

**LIBERDADE PARA ALÉM DO
ESTADO EM THOMAS HOBBS**



**O REI NÚ EM BUSCA DA
EQUIDADE SOBERANA**

DE CONTI, Rafael Augusto. Liberdade para além do Estado em Thomas Hobbes: o rei nú em busca da equidade soberana (*ou* Do homem à máquina e da máquina ao homem: a liberdade como reino da Ética). São Paulo: rafaeldeconti.com, 2010

Filosofia, Ética e Filosofia Política, Filosofia do Direito, Teoria Geral do Estado

*Direitos Autorais
reservados para
Rafael Augusto De Conti
www.rafaeldeconti.com*

Proibida a alteração de qualquer conteúdo ou forma de apresentação da presente obra, sendo permitidas reproduções parciais, desde que citada a Autoria, sem prejuízo de eventuais indenizações por desrespeitos as normas de direitos autorais.

Permitida a livre distribuição do texto integral, sendo proibida qualquer espécie de comercialização por terceiros.

Foto de Capa: Camila Lima

Em caso de violações de direitos autorais, entrar em contato com rdc@rafaeldeconti.com

SÃO PAULO

2010

Grato pelas contingências da vida, que me permitiram ver a teoria com olhos mais atentos.

Agradeço aos professores Alberto, Maria das Graças e Sérgio Cardoso pelas observações no texto.

*Para meus pais, Mário e Cleyde,
para minha mulher, Aline,
e para Thomas Hobbes
(in memoriam)*

Nota do Autor:

Esta obra foi originalmente apresentada como resultado de pesquisa *strictu sensu* para o Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, no ano de 2010, tendo sido aprovada, para os devidos fins, em banca realizada no dia 23.09.2010. A Introdução que segue reflete a metodologia de construção do texto, abarcando um ensaio crítico-reflexivo sobre a pesquisa no âmbito da Universidade.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

PARTE I. INTRODUÇÃO AO TEMA DA LIBERDADE NA OBRA HOBBSIANA E OS PRESSUPOSTOS PARA A CRIAÇÃO DA VIDA ARTIFICIAL DO ESTADO (LIBERDADE E IGUALDADE)

MECANICISMO E MATERIALISMO (A FÍSICA DA METAFÍSICA E DA POLÍTICA)

CAPÍTULO 1. Da liberdade em geral, vista de uma perspectiva mecanicista e materialista, de sua relação com a necessidade e de seu papel na Natureza e na Política.....	p. 12
1.1. Mecanicismo materialista x Aristotelismo.....	p. 13
1.2. Deus e o homem.....	p. 22
1.3. Suicídio.....	p. 35
1.4. Poder.....	p. 40

NATUREZA HUMANA (A ANTROPOLOGIA/PSICOLOGIA DA POLÍTICA)

CAPÍTULO 2. A liberdade entre os homens.....	p. 45
2.1. A liberdade entre iguais (<i>ou</i> Da Guerra).....	p. 47
2.1.1. Somos vulneráveis, parciais (auto-interessados) e racionais.....	p. 47
2.1.2. A morte do <i>animal político</i> pelo <i>homem que é lobo do homem</i>	p. 55
2.1.3. Buscamos lucro, segurança e reputação.....	p. 60
2.2. A restrição da liberdade (<i>ou</i> Da Paz).....	p. 64
2.2.1. Medo + Esperança.....	p. 64
2.2.2. Os ditames da Razão.....	p. 71

PARTE II. ELEMENTOS NECESSÁRIOS PARA O APROFUNDAMENTO DO TEMA DA LIBERDADE E OS MEIOS PARA A CRIAÇÃO DA VIDA ARTIFICIAL DO ESTADO

**CONTRATUALISMO POLÍTICO E JUSTIÇA
(DIREITO E POLÍTICA)**

CAPÍTULO 3. A vida dos homens como bem supremo.....	p. 80
3.1. A racionalidade do contrato faz lei entre as partes.....	p. 82
3.2. A justiça enquanto cumprimento da lei e equidade.....	p. 96
3.2.1. A justiça em Aristóteles: o foco no homem.....	p. 101
3.2.2. A justiça em Hobbes: o foco no Estado.....	p. 116
3.2.3. Hobbes x Aristóteles.....	p. 122
3.3. <i>Law & Economics</i> : justiça, propriedade e comércio.....	p. 126
3.4. Teoria da representação: da pluralidade dada à unidade construída.	p. 134
3.5. O nascimento do Estado (para a proteção da vida dos homens).....	p. 142

PARTE III. APROFUNDAMENTO DO TEMA DA LIBERDADE E O *MODUS OPERANDI* DA VIDA ARTIFICIAL DO ESTADO

**LIBERDADE, JUSTIÇA E JULGAMENTO
(MORAL, DIREITO E POLÍTICA)**

CAPÍTULO 4. Liberdade e Estado: vida (natural e artificial) e poder.....	p. 152
4.1. Liberdade do homem frente ao Estado: <i>jus & lex</i>	p. 154
4.2. A lógica da soberania: contrato e poder (nunca injusto).....	p. 159
4.3. Liberdade do soberano pelo Estado (segundo Hobbes): julgamento e punição (com a morte e após a morte), tributos, guerra e educação para obediência (com religião) – (<i>ou</i> As vestes do rei educador e lobisomem: da toga à farda, dentre outras).....	p. 163
CONCLUSÃO. Liberdade para além do Estado em Thomas Hobbes: o rei nú em busca da equidade soberana (<i>ou</i> Do homem à máquina e da máquina ao homem: a liberdade como reino da ética).....	p. 186

ÍNDICE ANALÍTICO

A

animal político.....	§133, §134
auto-interesse.....	§115, §121, §131, §132, §135-§136
auto-interesse e reciprocidade.....	§186, §187
autoria.....	§274
autoridade.....	§266, §267
autoridade, exercício da.....	§269-§274, §305, §306, §311, citação 466

B

Behemoth.....	vide guerra civil
Bíblia.....	§330, citação 172, vide Escrituras
biopolítica.....	§139

C

cálculo.....	§164, §165
causalidade.....	§54, §55, §165
causas aristotélicas.....	§40
cidadão.....	§297
ciência.....	§65
citações.....	citações 27 e 30
comentadores de Hobbes.....	§7-§10
competição.....	§141
<i>conatus</i>	citação 84
conexão antropologia(psicologia)-física.....	§116-§126, §207, §297
conexão antropologia(psicologia)-política.....	§179,
conexão física-política.....	§72-§79, §163
conexão teologia-política.....	vide teologia política
confiança de si.....	§159

contrato.....	§185, §201
contrato, auto-interesse e reciprocidade.....	§186, §187
contrato, meios e finalidade.....	vide fins e meios
contrato, objeto e exigibilidade.....	§188, §199
contrato e justiça.....	vide justiça e contrato
contrato e medo.....	§200
contrato e pacto.....	§190-§195, citação 276
contrato e pacto social.....	§193, §194, §200, §202, §267, §287
contrato e razão.....	§186-§188, §193, §305
contrato e tempo.....	§190-§195
contrato social.....	§291, vide pacto social
contrato e vontade.....	vide vontade e contrato
convenção.....	vide contrato e pacto
coragem.....	§161, §162
corpo.....	§32-§36, §41, §42
corpo político.....	vide Estado
<i>Corpus Juris Civilis</i>	§205, citação 285
crença.....	§159-§161

D

debate de ideias.....	§121, citação 121
decisão.....	vide julgamento, outorga de; soberania e julgamento
deliberação.....	§67-§69, §188
Deus.....	§58, §59
Deus e Sua vontade.....	§60, §62, §70
desconfiança.....	§142
desespero.....	§159
direito aos meios.....	vide fins e meios
Direito Comum e Estatutário.....	citação 192
Direito e vida.....	citação 384
direito e vida.....	vide vida e direito, vida e razão
direito natural.....	citação 192, vide direito de natureza
direito de natureza.....	§176, §180, vide liberdade e direito de natureza; soberania e direito de natureza

E

educação.....	vide obediência e educação
egoísmo.....	vide auto-interesse
equidade.....	vide justiça hobbesiana e equidade; soberania e justiça
escassez.....	§115, §119, citação 114
Escolástica.....	§341, vide justiça na Escolástica; justiça hobbesiana e Escolástica
Escrituras.....	§60, §61
Escrituras e antropologia.....	§175
Escrituras e obediência.....	vide obediência e Escrituras
Escrituras, finalidade.....	§340
esperança.....	§157, §163, §190
esperança e medo.....	vide medo e esperança
estado natural.....	§280
estado natural e soberania.....	vide soberania e liberdade
estado natural e guerra externa.....	§325, §326, vide guerra externa
estado natural x estado civil.....	§281
Estado e obediência.....	vide obediência e Estado
Estado e tributação.....	§327
Estado, pressupostos.....	§287
Estado, corpo político.....	§179, §297
Estado, metáforas.....	citação 415
Estado, nascimento do.....	§180, §284, §290
Estado, vontade do.....	§350
ética.....	vide soberania e ética

F

felicidade.....	§121, citação 123
Filosofia Civil.....	§178
fins e meios.....	§189, §319

G

glória.....	§121, §135, §143
guerra.....	§110, §111, §145
guerra civil.....	§149-§152, §329-§332
guerra, consequências da.....	§167
guerra dos Trinta Anos.....	citação 508
guerra e cálculo.....	§122-§124, §142
guerra e experiência (mental).....	§166
guerra e experiência (histórica).....	§125
guerra externa.....	§322, §325-§327
guerra e física.....	§117
guerra e liberdade.....	vide liberdade e guerra
guerra e natureza humana.....	§141-§144
guerra e paixões.....	§282
guerra e punição.....	vide soberania e punição

H

historicismo.....	citação 224
Hobbes x Aristóteles.....	§43, §44, §137, §138, §243-§250

I

igualdade.....	§114, §237, citação 475
inércia.....	§29, §30, §49-§52
interpretações de Hobbes.....	§32-§34

