtenção do Poder Soberano ocorre de dois modos: um, pela força Natural, como quando um homem obriga seus filhos a submeterem-se e a submeterem seus próprios filhos à sua autoridade, sendo capaz de destruí-los em caso de recusa, ou pela Guerra, quando sujeita seus inimigos à sua vontade, poupando suas vidas sob esta condição; o outro, quando os homens concordam entre si em submeter-se voluntariamente a um Homem ou a uma Assembleia de homens, esperando ser protegidos por ele contra todos os outros. Este último modo pode ser chamada um Estado Político ou um Estado por *Instituição*; o primeiro, um Estado por *Aquisição*.<sup>625</sup>

Alguns esclarecimentos precisam ser feitos. O primeiro é que, mesmo neste *Estado por aquisição*, que chamaremos de *conquista*, também é necessário o *consentimento*, pois Hobbes distingue o *cativo* do *servo*:

O Domínio adquirido por Conquista ou Vitória em guerra é o que alguns autores chamam Despótico, de *Δεσπότης* [*sc.*, *Déspota*], que significa *Senhor* ou *Mestre* [...]. Este Domínio é adquirido pelo Vencedor quando o Vencido, para evitar o presente golpe mortal, seja por palavras expressas ou por sinais suficientes de Vontade, trata que, contanto que sua vida e a liberdade de seu corpo lhe sejam permitidas, o Vencedor poderá fazer uso dele à sua vontade. Após feito este Trato, o Vencido será um SERVO, e não antes: pois a palavra *Servo* [...] não significa o mesmo que *Cativo*, que é mantido na prisão ou amarrado, [...] pois estes homens (comumente chamados de Escravos) não possuem obrigação alguma e podem romper as amarras ou fugir da prisão e matar ou capturar seus Mestres de forma justa [...].<sup>626</sup>

624 Como faz Bodin, no que podemos ver uma diferença entre os dois filósofos: “há uma grande diferença entre o direito e a lei: este não é nada além da equidade, já a lei é comando, pois a lei não é outra coisa senão o comando do soberano, utilizando-se de seu poder” (tradução livre de BODIN, 1629, p. 155).

625 *Ibid.*, p. 121.

626 *Ibid.*, p. 141.

Assim, como aponta Hobbes, “[n]ão é a vitória que dá o direito de Domínio sobre o Vencido, mas seu próprio Consentimento”<sup>627</sup>; e, se isto pode parecer assustador, por outro lado, não podemos deixar de notar que, se pararmos para pensar, Hobbes concede mais *direitos* ao cativo do que ao servo: isto ocorre porque o cativo não abandona o seu *direito natural* e, por isto, permanece em *estado de natureza*, podendo resistir como lhe convir.

Esta observação, acreditamos, possui bastante fundamento para pensarmos o *direito de resistência*, o que será tratado depois, mas, por agora, o que importa é percebermos o papel do *consentimento* como elemento *distintivo* na formação de um Estado, estabelecendo um limite entre o *estado de natureza* e o *estado civil* ou entre o *direito internacional* e o *direito constitucional*, entendido, aqui, como o *direito interno* de um Estado; e este *consentimento* não é qualquer consentimento, mas, como vimos, a *abdicação da soberania*.

Isto nos leva ao segundo ponto a ser esclarecido, que é um aspecto algo *obscuro* na teoria de Hobbes, cuja problemática também será tratada no próximo capítulo, mas que o mencionaremos agora: “os Direitos e Consequências tanto do Domínio *Paterno* quanto do *Despótico* são exatamente os mesmos que os do Soberano por Instituição”<sup>628</sup>; o que, em outras palavras, significa o que já falamos em outras ocasiões: que *a soberania é sempre absoluta*.

Se isto também é assustador, no entanto, não devemos esquecer que, em uma democracia, o soberano é o *corpo inteiro de cidadãos*, isto é, o que se entende por uma *pessoa jurídica*. Deste modo, *a soberania é sempre a mesma*, mas sua *estrutura* pode ser diferente. Em qualquer Estado, Hobbes entende o soberano como sendo uma *pessoa jurídica*:

[C]ada Homem ou Assembleia a quem pertença a Soberania representa duas pessoas ou, como é mais comum dizer, possui duas Competências: uma Natural e outra Política (um Monarca não possui apenas a pessoa do Estado, mas também a de um homem, e uma Assembleia Soberana não apenas a pessoa do Estado, mas também a da Assembleia) [...].<sup>629</sup>

Esta é a grande inovação hobbesiana no que tange a soberania: o soberano é sempre uma *representação*. Em Bodin, seu antecessor, o soberano era visto como uma pessoa natural; na realidade, mais do que isto, pois uma *pessoa natural*, no

---

627 *Ibid.*, p. 141.