J

juízo e soberania.....	vide soberania e julgamento
juízo, outorga de.....	§267, §271
justa suspeita.....	§192, citação 259
justiça aristotélica, ato de injustiça.....	§229
justiça aristotélica, equidade e lei.....	§217-§219, §249, citação 320
justiça aristotélica, erro.....	§228
justiça aristotélica, distributiva e reparadora..	§220-§222

justiça aristotélica, hábito, inclinação.....	§209, §231
justiça aristotélica, homem justo.....	§218, §231
justiça aristotélica, juiz, magistrado.....	§222, §313
justiça aristotélica, justiça política.....	§225
justiça aristotélica, mediania.....	§222
justiça aristotélica, parte da virtude.....	§213-§215
justiça aristotélica, proporção e igualdade.....	vide justiça aristotélica, mediania
justiça aristotélica, reciprocidade.....	§223
justiça aristotélica, responsabilidade, punir....	§227
justiça aristotélica, virtude plena, excelência.	§ 211, §212
justiça aristotélica, vontade, voluntariedade...	§221-§226, §227-§229
justiça (hobbesiana), sentimento de.....	§162
justiça hobbesiana, das ações e dos homens..	§233
justiça hobbesiana distributiva e comutativa..	§235-§237
justiça hobbesiana e absurdo.....	§240
justiça hobbesiana e contrato.....	§197, §198, §202, §203
justiça hobbesiana e dano.....	§241
justiça hobbesiana e dar a cada um o que é seu.....	§205, §206
justiça e educação.....	§336
justiça hobbesiana e equidade.....	§207, §236, §237, §247, §248, §252, §313, §314, citações 292, 370
justiça hobbesiana e eficácia.....	§248
justiça hobbesiana e Escolástica.....	§240
justiça hobbesiana e ignorância.....	§239
justiça hobbesiana e pacto social.....	vide pacto social e justiça
justiça hobbesiana e pena.....	vide soberania e punição
justiça hobbesiana e poder.....	vide poder e justiça
justiça hobbesiana e propriedade.....	vide propriedade e justiça
justiça hobbesiana e razão.....	§239, §296
justiça hobbesiana e soberania.....	vide soberania e justiça
justiça hobbesiana e terceiros.....	§241
justiça hobbesiana e vida.....	§202
justiça hobbesiana e virtude.....	§233
justiça hobbesiana, homem justo.....	§233
justiça hobbesiana, origem e eficácia.....	§202, §204, §232

justiça hobbesiana x aristotélica, homem justo.....	§244
justiça hobbesiana x aristotélica, eficácia da justiça.....	§245
justiça hobbesiana x aristotélica, equidade e lei.....	§250
justiça na Escolástica.....	§205, citação 286
justiça tomista.....	vide justiça na Escolástica

L

<i>Law & Economics</i>	§255, citação 373
lei.....	§170
lei civil e soberania.....	vide soberania e lei civil
lei de natureza/racional/divina.....	§169, §172, citação 209, §175
lei de natureza e paz.....	§177
lei de natureza e lei civil.....	§170, §171, §238, §253
lei e equidade.....	vide justiça hobbesiana, equidade
lei e liberdade.....	vide liberdade e lei
lei e medo.....	vide medo e lei
lei e poder.....	§295, §296
lei, espécies de.....	citação 192
lei natural e soberania.....	vide soberania e lei natural
liberdade, definição hobbesiana.....	§51, §52
liberdade do cidadão/súdito.....	§294, §302
liberdade do cidadão/súdito e soberania.....	§298
liberdade do cidadão/súdito, tempo e local.....	§295
liberdade do soberano.....	vide soberania e liberdade
liberdade e direito de natureza.....	§301
liberdade e guerra.....	§299
liberdade e lei.....	§295
liberdade e lei civil.....	§101
liberdade e medo.....	vide medo e liberdade
liberdade e morte.....	vide morte e liberdade
liberdade e necessidade.....	vide necessidade e liberdade
liberdade e vida.....	§301, §305

liberdade e <i>praxis</i>	§293
liberdade e poder.....	§102
liberdade e soberania.....	vide soberania e liberdade
liberdade negativa.....	vide liberdade do cidadão/súdito
liberdade para os escolásticos.....	§62, §63

M

medo além da morte.....	§148
medo da morte.....	§146
medo e contrato.....	vide contrato e medo
medo e esperança.....	§157, §158, §163, §168, §194
medo e guerra civil.....	vide guerra civil
medo e lei.....	§296, §297
medo e liberdade.....	§293, §297
medo e movimento.....	§155
medo e política.....	§156
medo e razão.....	vide paixões e razão
medo e soberania.....	vide soberania e medo
medo e sociedade civil.....	§153
meios e fins.....	vide fins e meios
metafísica e política.....	vide natureza e política
metodologia.....	§11-§25
morte.....	§88
morte e liberdade.....	§305
movimento e sensação.....	§47-§50

N

Natureza e Política.....	vide conexão física-política
necessidade e liberdade.....	§56, §62, §63, §80-§85, §293

O

obediência e educação.....	§333-§337, §353
obediência e Escrituras.....	§329-§332, §337, §341
obediência e Estado.....	§303, §328, §302

obediência e razão.....	§167
obediência e vida.....	§305

P

pacto.....	vide contrato e pacto
pacto social.....	vide contrato e pacto social
pacto social e justiça.....	§267
pacto social e perenidade.....	§287
pacto social e soberania.....	§311
paixões.....	§158
paixões e guerra.....	§282
paixões e razão.....	§282, §296
paz.....	§110, §111, §177
paz e lei de natureza.....	vide lei de natureza e paz
paz e religião.....	§341
paz e verdade.....	§335
paz, Tratado de Westfalia.....	citações 508, 538
pessoa artificial.....	vide pessoa ficta
pessoa ficta.....	§263, §264
pessoa ficta, origem da.....	§268
pessoa jurídica.....	vide pessoa ficta
pessoa, origem da palavra.....	citação 396
pessoa natural.....	§263, §264
poder, aquisição de.....	§105, §106
poder, desejo de.....	§258
poder dos meios.....	§104 e citação 103
poder e justiça.....	§204, §238, §303
poder e liberdade.....	vide liberdade e poder
poder e relatividade.....	§107-§109
poder e soberania.....	vide soberania e poder
Política, importância.....	§178, vide Filosofia Civil
Política, finalidade.....	§179, vide Filosofia Civil
propriedade.....	§183
propriedade e escassez.....	§259, §260, §262
propriedade e bens.....	§258

propriedade e comércio.....	§258-§261
propriedade e justiça.....	§202, §205, §252
propriedade e mercantilismo.....	§261, citação 395
propriedade e trabalho.....	§258
propriedade e troca.....	§ 256, §262
propriedade, extinção da.....	§254
propriedade, origem da.....	§251, §253, §255

R

razão e contrato.....	vide contrato e razão
razão e justiça.....	vide justiça e razão
razão e obediência.....	vide obediência e razão
razão e paixões.....	vide paixões e razão
razão e vida.....	vide vida e direito, vida e razão
razão e soberania.....	vide soberania e razão
reciprocidade.....	vide resignação e reciprocidade; contrato, auto-interesse e reciprocidade
religião e soberania.....	§337, §341, §345; vide obediência, educação para; Escrituras; paz e religião
religião, função.....	Vide soberania e religião
representação.....	vide os temas relacionados a pessoa e contrato
representação, cadeia de.....	§278
responsabilidade.....	§71, §72
resignação (de direito).....	§181
resignação e reciprocidade.....	§184-§185
resignação, espécies.....	§182
resignação e vida.....	§186

S

secularização.....	vide teologia política
sensação e movimento.....	§47-§50
soberania, conexão plano interno e externo...	§261, §317, citação 511
soberania, direito do soberano.....	§310, §336
soberania e direito de natureza.....	vide soberania e liberdade

soberania e ética.....	§354
soberania e julgamento.....	§318-§320, §352-§354
soberania e justiça.....	§267, §303, §307, §308, §312-§314, §468, §350, §354
soberania e lei civil.....	vide soberania e justiça
soberania e lei natural.....	nota 204
soberania e liberdade.....	§304, §307-309, citação 465
soberania e liberdade dos cidadãos/súditos....	vide liberdade do cidadão/súdito e soberania
soberania e medo.....	§161
soberania e pacto.....	§311
soberania e poder.....	§303, §304, §309
soberania e propriedade.....	§254
soberania e punição.....	§298, §311, §315-§317, §321, §352, §353
soberania e razão.....	§349, §352, §353
soberania e religião.....	§343, §346, §348
soberania e representação.....	§267, §279, §285
soberania e tributação.....	§322, §323
soberania, exercício da.....	vide autoridade, exercício da
substância.....	§35, §37, §38

T

tempo.....	§64, §65
tempo e contrato.....	vide contrato e tempo
teologia política.....	§72-§79, §101
teoria da agência.....	citação 397
tributação.....	vide soberania e tributação

U

unidade.....	§268, §286
universo.....	§29, §33, §47
Universidade.....	§337

V

vida.....	§128, §293, §300
vida, artificial.....	§293, §300, §320, vide Estado
vida e contrato.....	§293, §300, §301, citações 251, 252
vida e direito.....	§173
vida e justiça.....	vide justiça e vida
vida e liberdade.....	vide liberdade e vida
vida e obediência.....	§305
vida e razão.....	§174, §300
vida e resignação.....	vide resignação e vida
vontade, circularidade da.....	vide autoridade, exercício da
vontade de Deus.....	§60, §62, §70
vontade do Estado.....	vide Estado, vontade do
vontade dos homens.....	§66-§70, §97
vontade do soberano.....	§313
vulnerabilidade.....	§115

Índice de autores citados.....	p. 192
Bibliografia.....	p. 194
Outros Textos e Projetos.....	p. 206

*

* *

INTRODUÇÃO

§1 Liberdade enquanto ausência de impedimento; é com esta noção de Thomas Hobbes – oriunda da física galilaica (segundo a qual o universo é composto de corpos e movimento) e essencial na compreensão das concepções hobbesianas do homem (apaixonado, vulnerável e calculista), do Estado Deus e do soberano (metade lobo e metade homem) – que o título deste trabalho começa a ganhar sentido.

§2 No texto que segue, verificaremos que, para o filósofo inglês, a ausência de impedimentos, quando vista no mundo da Política (mundo cujo artífice é o homem), residirá no irresistível poder do soberano representante do Estado – este Leviatã, máquina criada pelos homens, naturalmente belicosos, em busca da paz; Leviatã acerca do qual também se pode dizer que é bicho feito, por nós, à nossa imagem e semelhança, e cujo domador é homem feito Deus. A liberdade do soberano é a que está para além do impedimento mecânico do corpo político (ao qual os cidadãos/súditos devem se sujeitar); esta é a liberdade para além do Estado.

§3 À liberdade e poder, somaremos, então, a aplicação da justiça – instrumentalizada por Hobbes, em seu sentido estrito, na lei civil que ordena, ao mesmo tempo que persiste, em seu aspecto amplo e atemporal, enquanto equidade; e desta mistura entre liberdade, poder e justiça torna-se possível construir a paz, fim último do Estado Deus e dever do rei, que tudo pode fazer em sua busca, inclusive preferindo a vida artificial do Leviatã à natural dos homens, se isto concluir ser o melhor, de acordo com seu julgamento, a se fazer.

§4 Tamanho poder, acima do Estado, sem qualquer impedimento, é o que torna o rei livre, o qual, quando despido de suas vestes funcionais (da toga à farda, dentre outras) revela-se homem (também egoísta, auto-interessado) que está condenado, pela mecânica do pacto social, a ser livre das normas da vida

civil, as quais ele mesmo cria, suspende e extingue; por isto, qual bicho do mato sem roupa, o rei, que é magistrado e general, depara-se com a ética (ou consigo mesmo nú defronte a um espelho) quando, em vista dos fins para os quais seu poder foi instituído, de todos os meios pode se utilizar. O rei que mata (e condena até após a morte), fazendo a guerra externa em busca da paz interna e educando seus cidadãos/súditos para a obediência plena, ao decidir como e quando fazer tudo isto, nunca pode ser punido (pelos homens), sequer pode cometer injustiça, nos termos da lei. Deste rei secular hobbesiano, que nada tem a temer, é de quem mais se espera a ética do dever racional, já que a ele nenhum mortal pode obrigar¹.

§5 Mas estes são apenas esboços de um desenho cujo significado completo só se revela para aquele que terminar de ler este trabalho, de modo que reconstrua, por si próprio, como fiz, as etapas do pensamento hobbesiano que são necessárias para compreender a formação do Estado e seu funcionamento, compreensões que, ressalte-se, estão intimamente conectadas com a idéia da liberdade do rei nú em busca da equidade soberana.

§6 Certamente, um pensador que se esforçou por apreender a liberdade, de modo sempre único, mas em suas várias perspectivas possíveis (na Física, na Antropologia, na Teologia, no Direito, na Política e na Ética), foi Thomas Hobbes, cuja riqueza e vigor do pensamento continua a gerar as mais divergentes interpretações, nestas se explicitando e se renovando para além de seu próprio tempo – como é da essência dos clássicos.

§7 Para Greenleaf há três tipos principais de interpretação da obra hobbesiana, as quais ele denomina de “o caso tradicional”, “o caso da lei natural”

¹ Além da filosofia de Hobbes, para perceber que o soberano é o único indivíduo que pode se ver, sob certa perspectiva, livre das normas estatais, não precisamos nos recorrer sequer a uma situação extrema, como, por exemplo, o Holocausto, pois um governo de homens (no sentido lato do termo), e não de leis, é o que a experiência cotidiana nos revela quando do trato com quem é agente do poder do Estado. Contemporaneamente, o magistrado (em muitos países nos quais não é eleito pelo povo, mas oriundo de concurso público) é a pessoa que decidirá pela inconstitucionalidade (e conseqüente inaplicabilidade) de uma norma criada pelos representantes eleitos pelos cidadãos. Independentemente da disputa acerca da prevalência entre os poderes instituídos (neste caso, do Judiciário ou do Legislativo), o que há de se atentar é que quem profere a última palavra, para a aplicação ou não de uma norma, é um homem, o qual, como todos, decide de acordo com uma determinada moral, seja esta consequencialista, como a de Benjamin Constant, seja esta arquetizada aos moldes do imperativo categórico kantiano. A liberdade de quem possui o poder de decidir é, por excelência, o reino da ética.

e “o caso individualista”, estando inserido, respectivamente, por exemplo, em cada um deles: (i) Spinoza, Leibniz, Diderot, d'Holbach, Hoffding, Peters, Goldsmith, Robertson e Brandt²; (ii) Taylor, Warrender, Montmorency e Hood³; e (iii) Strauss, Oakeshott, Watkins e Glover⁴. A diferença de cada uma das interpretações é considerável, pois, por exemplo, enquanto o caso tradicional defende um naturalismo-científico ferrenho e uma ética fraca, prudencial, o caso da lei natural, segundo Greenleaf, não se preocupa com toda a ciência moderna que está embutida na obra de Hobbes, mas, apenas, com a idéia de uma ética forte, ditada por leis divinas.

§8 Já em Richard Tuck, a classificação das interpretações da obra hobbesiana foi dividida em “Hobbes como teórico do Direito Natural Moderno”, “Hobbes como demônio da modernidade”, “Hobbes como cientista social”, e “Hobbes como moralista”, estando inserido, respectivamente, por exemplo, em cada um deles: (i) Pufendorf, Barbeyrac, Hume, Bentham, James Mill, Molesworth, Robertson, Tönnies, Brandt⁵; (ii) Strauss e Macpherson⁶; (iii) Peters, Watkins e Gauthier⁷; e (iv) Taylor, Warrender e Oakeshott⁸.

§9 E Martinich, ao comentar sobre as interpretações de Strauss (e seu forte individualismo)⁹, Warrender e Taylor (e a imperatividade da lei de natureza)¹⁰, Watkins (e sua noção de que um sistema moral em Hobbes só pode existir quando há soberania)¹¹, Oakeshott (e sua ênfase no mecanicismo)¹², Macpherson (e sua interpretação marxista do indivíduo hobbesiano como burguês)¹³, Keith Thomas (e sua crítica a visão da propriedade em

²GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação, p. 50-53;

³GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação, p. 54-58;

⁴GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação, p. 59-64;

⁵TUCK, Richard. Hobbes, p. 115-124;

⁶TUCK, Richard. Hobbes, p. 124-128;

⁷TUCK, Richard. Hobbes, p. 128-134;

⁸TUCK, Richard. Hobbes, p. 135-139;

⁹MARTINICH, A. P. Hobbes, p. 209;

¹⁰MARTINICH, A. P. Hobbes, p. 210;

¹¹MARTINICH, A. P. Hobbes, p. 210-211;

¹²MARTINICH, A. P. Hobbes, p. 212;

¹³MARTINICH, A. P. Hobbes, p. 212-213;

Macpherson)¹⁴ ¹⁵, Gauthier, Hampton e Kavka (todos com reflexões a partir do uso da teoria dos jogos, e, especifica e respectivamente, com interpretações peculiares acerca da transferência de direito e autorização¹⁶, da impropriedade do contrato social hobbesiano¹⁷ e da predominância - e não totalidade - do egoísmo em Hobbes¹⁸), Darwall (e seu internalismo relativizador e destruidor de uma ética deontológica), Deigh (e a imperatividade da lei natural, com seu debate acerca dos meios e dos fins relativamente a dedução de tal lei)¹⁹, novamente Kavka (e sua noção de que as leis naturais contém mecanismos condicionais)²⁰, Skinner (e a questão da identidade e não identidade entre soberania e Estado)²¹, Tuck (e suas questões de uma possível tolerância religiosa e ceticismo em Hobbes)²² e Lloyd (e sua interpretação dos interesses pós vida das pessoas ordinárias como elemento importante para a obediência ao soberano)²³, preferiu (Martinich), apenas, dividir temporalmente as linhas de interpretação, como pré e pós 1975, a partir do século XX, subdividindo, no segundo caso, as interpretações pelos temas em que os debates mais se inserem (Filosofia Política, Filosofia Moral, Soberania e Estado, Ceticismo e Tolerância, e Religião).

§10 Ademais, podemos dizer – trabalhando de modo muito incipiente (pois que não é nosso objetivo) o conselho de Greenleaf²⁴ (de ser útil saber sobre padrões de interpretação da obra de Hobbes em outras línguas além da inglesa) – que, em língua portuguesa e, especificamente, no caso do Brasil, tem-se Isabel Limongi (e sua interpretação prudencial da ética em Hobbes)²⁵ e Janine Ribeiro (e sua prudência quanto à interpretação prudencial)²⁶.

¹⁴MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 213;

¹⁵ Contra Macpherson e sua demasiada importância para a concepção de que o homem busca, naturalmente, ganho, vide, também, crítica de JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. Cap. I – O gêmeo do medo. p. 24-26;

¹⁶MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 213-214;

¹⁷MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 214-216;

¹⁸MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 218-221;

¹⁹MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 221-224;

²⁰MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 224;

²¹MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 225-229;

²²MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 229-232;

²³MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 232-235;

²⁴GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. p. 50, Nota de rodapé n. 3;

²⁵LIMONGI, Isabel. Hobbes. p. 38-46

²⁶HOBBS. Do Cidadão. Nota 10 de JANINE RIBEIRO no Cap. III. p. 365

§11 Vê-se, por este prévio mapeamento das interpretações de Hobbes, que é impossível considerar uma delas como correta, ou errada, devido a sua extrema diversidade (de áreas de pesquisa, de contextos sociais e de ângulos a partir dos quais pensaram os comentadores mencionados). Isto é o que, para a definição do método de desenvolvimento desta pesquisa, consideramos como sendo a primeira evidência metodológica.

§12 À evidência de que há interpretações possíveis, e não interpretações corretas da obra de Hobbes, somou-se a perspectiva pedagógica segundo a qual o desenvolvimento intelectual requer não apenas a identificação do debate ao redor do objeto de estudo, mas, também, um posicionamento no debate. Esta é, neste sentido, a segunda evidência metodológica, a partir da qual várias camadas de texto foram impressas neste trabalho, de modo logicamente sequencial.