628 *Ibid.*, p. 142.

629 *Ibid.*, p. 166. Em *De Cive*, Hobbes afirma que “todo Estado é uma *pessoa civil*” (tradução livre de HOBBS, 1998, p. 73).

âmbito do Direito, também pode ser considerada uma abstração: era uma *pessoa factual*, de carne e osso. Isto o levou a afirmar que, na realidade, só pode haver soberania em uma monarquia:

Mas o ponto principal da República – que é o direito de soberania – não pode existir nem subsistir, falando propriamente, senão na Monarquia, pois apenas um pode ser soberano em um Estado. Se são dois, três ou mais, ninguém é soberano, especialmente, porque ninguém pode dar a lei ou recebê-la de seu companheiro.<sup>630</sup>

Hobbes resolve este problema utilizando o conceito de pessoa jurídica e elaborando uma *teoria da representação*, sendo esta última, no que concerne sua teoria política, a única verdadeira inovação encontrada em *Leviathan*, em comparação com suas outras obras políticas gerais<sup>631</sup>; inovação, entretanto, fundamental para completar seu sistema. Como aponta Skinner:

Hobbes, eventualmente, elaborou uma distintiva e altamente influente abordagem sobre como é possível para um Estado – ou qualquer outra abstração ou coletividade – realizar ações e ter responsabilidade sobre suas consequências. [...] Hobbes dá sua resposta [...] no capítulo XVI do *Leviathan*, intitulado *Of Persons, Authors and Things Personated*. [...] É somente em *Leviathan*, de 1951, que estas questões são devidamente discutidas e uma teoria sobre ações atribuídas [viz., a uma pessoa jurídica] sistematicamente elaborada.<sup>632</sup>

A teoria inicia-se pelo conceito de *pessoa*: “aquele *cujas palavras ou ações são consideradas, ou como suas próprias, ou representando as palavras ou ações de outro homem ou qualquer outra coisa às quais sejam elas atribuídas, seja Verdadeiramente ou por ficção*”<sup>633</sup>. É claro que Hobbes não está descrevendo pessoas no sentido sociológico ou biológico, mas uma *pessoa de direitos*<sup>634</sup>.

630 Tradução livre de BODIN, *op. cit.*, p. 961-2.

631 Schumann afirma que: “[é] bem conhecido que há basicamente três elementos que são únicos em *Leviathan*: o desenvolvimento da noção de uma personalidade jurídica conectada com a ideia de autorização (cap. XVI); a chamada teologia materialista (cap. XXXII-XLV) [...]; e a polêmica contra Belarmino (cap. XLII e XLIV)” (tradução livre de SCHUHMAN, *op. cit.*, p. 14). É claro que todos estes elementos são políticos em última instância, mas falamos que o primeiro é *especificamente concernente à teoria política*, pois é um aspecto bastante técnico que, embora possa repercutir em outras áreas, é elaborado de forma exclusiva dentro da teoria política de Hobbes. Ressaltamos que a novidade, como aponta Schuhmann, é a *conexão da pessoa jurídica com a teoria da representação*, pois, como vimos, a ideia de Estado ou soberano *qua* pessoa jurídica já existia em *De Cive*. Quanto aos outros elementos, em *Leviathan* temos um tratamento extensivo do assunto, mas discordamos que seja inteiramente original, pois podemos encontrar assuntos semelhantes, de forma esparsa, em *De Cive* (*cf.*, HOBBS, 1998, p. 171-247) e *Elements of Law* (*cf.*, HOBBS, 1999, p. 141-162), além dos aspectos da concepção de *Deus* hobbesiana, vistos anteriormente. No que tange Belarmino, de fato, é apenas em *Leviathan* que é citado nominalmente, mas isto não quer dizer que os temas criticados não tenham sido tratados anteriormente.

632 Tradução livre de SKINNER, 2002c. p. 178-80.

633 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p.111.

634 Chamamos *pessoa de direito* aquela que possui *personalidade jurídica*; nas palavras de Caio Mário, a que possui “aptidão genérica para adquirir direitos e contrair deveres” (PEREIRA, 2007, p. 213). Em Orlando Gomes, temos que “*Sujeito de direito* é a pessoa a quem a lei atribui a faculdade ou a obrigação de agir, exercendo poderes ou cumprindo deveres” (GOMES, 2008, p. 128).