§13 Como primeiro movimento de pesquisa, realizou-se uma análise direta da obra hobbesiana na maior amplitude possível, passando pela Física, pela Antropologia, pelo Direito, pela Ética e pela Política, análise que se concretizou na primeira camada de texto. Nesta etapa, buscou-se trazer à tona o bloco estrutural do pensamento hobbesiano; das principais obras que foram utilizadas, Elementos da Lei Natural e Política, Do Cidadão, Leviatã, Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, Questions concerning Liberty, Necessity and Chance e Behemoth – ou o longo Parlamento²⁷, a impressão que restou foi a de que, na obra de Hobbes, mais do que encontrarmos grandes desenvolvimentos ao longo de seus livros (desenvolvimentos que são muitos), encontramos, também, um núcleo, extremamente sólido, um sistema, uma estrutura, que em cada livro continua sendo a mesma, apenas sendo apresentada de modos diferentes²⁸, e para

²⁷ Do total das 559 citações deste trabalho, 318 (ou, aproximadamente, 57%) correspondem a referências a obra hobbesiana; especificamente: 213 do Leviatã, 58 do Do Cidadão, 21 do Elementos da Lei Natural e Política, 19 do Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, 5 do Questions concerning Liberty, Necessity and Chance e 2 do Behemoth – ou o longo Parlamento; por estes números é possível, então, verificar a área de abrangência da obra de Hobbes sobre a qual me debrucei para realizar o presente trabalho, o qual é composto, aproximadamente, de uma boa dose de 66,9% de Leviatã, 18,2% de Do Cidadão, 6,6% de Elementos da Lei Natural e Política, 5,9% de Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, 1,5% de Questions concerning Liberty, Necessity and Chance e uma pitada de 0,6% de Behemoth – ou o longo Parlamento;

²⁸ Para JANINE RIBEIRO, o Do Cidadão, originalmente escrito em latim (a língua por excelência da filosofia da época), atinge um público especializado e europeu, enquanto o Leviatã, originalmente escrito em inglês, atinge um público mais localizado geograficamente e menos erudito – vide Apresentação Do Cidadão, p. XXX-XXXIV; No entanto, no Leviatã encontra-se a versão mais acabada, mais completa, da

públicos específicos²⁹. Antes de se buscar o que mudou de uma obra para outra, buscou-se identificar o que permaneceu o mesmo.

§14 Como segundo movimento, aumentou-se a lente de observação sobre o texto hobbesiano por meio da focalização da questão da liberdade. Para tanto, foi construída uma nova camada de texto sobre a anterior, revendo esta em um processo que ao mesmo tempo a alterou – o que não significa que a primeira camada sumiu, pois esta persiste enquanto base para todas as outras.

§15 Uma vez feita a compreensão direta do texto de Hobbes, evitando-se as impurezas de leituras secundárias, como terceiro e último movimento metodológico (a camada final de texto) foram acrescentados aqueles estudiosos da obra de Hobbes, bem como estudiosos de temas relacionados a sua obra, que melhor se enquadraram para corroborar, enquanto argumento de autoridade, o posicionamento, acerca da filosofia hobbesiana, que foi adotado como resultado dos movimentos anteriores³⁰; sendo certo, também, que em alguns momentos, mais do que funcionarem como argumento de autoridade, tais estudiosos (alguns mais, outros menos), serviram para indicar caminhos possíveis, ajudando-me a constatar (nietzschiana e hobbesianamente) que, em filosofia, assim como na vida³¹, o homem nunca pode ser um covarde intelectualmente; e se desobedecer, como Hobbes nos ensinou, traz a ruína, o modo de dar golpes de martelo passa a ser a retórica (o poder de persuasão).

filosofia política de Hobbes;

²⁹ Partiu-se do princípio de que, em uma análise, é importante levar em consideração não apenas sobre o que o autor fala, mas, também, para quem ele fala; princípio que, por exemplo, aliado a outros fatores, os quais serão apresentados oportunamente, justifica a importância das Escrituras na obra de Hobbes.

³⁰ Das 559 citações deste trabalho, 241 (ou, aproximadamente, 43%) correspondem (i) a referências a obras de estudiosos de Hobbes e (ii) de estudiosos de temas relacionados a sua obra; no primeiro grupo, MARTINICH (com 36 citações) e JANINE RIBEIRO (com 30) foram os mais citados, ao lado de AGAMBEM, BOBBIO, FRIEDRICH, GREENLEAF, HERB, LEIBNIZ, LEIJENHORST, LIMONGI, MALHERBE, ROSCOE POUND, SKINNER, SCHMITT, TUCK, LAFER, VILLAS BÔAS, dentre outros; no segundo grupo, encontram-se juristas, como COKE e PONTES DE MIRANDA, e cientistas, como GALILEU e NEWTON, com seus comentadores KOYRÉ, MARICONDA e POPPER; neste segundo grupo, também houve um especial destaque para ARISTÓTELES, por ser aquele quem Hobbes declaradamente combate – relativamente a ARISTÓTELES, foram 32 citações de sua obra, sendo 22 da Ética a Nicômaco, 6 da Metafísica, 4 da Política e 1 da Retórica, observando-se que os comentadores do peripatético utilizados são os seguintes: DRISCOLL, FERRAZ JUNIOR, HURSTHOUSE, MEYER, MORRAL, REALE, YOUNG e VILLEY;

³¹ Como advogado, lido com o conflito, o poder e a liberdade diariamente; esta minha profissão que me permite ver a teoria com olhos mais atentos, e que, junto com as pesquisas que realizo em Filosofia, constitui a dupla perspectiva que escolhi para analisar e lidar com o mundo: o Direito e a Filosofia;

§16 Por fim, adicionalmente, também como questão metodológica para a elaboração deste trabalho, tentei compreender como que a estrutura universitária lida com a produção do conhecimento dentro de sua “jurisdição”; Qual é o equilíbrio entre uma conclusão-reflexivo-crítica e a análise expositiva de fontes que deve existir? Qual a possibilidade de, no âmbito da Universidade, se utilizar do que Kant chamava de uso público da razão? Qual a mediania, no sentido que esta palavra possui no vocabulário aristotélico³², entre um aluno ser orientado e este se orientar pelo próprio pensamento?

§17 A finalidade da pesquisa acadêmica é engendrar o processo formador daquele que a ela se dedica, bem como, engendrar a geração e disseminação de conhecimento produzido no âmbito da Universidade, a qual, por ser um centro de poder, possui, até certo ponto, a possibilidade de direcionar a pesquisa (veremos, na última Parte deste trabalho, que, para Hobbes, a Universidade é onde os teólogos e falsos eruditos formam a opinião do povo e, por isto, precisa ser controlada pelo soberano, de modo a evitar a divergência entre os cidadãos/súditos).

§18 Pesquisa-se, sempre, dentro de áreas de concentração, com professores que já tiveram experiência no tema escolhido. Neste recorte organizacional da produção do conhecimento, a multidisciplinaridade ainda se mostra tímida e o passado se defende do futuro (apesar deste ter sido por aquele orientado), o que se dá por um ataque do primeiro sobre o último, explicitado na própria terminologia utilizada no meio acadêmico, já que os orientados *defendem* (este é o termo técnico-normativo) a pesquisa que realizaram.

§19 Por outro lado, a concentração e a experiência, esta testando o desenvolvimento e o fruto da pesquisa, e aquela causando uma interação que presumidamente é cooperativa, explicitam a necessidade de orientação daqueles que pesquisam; orientação a qual, antes que pela instigação da curiosidade ou pelo medo da reprovação, faz-se pela arquitetônica de cada Faculdade, de cada

³² Este sentido está explícito na Parte II, Cap. 3, Item 3.2.1. deste trabalho (“*A justiça em Aristóteles: o foco no homem*”);

Departamento, de cada Universidade, em relação as áreas e subáreas escolhidas como aquelas que serão fomentadas.

§20 Assim, podemos dizer que, até certo ponto, é necessária a orientação em uma pesquisa acadêmica na medida em que entendemos esta como que constituída, não somente, mas também, por uma direção fornecida por um poder maior e comum (o da Universidade). Ademais, lembremos que tal poder, como qualquer outro, é representado, em última instância, por indivíduos que julgam; no caso, que julgam aqueles que optaram, parcial ou integralmente, por se dedicar a produção do conhecimento. Normas e julgamentos, portanto, direcionam, com poder coativo, o pesquisador e a pesquisa. Sinteticamente, somos orientados pela Universidade.

§21 No entanto, o Leviatã do conhecimento, paradoxalmente, só possui uma nutrição capaz de o desenvolver na medida em que os pesquisadores orientandos possam fazer, além do uso privado (expositivo), o uso público (crítico) da razão, orientando-se pelo próprio pensamento, sob pena de o conhecimento estar fadado a apenas descrever o que já se passou. Tal uso, o néscio poderia argumentar, cabe apenas ao livre docente ou a quem julga. Mas dois argumentos se levantam a esta descuidada proposição: primeiro, o esclarecimento de um indivíduo é um processo interno a cada um, e, necessariamente, é constituído por um uso crítico da razão, e não apenas pela capacidade desta de absorver informações e comandos; segundo, porque quem julga possui passado (de pesquisa), e quem possui passado possui parcialidade, sendo justamente por isto que se estabelece um julgamento por um colegiado quando de uma banca – hobbesianamente, basta dizer que quem julga é auto-interessado. Orientar-se pelo próprio pensamento e ser orientado, eis a paradoxal existência do, formalmente considerado, pesquisador (assim como do cidadão e de qualquer relação indivíduo-coletivo).

§22 A questão que se coloca, a partir de então, é acerca da mediania que deve existir entre a crítica, ou, na linguagem kantiana, o uso público da razão, e a

exposição de fontes, ou o uso privado da razão – trata-se, portanto, da questão da liberdade do pesquisador.

§23 Se, por um lado, é preciso ter contato intenso com a fonte, que é a matéria prima do pesquisador, por outro, cada um tem uma história, a vivência de cada indivíduo é única, e isto acaba por refletir na crítica, que é a obra do pensamento, que é o novo, o diferente. Neste pêndulo entre o analisar e o refletir, a busca do pesquisador, pelo esclarecer-se para esclarecer o mundo, revela-se como o risco que ele opta correr entre fazer o mínimo - que é analisar a fonte, descrevendo-a -, e fazer o que deve ser feito – que é criticar o que se analisou, pensando novas possibilidades de prescrição para antigos problemas e, até mesmo, pensando sobre novos problemas, ainda não colocados. Se fizer o mínimo, não terá problemas com as normas, sejam estas explícitas ou implícitas. Mas, se fizer o que deve ser feito, corre o risco de não ter sucesso de acordo com aqueles que o julgam, sendo visto tal pesquisador como estranho ao meio em que, um dia, decidiu por seguir.

§24 Considerando o que da natureza humana conheci quando passei a me relacionar de modo mais intenso com estruturas de poder, aprendendo a verificar os interesses que estão em jogo, digo que o melhor para o sucesso de pesquisa no âmbito da Academia (frise-se, da Academia), acaba por ser a produção de uma grande quantidade de análise meramente expositiva acerca do que é o consenso sobre a interpretação de uma determinada fonte. Porém, este sucesso feito apenas por exposição não é o sucesso da Academia, e, muito menos, o sucesso de um homem, o qual não sabe se orientar pelo próprio pensamento em razão de não saber se valer de sua natural liberdade (de pensar). Formar pesquisadores e gerar conhecimento, não apenas arquivando e disseminando o já existente, só se pode fazer com crítica, a qual, se quiséssemos ir ao extremo, poderíamos dizer que não aceita limites, funcionando a golpes de martelo. Portanto, cabe – uma vez feito o mínimo acerca da exposição das fontes – ter coragem, pois o julgamento dos seres humanos é sempre relativo, é sempre julgamento dos tempos, do consenso de uma época, dos valores de cada um.

§25 Na pesquisa que ora apresento busquei fazer tanto o uso privado da razão (que é o mínimo), quanto o uso público (que é o esforço para se conseguir mais do que o mínimo). Ao leitor, espero, sempre, que considere que fiz o máximo, pois foi deste modo que me esforcei.

nascer do sol em São Paulo,

27 de maio de 2010,

Rafael De Conti

*

* *

PARTE I

**INTRODUÇÃO AO TEMA DA LIBERDADE NA
OBRA HOBBIANA E OS PRESSUPOSTOS
PARA A CRIAÇÃO DA VIDA ARTIFICIAL DO
ESTADO (LIBERDADE E IGUALDADE)**

MECANICISMO E MATERIALISMO
(A FÍSICA DA METAFÍSICA E DA POLÍTICA)

CAPÍTULO 1. Da liberdade em geral, vista de uma perspectiva mecanicista e materialista, de sua relação com a necessidade e de seu papel na Natureza e na Política

§26 O que é liberdade? Será a liberdade também atinente ao que não é humano? Será que a liberdade é compatível com um universo cujos efeitos, necessariamente, são oriundos de uma cadeia causal? Qual a relação da liberdade com o tempo? Qual a relação entre vontade e liberdade? O suicídio pode nos ajudar a compreender a liberdade? Qual a relação da liberdade com o poder?

§27 A reflexão sobre estes questionamentos é o que nos permitirá compreender, de modo introdutório, o tema da liberdade na obra de Hobbes, bem como, os fundamentos que sustentam a sua teoria política.

§28 Para tanto, devemos, primeiramente, compreender a visão de mundo que começou a surgir no início da Modernidade em oposição³³ ao aristotelismo. É justamente sobre esta nova visão, de cunho metodológico³⁴, mecanicista, materialista e matemático³⁵, que se assentam, para o filósofo inglês, a idéia de liberdade; Hobbes é um ferrenho materialista, mecanicista e determinista³⁶.

*

* *

³³ Vide, introdutoriamente, por exemplo, a crítica de Galileu (1564-1642) a teoria de Aristóteles sobre a queda dos corpos pesados - há uma sintética explanação em POPPER, Karl. Logica della scoperta scientifica. p. 501-502;

³⁴ MARICONDA, P. R. A contribuição filosófica de Galileu. In: CARNEIRO, F. L. (Org.). 350 anos dos "Discorsi intorno a due nuove scienze" de Galileu Galilei. p. 129;

³⁵ Vide afirmação de KOYRÉ sobre a física da hipótese matemática de Galileu em Estudos Galilaicos, p. 99;

³⁶ Segundo MARTINICH, "*Hobbes foi um ferrenho materialista, mecanicista e determinista. Como um materialista, ele acreditou que a única coisa que existe é matéria. Como um mecanicista, ele acreditou que todas as causas operam em razão de um objeto entrar em contato com outro. Como determinista, ele acreditava que todo evento possui uma causa que determina o efeito*" (tradução livre) - Hobbes. p. 24;

1.1. Mecanicismo materialista x Aristotelismo

§29 Segundo tal visão mecanicista e materialista, oriunda, prioritariamente, da física de Galileu (admirada por Hobbes³⁷), o universo é formado por movimentos que atuam, enquanto força, nos corpos, sem, no entanto, a estes pertencerem. Neste sentido, o movimento significa, simplesmente, alteração em uma posição espacial de determinado corpo material³⁸, a qual só é possível porque outro corpo imprimiu, naquele primeiro, certa força, empurrando-o e ocupando o seu local. Portanto, não há, pelo movimento, alteração nas propriedades, na qualidade, dos objetos (como pensavam os Aristotélicos)³⁹, mas, tão somente, alteração na posição destes.

§30 É importante compreender que a cessação do movimento de uma coisa que estava se movendo só se dá em razão de um movimento em sentido contrário de outra coisa que possua igual potência dinâmica, pois, no caso desta segunda coisa possuir uma maior potência de movimento do que a potência dinâmica da primeira coisa, em sentido contrário ao movimento desta, esta primeira coisa continuará se movendo, só que em sentido inverso, ou, em outras palavras, esta será movida. Assim, um corpo não pode se mover, ou deixar de se movimentar, por si mesmo, mas, apenas, por forças que nele são impressas. Portanto, se não houver força que pressione um corpo, ou se houve uma composição de forças externas cuja resultante seja nula, tal corpo, se parado, continuará parado, e se em movimento, continuará se movendo.

³⁷ TUCK expressa: “...há boas razões para supor que Hobbes tenha iniciado suas investigações filosóficas no final dos anos 1630 porque ficara intrigado com os problemas filosóficos levantados pela ciência natural moderna, particularmente com a possibilidade de substituir o ceticismo do final da Renascença por uma filosofia adaptada às idéias de (sobretudo) Galileu”. Hobbes. p. 57;

³⁸ TUCK, Richard. Hobbes. p. 63

³⁹ LEIJENHORST, Cees. Sense and Nonsense about Sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination. in SPRINGBORG (Org.) The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 84;

§31 Esta dinâmica entre os corpos, que foi primeiramente⁴⁰ visualizada por Galileu⁴¹, e depois enunciada por Newton⁴², consiste no Princípio da Inércia. Ela permeia toda a filosofia hobbesiana e abarca a idéia de liberdade na medida em que apenas os corpos que conseguem manter o seu estado dinâmico é que são livres.

§32 Mas, afinal, o que é corpo? A resposta a esta pergunta consiste na compreensão da visão materialista do mundo, segundo a qual tudo o que existe, existe no espaço, sendo o movimento, como dito acima, o deslocamento no espaço destas coisas existentes.

§33 No Leviatã, Hobbes diz que:

“A palavra corpo, na sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos universo. Como o universo é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma das suas partes reais que não seja também corpo, nem há coisa alguma que seja propriamente um corpo e não seja também parte desse agregado de todos os corpos que é o universo. Além disso, uma vez que os corpos estão sujeitos à mudança, quer dizer, à variedade da aparência para os sentidos das criaturas vivas, ao mesmo se chama também substância, quer dizer, sujeito a diversos acidentes, como às vezes ser posto em movimento, outras a ficar parado; ou a parecer nos nossos sentidos às vezes quente, outras frio, às vezes de uma cor, cheiro, gosto ou som, e outras vezes de outro diferente. E atribuímos esta variedade do parecer (produzida pela diversidade das operações dos corpos sobre os órgãos dos nossos sentidos) às alterações dos corpos que operam, e chamamo-lhes acidentes desses corpos. Segundo esta acepção da palavra, substância e corpo significam a mesma coisa. Portanto, substância incorpórea são

⁴⁰ ROVIGHI, Sofia V. História da Filosofia Moderna. p. 39-40, p. 58-59;

⁴¹ Sobre a noção inercial em GALILEU, vide diálogo entre Simplicio (representante da filosofia aristotélica) e Salviati (representante da visão de Galileu) no Diálogo Sobre Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano. Segunda Jornada, VII;

⁴² Inércia (ou primeira lei das leis de movimento) segundo NEWTON: “*Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja forçado a mudar este estado por forças impressas sobre si*” (tradução livre) – Newton's Principia: the mathematical principles of natural philosophy. p. 83;

*palavras que, quando reunidas, se destroem uma à outra, tal como se alguém falasse de um corpo incorpóreo”.*⁴³

§34 Note-se, primeiramente, que não há possibilidade de existência do nada na visão hobbesiana acerca dos corpos.

§35 Note-se, também, que, para Hobbes, o corpo é o mesmo que substância e os movimentos do corpo, que nos atingem, são o mesmo que acidentes. Substância e acidente são palavras do vocabulário filosófico aristotélico, que é aquele que a nova visão mecanicista e materialista busca combater. Substância, para Aristóteles, é resultado de uma série de causas que vão desde a consideração de substância como matéria até a sua consideração como pura forma (substâncias sem matéria – substância primeira), passando, inclusive, pela consideração de substância enquanto matéria e forma ao mesmo tempo (sínolo de matéria e forma)⁴⁴. Na Metafísica, Aristóteles diz:

*“É evidente, portanto, que também a matéria é substância: de fato, entre todos os movimentos que ocorrem entre opostos há algo que serve de substrato às mudanças”*⁴⁵ (substância enquanto matéria); *“Chamo forma a essência de cada coisa e a substância primeira”*⁴⁶ (substância enquanto forma – substância primeira); e *“Para quem considera o problema desse ponto de vista, segue-se que substância é matéria. Mas isso é impossível, pois as características da substância são sobretudo o fato de ser separável e de ser algo determinado: por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem ser mais substância do que matéria”*⁴⁷ (substância enquanto forma e matéria).

§36 Hobbes visa combater a possibilidade de se considerar substância como algo que não tenha corpo, sendo estas considerações aristotélicas acima

⁴³ Leviatã. Parte 3 – Da República Cristã. Cap. XXXIV – Do Significado de Espírito, Anjo e Inspiração nos Livros das Sagradas Escrituras. p. 330-331;

⁴⁴ REALE, Giovanni. Aristóteles. p. 46-50; vide, também, DRISCOLL, J.A. EIDE. Teorias da Substância de Juventude e de Maturidade de Aristóteles in ZINGANO, Marco (Ed.). Sobre a Metafísica de Aristóteles. p. 281-313.

⁴⁵ ARISTÓTELES. Metafísica. H 1, 1042a;

⁴⁶ ARISTÓTELES. Metafísica. Z 7, 1032b;

⁴⁷ ARISTÓTELES. Metafísica. Z 3, 1029a;

transcritas, para ele, um abuso de linguagem⁴⁸. E, mais do que combater a substância primeira aristotélica (substância enquanto pura forma), o que, de certo modo, já vinha sendo feito por Galileu⁴⁹, Hobbes quer se opor a visão de mundo da Antiguidade, inserindo-se como verdadeiro agente da mudança estrutural de perspectiva que ocorreu com o advento da Modernidade.