Para possibilitar a representação, Hobbes introduzirá, novamente, duas dicotomias. A primeira é entre *pessoa natural* e *pessoa artificial*, isto é, *jurídica*: “[q]uando [viz., as palavras e atos] são consideradas como próprios, chamamo-la de *Pessoa Natural*; e quando consideradas como representando as palavras e atos de outrem, será uma *Pessoa Simulada* ou *Artificial*”<sup>635</sup>. A segunda dicotomia é entre *autor* e *ator*: “quanto às Pessoas Artificiais, algumas têm suas palavras e atos *Pertencentes* aos representados; assim, esta pessoa é o ATOR, e aquele a quem pertence suas palavras e atos é o AUTOR: caso, qual, o Autor age por Autoridade”<sup>636</sup>. É desta forma que Hobbes faz com que as palavras e os atos do soberano sejam atribuídos a todos os seus súditos; situação que também pode ser considerada problemática e inclui-se no rol dos assuntos que serão tratados em nosso último capítulo, quando abordaremos as críticas que dizem respeito à *soberania*, ao *absolutismo* e à *representação*.

O que pretendíamos neste capítulo era esclarecer como Hobbes desenvolve sua teoria política a partir de um sistema que prescinde de um *logos*, enquanto, ao mesmo tempo, procuramos demonstrar que não era um imoral como muitos o acusaram; embora, para alguns, esta moralidade que prescinde de um *transcendental* será sempre motivo de críticas – quanto a isto, nada podemos fazer. Mas Hobbes concebe sua moral baseada na *lealdade*, na *justiça* e – principalmente – na *equidade*, pois é esta última que permite o estabelecimento de uma moral formal – *ninguém pode se considerar superior a outrem* – enquanto que as primeiras são decorrências desta própria equidade – resultando no princípio *pacta sunt servanda*.

Ao mesmo tempo, Hobbes é realista o suficiente para admitir que a moral pode ser, na melhor das hipóteses, pedagógica: para que se vigorem estes ou quaisquer outros valores<sup>637</sup> será preciso instituir o *Leviathan*: “pois Tratos sem a Espada são apenas palavras e não possuem a capacidade de garantir a segurança de nenhum homem”<sup>638</sup>. O *Leviathan*, no que concerne o direito, é uma estrutura que é formada a partir dos conceitos de *pessoa*, *soberania*, *pacto*, *direito*, *obrigação* e *representação*, apresentados neste capítulo, e cujo tratado de instituição reproduzimos agora:

---

635 Tradução livre de HOBBS, *op. cit.*, p. 111.

636 *Ibid.*, p. 112.

637 Pois, como vimos, Hobbes fala que os dele são apenas desejos, deixando que soberano descida quais prevalecerão.

638 *Ibid.*, p. 117.

A única forma de erguer tal Poder Comum, capaz de defender a todos de invasões Estrangeiras e de injúrias que possam ser provocadas, garantindo-lhes que possam, assim, mediante o próprio trabalho e graças aos frutos da Terra, alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda força e poder a um Homem ou a uma Assembleia de homens que possa reduzir as diversas Vontades, enquanto pluralidade de vozes, a uma única Vontade. Isto equivale a dizer: apontar um Homem ou uma Assembleia de homens para portar sua Pessoa, de modo que cada um considere que possui e reconhece-se como Autor de todos os atos que aquele que os representa pratique ou possa praticar quanto a tudo que se referir à Paz e à Segurança Comuns, submetendo, assim, suas Vontades à sua Vontade e seus Julgamentos ao seu Julgamento. Isto é muito mais que o mero Consentimento ou Concórdia; é a União real de todos em uma só e mesma Pessoa por meio de um Pacto de cada homem com cada outro homem, de tal forma que seria como se cada homem dissesse ao outro: *Autorizo e desisto do Direito de Governar a mim mesmo, cedendo-o a este Homem ou a esta Assembleia de homens, com a condição de que desistas também de teu Direito, Autorizando, de igual forma, todas as suas ações.* Feito isto, a Multidão, assim unida em uma só Pessoa, passa a chamar-se ESTADO [*sc.*, COMMON-WEALTH], em latim CIVITAS. Esta é a Geração do grande LEVIATHAN, ou melhor (para falarmos de forma mais reverencial), deste *Deus Mortal*, ao qual devemos, sob o *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. [...] Nisto consiste a essência do Estado, que é, para definimo-la: *Uma Pessoa, cujos atos uma grande Multidão, mediante Pactos recíprocos, fez-se Autora, de modo que possa usar as forças e capacidades de todos, como achar conveniente, na Paz e na Defesa Comuns.* O titular dessa pessoa chama-se SOBERANO e diz-se que possui *Poder Soberano*; todos os outros, seus SÚDITOS.<sup>639</sup>

---

639 *Ibid.*, p. 120-1.