§37 Para Aristóteles, substância é “*aquilo de que todo resto se predica*”⁵⁰. Além disso, Aristóteles define matéria como “*aquilo que, por si, não é nem algo determinado, nem uma quantidade nem qualquer outra das determinações do ser*”⁵¹. Assim, para o filósofo peripatético, se a substância é reduzida à matéria, está-se dizendo que a substância é algo indeterminado, o que é incompatível com o conceito de substância aristotélico, visto que, se esta contém a possibilidade de sua separação do predicado, ela, necessariamente, precisa ser determinada, determinação esta que, no sistema aristotélico, opera-se com a forma, a qual, como já dito, é chamada de substância primeira.

§38 Também é interessante atentarmos que o filósofo da Antiguidade diz que “*toda potência é, ao mesmo tempo, potência de ambos os contrários...a mesma coisa tem possibilidade de ser e de não ser*”⁵². Se partirmos das idéias aristotélicas de que aquilo que pode não ser explícita a corruptibilidade e de que potência se relaciona à matéria, então, poderemos dizer que é esta parte da substância (a matéria) que impede a realização plena do ser que está inscrita na forma. Esta possibilidade de não ser é aquilo que também vai individualizar a coisa. O indivíduo “A” é diferente do indivíduo “B” na medida em que para cada um falta algo diferente para a realização plena do homem que está inscrita na forma.

§39 Adicionalmente, é possível dizer que a forma casa possui uma finalidade que é o abrigo. Existem duas casas diferentes a serem analisadas. Uma possui um quarto e a outra três. Ambas não deixam de ser casa, pois atendem a

⁴⁸ Isto principalmente se considerarmos a interpretação moderna de ZELLER de que a 'forma' é o universal – vide REALE, Giovanni. *Aristoteles*. p. 51;

⁴⁹ ROVIGHI, Sofia. *História da Filosofia Moderna*. p. 61

⁵⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Z 3, 1029a;

⁵¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Z 3, 1029a;

⁵² ARISTÓTELES. *Metafísica*. L. Nono, 1050a 36-b26;

mesma finalidade (abrigar). Porém, ambas são diferentes materialmente em relação ao número de quartos. Para Aristóteles, ao conhecimento importa saber aquilo que permite definir as duas coisas como casa, ou seja, a forma, e não aquilo que individualiza cada casa, ou seja, a matéria. Esta é corruptível e se transforma no tempo. Aquela é imutável, sendo o que permite a ciência.

§40 Por estas simples e superficiais explicações, torna-se plausível dizer, então, que Aristóteles está preocupado com as causas da substância (causa material, causa formal, causa eficiente e causa final), sendo os acidentes relegados a um segundo plano. A relação enquanto acidente acabará por possuir importância secundária⁵³ para Aristóteles, no campo do conhecimento (*episteme*), na medida em que ela é, por natureza, posterior a substância.

§41 Hobbes, ao contrário de Aristóteles, não está preocupado com o modo pelo qual as substâncias são constituídas. Hobbes, por tomar as substâncias como algo pronto (corpo), preocupa-se com a relação que entre elas pode existir (movimentos/acidentes). E para combater o que Aristóteles chama de substância primeira (a forma), Hobbes o acusa de abusar da linguagem, o que fica claro no final da citação do Leviatã que utilizamos previamente para explicitar o pensamento do filósofo inglês acerca dos corpos⁵⁴.

⁵³ Segundo REALE, “A segunda ciência teórica para Aristóteles é a física ou ‘filosofia segunda’, que tem por objeto de pesquisa a realidade sensível, intrinsecamente caracterizada pelo movimento, assim como a metafísica tinha por objeto a realidade supra-sensível”. Aristóteles, p. 66 – Note-se que Hobbes parte da Física (a qual é bem diferente da de Aristóteles) para construir sua Política e sua Ética (itinerário lógico que concordamos, mas que alguns comentadores de Hobbes divergem, a exemplo de Strauss, o qual defende que a moral hobbesiana é independente do uso que o filósofo faz da ciência moderna – STRAUSS, L. The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Introduction, p. 5).

⁵⁴ É importante sublinhar que o fato de Hobbes se preocupar com as relações dos corpos, e não com as causas da substância aos moldes aristotélicos, não o torna avesso a idéia de causalidade; ao contrário, esta é uma das idéias, em seu tom determinista, que mais caracteriza a obra do filósofo inglês. Façamos uma observação: (i) segundo REALE, “‘causa’ e ‘princípio’, para Aristóteles, significam o que funda, o que condiciona, o que estrutura”. Aristóteles, p. 32; (ii) segundo MARTINICH, “Determinismo é a visão de que todo evento possui uma causa. Para Hobbes, é analítico, verdadeiro por definição, que uma causa determina seu efeito e que, por isto, todo evento é determinado pela sua causa” (tradução livre) - Hobbes, p. 31;

§42 Ora, o materialismo hobbesiano está justamente na negação da possibilidade de se considerar como real, como parte do espaço⁵⁵, substâncias sem matéria.

§43 Da visão aristotélica causal polivalente de que “*o ser se diz de vários modos*”, porque nós o podemos apreender pelas suas causas, passa-se, então, para a visão hobbesiana puramente materialista e mecanicista pela qual o ser é simplesmente matéria em movimento. E se, em Aristóteles, ao conhecimento importa fazer as perguntas: “De qual material é feito?”; “Quem fez?”; “Para o que é feito?” e “Que forma tem?”; em Hobbes, ao conhecimento importa fazer esta pergunta: “Como as coisas que são se relacionam ou podem vir a se relacionar?”.

§44 Por fim, podemos dizer que se aristotelicamente é possível dizer que uma substância pode ser entendida por meio de suas quatro causas constitutivas (material, eficiente, formal e final), hobbesianamente é possível dizer que uma substância pode ser entendida por meio da análise, apenas, dos efeitos que o substrato, a matéria, e nada mais, causa aos nossos sentidos quando posta em movimento e contato com nossos corpos. Em Hobbes, a substância, assim, está sujeita ao movimento sem que este afete suas propriedades, suas qualidades. Já em Aristóteles, ao contrário, o movimento é parte constitutiva da substância, a qual acaba por ser engendrada quando a causa eficiente coloca, dinamicamente, a potência de uma causa material dentro de uma unicidade formal, tudo com vistas a uma finalidade.

§45 Apesar da complexidade de uma análise comparativa entre dois sistemas filosóficos fugir ao escopo desta pesquisa, estas brevíssimas considerações já são capazes de nos situar em relação à importância que o corpo

⁵⁵ Vale recapitular o pensamento hobbesiano sobre matéria e movimento pela explanação de MARTINICH: “*Para Hobbes, um corpo é 'tudo que ocupa espaço, ou que pode ser mensurado como comprimento, largura e profundidade'* (Anti-White 311, see also 320). *Um corpo ocupa espaço, mas não é espaço...A matéria vem, na verdade, em pequenas quantidades, que não são divisíveis. Hobbes define movimento como 'o contínuo abandono de um local, e aquisição de outro'* (De corpore 8.10; veja também 15.1). *A matéria é o que faz com que o universo esteja em movimento, porque nada pode se mover por si mesmo, e todas as mudanças de movimento são causadas por outros movimentos. Nada pode iniciar movimento em si mesmo ou em outro. A razão primária depende do princípio de causação e movimento...Em parte, Hobbes...aceitou o princípio da inércia, formulado por Galileu...(Leviatã 2.1; De corpore 15.1, 15.7)*” (tradução livre). Hobbes. p. 24-25;

enquanto matéria suscetível de movimento passou a ter no século XVII, bem como, tais considerações já são capazes de nos situar quanto à mudança que, com o advento da Modernidade, ocorreu em relação àquilo que importa ao conhecimento, que deixou de ser o modo pelo qual a substância é constituída e passou a ser o modo como ela, a substância, relaciona-se⁵⁶.

§46 Vejamos, então, como, por meio desta nova visão mecanicista e materialista do século XVII, podemos compreender o modo pelo qual o mundo atinge o ser humano, partindo da premissa de que o mecanicismo materialista combatia⁵⁷ a idéia aristotélica de que a percepção se dá por alterações qualitativas⁵⁸.

§47 A partir da noção de que nós somos corpos que integram o universo, as idéias (concepções) que temos sobre as coisas passam a ser resultados (efeitos) de movimentos que fazem com que estas coisas, e todas aquelas que a elas estão relacionadas causalmente, pressionem nossos órgãos dos sentidos. Isto acarreta no fato de que: (i) tais concepções acabam por possuir inerência não em relação ao objeto, mas em relação a nós mesmos (ao senciente)⁵⁹; (ii) e no fato de que o conhecimento possui algo de experiencial.

⁵⁶ Para se ter a visão de Hobbes sobre Aristóteles, deve-se consultar o Leviatã, Parte 4 – Do Reino das Trevas. Cap. XLVI – Das Trevas resultantes da Vã Filosofia. 553-572;

⁵⁷ MARTINICH. Hobbes. p. 35;

⁵⁸ O seguinte trecho, de artigo de LEIJENHORST, é esclarecedor quanto a visão aristotélica, acerca da percepção sensorial, que o mecanicismo materialista do século XVII visava combater. “*É obviamente uma simplificação falar acerca da posição Aristotélica sobre a percepção sensorial e a imaginação agora [neste artigo]. Mas para os nossos propósitos nós podemos discernir duas características que a maioria das teorias aristotélicas parece compartilhar e que Hobbes repudia veementemente. Primeiro, a percepção sensorial é descrita em termos não mecânicos como um processo que atualiza potencialidades interiores da alma; e segundo, a percepção sensorial era vista como orientada para qualidades reais existentes no mundo. Acerca do primeiro ponto, seguindo Aristóteles, os livros escolásticos mais antigos descrevem a percepção sensorial como um processo engendrado a partir do objeto, como composto de matéria e forma, para a recepção da forma sensível (sem a matéria) pela alma imaterial. Este processo foi pensado como que ocorrendo em vários estágios. Primeiro, por meio de suas qualidades sensíveis, como a cor, o objeto continuamente emite espécies sensíveis em todas as direções, que lembram o objeto a partir do qual são originados. Estas espécies são qualidades imateriais que são impressas no intermediário (i.e., ar ou água). Os escolásticos usualmente concebiam este processo como uma mudança qualitativa ou alteração, embora, especialmente no caso do som, eles cada vez mais reconhecessem o papel do movimento local produzido pelo objeto no intermediário*”. (tradução livre) - Sense and Nonsense about Sense. Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 84;

⁵⁹ Esta noção é também verificada em GALILEU – vide passagem do Ensaíador citada por ROVIGHI, Sofia em História da Filosofia Moderna. p. 60-61;

Assim, o mundo é que me faz senti-lo, apesar da sensação apenas a mim pertencer⁶⁰.

§48 Hobbes, a isto se refere já no Elementos da Lei Natural e Política⁶¹, e, no Leviatã, expressa que “...em todo os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos para tal destinados”⁶².

§49 A aplicação do Princípio da Inércia ao nosso relacionamento com o mundo é o que fundamenta o modo como este aparece para nós, inclusive no que diz respeito a nossa percepção do mundo no tempo e no espaço. Neste sentido, diz Hobbes no Leviatã:

“Uma vez em movimento, um corpo move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e, seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente. Assim, o que vemos acontecer na água – cessado o vento, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda -, acontece também no movimento produzido nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha etc., pois após a desaparecimento do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. E a isto é que os latinos chamam imaginação...A Imaginação nada mais é, portanto, que uma sensação em declínio”⁶³.

§50 O movimento, portanto, é aquilo que nos permite interagir com o mundo e, em última instância, é o modo pelo qual todos os corpos interagem entre si.

§51 Hobbes, a partir desta visão mecanicista e materialista do universo, definirá liberdade do seguinte modo:

“Liberdade, ou Independência significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos

⁶⁰ LEIJENHORST descreve a questão do mecanicismo do mundo natural ser aplicado a questão da volição e da cognoscência do mundo humano como uma das mais importantes questões da primeira metade do Século XVII – vide sua obra já citada. p. 86-87;

⁶¹ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. II. p. 25;

⁶² Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. I – Da Sensação. p. 16;

⁶³ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. II – Da Imaginação. p. 18;

externos do movimento), e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais”⁶⁴.

§52 Ou seja, a liberdade é algo, primeiramente, da ordem da Natureza, independente, portanto, da existência humana. Ela estrutura o cosmos; é seu elemento constitutivo. Onde há movimento, necessariamente, há também liberdade daquele corpo que mantém seu estado dinâmico, seja este uma pedra, seja este um indivíduo⁶⁵. E a ausência de impedimentos, requisito necessário, de acordo com o princípio da inércia, para se manter o estado dinâmico de um corpo, acaba sendo aquilo que constitui o caráter negativo desta liberdade que estrutura o cosmo.

§53 Assim, já podemos dizer que encontramos as respostas e os fundamentos para as seguintes perguntas inicialmente tecidas: “*O que é liberdade?*” e “*Será a liberdade também atinente ao que não é humano?*”.

*

* *

⁶⁴ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 179;

⁶⁵ “*Sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem, pois o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos*” - Leviatã. *Idem retro*;

1.2. Deus e o homem

§54 Ocorre que estas relações dinâmicas, inerentes ao universo, trazem em seu bojo uma noção de necessidade, a qual é oriunda de uma relação causal em que um efeito, necessariamente, é resultado de uma causa (causalidade necessária)⁶⁶: um corpo em movimento só para de se mover porque outro o impediu de mover-se e um corpo só se move porque outro o moveu. A própria experiência dos indivíduos é estruturada pela causalidade. Hobbes, no Elementos da Lei Natural e Política, diz:

*“A recordação da sucessão de uma coisa a outra, isto é, do que era o antecedente e do que é o conseqüente, e do que é concomitantemente, é chamado um experimento...Ter passado por muitos experimentos, eis o que chamamos de experiência, a qual nada mais é do que a recordação de quais antecedentes foram seguidos por quais conseqüentes”*⁶⁷

§55 E, a partir disto, temos um grande problema a resolver sobre a questão da liberdade, pois a partir da idéia de causalidade necessária podemos concluir que se todo movimento tem uma causa e na cadeia causal deve haver uma causa primeira (que seria Deus), então, tudo, de certo modo, já está pré-determinado. Ora, se tudo está pré-determinado, não há possibilidade, por exemplo, de um indivíduo modificar, por meio da sua vontade e da sua potência, um movimento. Onde, então, residiria a liberdade dos indivíduos?

⁶⁶ A observação de MARTINICH quanto a noção de causa para Hobbes é importante para entendermos o que é o termo “causalidade necessária”. Este comentador observa que as pessoas geralmente acham que um evento pode ter várias causas; além disso, observa que as pessoas adquirem o conceito de causa pela experiência, o que faz com que um evento pode vir a ocorrer ou não, retirando-se a questão da necessidade de que ocorra (uma faca corta um pão, mesmo que isto, as vezes, não aconteça); salienta, ainda, que a teoria quântica explica eventos físicos não a partir de leis determinísticas, mas de leis estatísticas. Apesar destes argumentos (de cunho cético e probabilístico), expressa MARTINICH: “*alguém pode argumentar que o conceito de causa é o conceito de fazer alguma coisa acontecer ou de trazer alguma coisa à existência; necessidade, então, não seria parte do conceito de causa. No entanto, é para Hobbes, e nós devemos assumir isto como verdadeiro de modo a compreender a visão dele em seus próprios termos*”- Hobbes. p. 31-32;

⁶⁷ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. IV. p. 35;

§56 No Leviatã, a esta pergunta Hobbes dá a seguinte resposta: “*embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa*”⁶⁸.

§57 Note-se que esta é uma definição dada em Capítulo do Leviatã no qual Hobbes está explicando a definição política de liberdade (Da Liberdade dos Súditos). Isto evidencia como a Metafísica é íntima da Política em Hobbes e que, para compreendermos a liberdade, teremos que enfrentar a questão de Deus.

§58 Deus, para Hobbes, é incompreensível ao homem em razão de nossa incapacidade de apreender a infinitude divina; isto, porém, não significa que não possamos conceber e constatar a Sua existência. No Leviatã, expressa:

“Tudo o que imaginamos é finito. Portanto, não existe nenhuma idéia, ou concepção de algo que denominados infinito. Nenhum homem pode ter no seu espírito uma imagem de magnitude infinita, nem conceber uma velocidade infinita, um tempo infinito, ou uma força infinita, ou um poder infinito. Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, não tendo concepção da coisa, mas da nossa própria incapacidade. Portanto, o nome de Deus é usado não para nos fazer concebê-lo (pois ele é incompreensível e a sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas para que o possamos honrar”

69

e, no Elementos da Lei Natural e Política diz:

*“E visto que assim como Deus Todo-Poderoso é incompreensível, segue-se que nós não podemos ter uma concepção ou imagem da Divindade, e conseqüentemente todos os seus atributos significam a nossa inabilidade e impotência para conceber qualquer coisa concernente à sua natureza, e não alguma concepção sua, excetuando-se apenas esta, que existe um Deus. Afinal, os efeitos que naturalmente reconhecemos envolvem uma potência que os produziu antes que eles tivessem sido produzidos”*⁷⁰.

⁶⁸ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180-181;

⁶⁹ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. III – Da Sequência de Imaginações. p. 28-29;

⁷⁰ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XI. p. 75-76;

§59 Ora, é razoável pensar que se não podemos conhecê-lo, não podemos conhecer sua vontade. Mas isto em parte: porque podemos conhecer qual era a sua vontade após o acontecimento dos eventos; e a sua simples existência, a qual racionalmente podemos apreender, já é o suficiente para demonstrar que devemos obedecê-lo (ou, nas palavras de Hobbes, “honrar”).

§60 No Questões concernentes a Liberdade, Necessidade e Acaso, Hobbes deixa claro dois pontos importantes nesta discussão: (i) a verdade, enquanto decreto e intenção de Deus, não pode ser conhecida antes, mas apenas após um evento, a partir do qual inferimos a vontade divina⁷¹; (ii) a verdade revelada, enquanto as palavras ditas nas Escrituras, pode ser conhecida pela correta interpretação⁷²; a vontade revelada devemos conhecer previamente, aquela nos é inacessível. Assim, não podemos prever o futuro, devido a nossa limitação que nos impede de ver a conexão de todas as causas, mas devemos obedecer as Escrituras.

§61 As Escrituras na obra hobbesiana dizem respeito a um tratamento da liberdade por meio da retórica, de uma re-interpretação de passagens que possam dar a entender que Deus não é Todo-Poderoso, sendo isto muito importante para fins da Filosofia Política de Hobbes, pois o Estado é um Deus Mortal, na metáfora do filósofo, também requerendo obediência incontestável⁷³; e da mesma forma que o pensador faz com que tudo seja consequência de Deus, ele quer fazer com que as normas da vida social dos homens sejam consequência do que o Estado dita como certo.

§62 Não nos parece haver problemas em relação ao fato de que, para Hobbes, o indivíduo é sim determinado pela vontade (enquanto decreto e intenção) de Deus e que a liberdade de ação (uma liberdade mecânica) não deve

⁷¹ Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. p. 12-13;

⁷² Hobbes, após expor (i) textos das Escrituras que são a favor de seus argumentos; (ii) textos que são tanto a favor de seus argumentos, quanto a favor do Bispo com o qual duela acerca das questões de necessidade e liberdade; e (iii) textos que são a favor apenas dos argumentos do Bispo, expressa: “*Você vê o quão grande é a aparente contradição que há entre a primeira e a terceira seleção de textos, os quais, sendo ambos Escrituras, podem e devem ser reconciliados e feitos para ficar unidos*” (tradução livre). Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. p. 10;

⁷³ O que ficará claro na Parte III deste trabalho, na qual é explicitada a função da religião na filosofia hobbesiana;

ser confundida com a vontade do homem tida pela compreensão escolástica enquanto do livre-arbítrio⁷⁴. O mecanicismo assegura que o homem faz aquilo que ele quer (o que é congruente a visão dos escolásticos), porém, segundo Hobbes, não está no poder dos homens escolher a vontade, não sendo estes, portanto, livres para querer (ao contrário do que sustentavam os escolásticos): “a vontade de Deus faz a necessidade de todas as coisas”⁷⁵, “a vontade é obra de Deus, e não escolhida pelo homem”⁷⁶. No Leviatã, Hobbes expressa: “se acaso a sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus”⁷⁷.

§63 Esta visão do mundo, em que tudo é determinado por movimentos causais, só é compatível com a liberdade na medida em que a liberdade é a ausência de impedimento para a continuação de um movimento. Achar que somos livres para escolher é resultado de nossa incapacidade de visualizar a cadeia causal por completo⁷⁸. Tomando a liberdade a partir de sua concepção escolástica, o homem, para Hobbes, não é livre; tomando-a em termos mecânicos

⁷⁴ A respeito do livre-arbítrio, FERRAZ JUNIOR situa-nos: “A vontade que se exerce como querer ou não querer (*velle et nolle*) traz, dentro de si, um contraditório (*quer/ não quer*) que independe da eficácia do que se quer, da efetividade do ato voluntário. O exercício da vontade independe do poder: para querer não é preciso poder. Na intimidade da alma, a vontade quer ou não quer ainda que não possa o que quer ou não quer. E nesse sentido é livre. A liberdade instala-se no interior da vontade. Dito de outra maneira: a vontade como opção (*quer /não quer*) é livre, e nisso consiste a liberdade”. Estudos de Filosofia do Direito, p. 107;

⁷⁵ Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. (Tradução livre). Trecho do *To the Reader*;

⁷⁶ Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. (Tradução livre). p. 09;

⁷⁷ Leviatã, Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180-181;

⁷⁸ Interessante cotejar esta reflexão com o chamado demônio de LAPLACE, explicitado em seu Ensaio Filosófico Sobre as Probabilidades: “Devemos, portanto, ver o estado presente do universo como o efeito de seu estado anterior, e como a causa daquele que virá. Uma inteligência que, em qualquer instante dado, soubesse todas as forças pelas quais o mundo natural se move e a posição de cada uma de suas partes componentes, e que tivesse também a capacidade de submeter todos estes dados à análise matemática, poderia encompassar na mesma fórmula os movimentos dos maiores objetos do universo e aqueles dos menores átomos; nada seria incerto para ele, o futuro, assim como o passado, estaria presente diante de seus olhos...Todos os esforços na busca da verdade tendem a levá-la (a mente humana) cada vez mais próxima daquela inteligência que consideramos, mas que ainda permanecerá sempre infinitamente inatingível” - citado por MOREIRA em Caos, Acaso e Determinismo, p. 39;

somos livres enquanto nossas ações não forem impedidas⁷⁹, sendo neste sentido que a liberdade e a necessidade são compatíveis em Hobbes.

§64 A concepção de tempo em Hobbes, já previamente apontada acima, também é esclarecedora quanto ao determinismo e o modo, nunca pleno, de como conhecemos o mundo. É importante observarmos que o futuro é ficção da mente humana, ficção a qual é limitada (finita) e não pode ser compreendida como corpo pertencente a Natureza, e, portanto, como existente no plano natural - o que não significa que a causalidade não esteja presente na mente. No condizente ao tempo, expressa Hobbes, no Leviatã que:

*“Só o presente tem existência na natureza; as coisas passadas tem existência apenas na memória, mas as coisas que estão por vir não tem existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito, aplicando as seqüências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com mais certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com a certeza suficiente”*⁸⁰.

e, no Elementos da Lei Natural e Política, que:

*“A concepção do futuro nada mais é que uma suposição do mesmo, proveniente da recordação do que é passado; e nós somos capazes de conceber que alguma coisa irá acontecer daqui por diante somente à medida que sabemos que existe algo no presente que tem a potência de produzi-la”*⁸¹.

§65 Ora, se tudo está determinado, a nossa vontade também está, e a liberdade, como já expresso e como podemos apreender da última frase acima citada, não reside no interior do homem, mas na ação deste, a qual precisa de

⁷⁹ JANINE RIBEIRO expressa: “...a tacada de mestre de Hobbes foi quando ele reduziu o conceito de liberdade a seu sentido físico. A matemática e a física davam um grau de certeza que devia ser copiado pela nova ciência hobbesiana, a ciência política. Ora, Hobbes afirma que o sentido próprio (e físico) da liberdade é a ausência de impedimentos externos. O grande exemplo é a água. Se ela estiver dentro de uma vaso, ficará presa, contida. Quebre-se o vaso, e ela se liberta. Mas é óbvio que esta liberdade nada tem de admirável. Essa a genialidade de Hobbes: tornar inviável a defesa retórica da liberdade. Substituindo seu valor retórico por um conceito da física, ele acaba com a liberdade enquanto objeto de desejo. Só o erro ou a má fé a consideram desejável” - em Prefácio ao Diálogos entre um filósofo e um jurista. p. 29;

⁸⁰ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. III – Da Sequência de Imaginações. p. 27;

⁸¹ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. VIII. p. 53;

potência para ser engendrada. Qualquer previsão do futuro passa, então, a ser mera atividade humana de tentativa de compreensão do determinismo que opera no mundo natural; e apenas o presente existe. Neste sentido, a ciência em Hobbes acaba sendo a experiência vista pelos olhos da razão, a qual realiza experiências mentais a partir da apreensão de eventos no tempo, relacionados enquanto causas e efeitos. No Leviatã, expressa o filósofo acerca da Ciência:

“é o conhecimento das conseqüências, e a dependência de um fato em relação a outro; e por esse intermédio, a partir daquilo que presentemente fazemos, sabemos fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou a mesma coisa em outra ocasião. Porque como vemos como algo acontece, devido a que causas, e de que maneira, quando causas semelhantes estiverem sob nosso poder saberemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos”⁸²

§66 Com estas considerações, esclarecemos os contornos da relação entre a liberdade e o tempo. No entanto, vale nos voltarmos um pouco mais para o modo como a vontade no ser humano é formada, desenvolvendo o raciocínio a partir da premissa de que o homem não é livre para querer, mas que só Deus o é.

§67 Para tanto, imaginemos a seguinte situação: um indivíduo “A”, em um momento “T1”, teve contato com um objeto “X”, causando tal objeto um movimento que pressionou o corpo de “A” de tal forma que a sensação que lhe foi impressa perdura até hoje em sua vida na forma de uma recordação que lhe causa apetite ao objeto “X”. Agora, continuemos, considerando hipoteticamente, que o mesmo indivíduo “A”, em um momento “T2”, tenha contato com este mesmo objeto “X”, o qual agora passa a lhe pressionar o corpo de tal modo que a sensação que lhe é impressa produz um movimento em seus órgãos que lhe causa aversão ao objeto “X” que, no entanto, não é suficiente para se sobrepor por completo a recordação que lhe trouxe apetite a este, a qual ainda continua enquanto movimento nos órgãos internos.

§68 Assim, o indivíduo “A” ora quer se aproximar ora quer se afastar do objeto “X”, sendo que tal objeto foi posto pela fortuna (ou vontade de Deus)

⁸² Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 44;

diante de “A”, nos diferentes momentos “T1” e “T2”. Como às vezes sente apetite e às vezes sente aversão à “X”, “A” precisa, portanto, deliberar sobre como proceder em relação a este corpo com vistas a corroborar com seu movimento vital, observando-se que, como diz Hobbes, no Leviatã, “*o nome deliberação vem de ela consistir em por fim à liberdade que antes tínhamos de praticar ou evitar a ação, conforme nosso apetite ou aversão*”⁸³. Em outras palavras, podemos dizer que “A” precisa compor forças que apontam para sentidos diferentes e contrários, de modo a extrair uma resultante (vontade).

§69 Ocorre que não é “A” quem delibera, quem compõe forças, ou quem extrai uma resultante, mas, em última instância, é Deus, pois a vontade (enquanto resultante entre apetites e aversões) é o resultado de movimentos causais cuja origem é Deus. “A”, neste sentido, age conforme seu *conatus*⁸⁴ interior, mas sua vontade, que engendra sua ação é, na verdade, vontade de Deus; “A”, por esta perspectiva, não decide nada.

§70 Vê-se, desde já, que a grande dificuldade está em qualquer ação do homem ser resultado da vontade de Deus, o que faz com que Deus cometa crimes ou engendre a guerra. Se considerarmos as leis naturais da Política de Hobbes como leis divinas (em que se têm um sentido forte de obrigação), e, adicionalmente, se considerarmos o fato de que o homem faz a guerra mesmo quando pode fazer a paz (o que é o contrário do que dita as leis naturais), então, com base na visão determinista hobbesiana (em que a vontade humana é reflexo da de Deus), estaremos acusando Deus de fazer o homem buscar a guerra – o que seria motivo para alegar que Deus é contraditório em relação às suas próprias leis, ou mesmo para alegar que Deus, sendo onipotente, pode ser contraditório, e, conseqüentemente, pode buscar a guerra ainda que antes tenha determinado a busca pela paz; são raciocínios como este que dificultam o entendimento da obra

⁸³ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões; p. 55;

⁸⁴ Segundo MARTINICH, “*Hobbes usa conatus para objetos inanimados assim como para objetos animados...seu propósito com isto é fazer as pessoas pensarem que os princípios para os objetos animados são os mesmos que para os inanimados, e vice versa...Normalmente, conatus são movimentos muito pequenos a ponto de serem imperceptíveis*” (tradução livre). Hobbes. p. 29-30;

de Hobbes. Em outros termos, poderíamos dizer: como punir alguém se este alguém apenas manifestou a vontade de Deus?⁸⁵

§71 É preciso, então, separar o mundo da política do mundo natural para efeitos de responsabilização do indivíduo. A única forma de fazer isto é tornando o indivíduo um Deus, ou, em outras palavras, uma espécie de causa primeira. Não se retira, com isto, a pré-determinação divina dos eventos naturais; mas, para que nos organizemos socialmente e tenhamos paz, é preciso estabelecer um recorte artificial. A vontade de Deus não deixa de ser a causa do homicídio, mas o homem que o cometeu passa a poder ser controlado por uma força irresistível também criada pelo próprio homem (o Estado). Para fins de responsabilidade, podemos utilizar o pensamento de Martinich, que, ao tratar da liberdade no âmbito da Filosofia Moral de Hobbes, diz que se uma ação é resultado de um evento interno a uma pessoa, então, a ação é livre; mas se um evento externo é a causa imediata do acontecimento, como um vento soprando uma pessoa na rua, então o evento não é uma ação da pessoa⁸⁶. Se pensarmos no determinismo hobbesiano, é claro que o evento interno é resultado da vontade de Deus – por isto, precisamos fazer um recorte artificial, da ordem da mente humana, e não da ordem da natureza.

§72 Ou seja, a Metafísica hobbesiana (construída a partir da física galileana), que olha para o passado, descrevendo retroativamente sucessões de eventos até Deus, não pode ser considerada completamente na Política – a lógica

⁸⁵ JANINE RIBEIRO, em relação a dificuldade de se punir quem não possui controle das ações, ressalta, na defesa de Hobbes no debate com o Bispo, a questão da necessidade de preservação do poder divino no determinismo hobbesiano, a funcionabilidade do castigo na prevenção do crime, a atenuação das culpas nas consciências e a tradição jurídica do direito consuetudinário baseado em evidência; e expressa: *“Escora-se Hobbes em boa tradição, neste ponto; baseando o seu julgamento no manifesto, tornando secundária a intenção ou conhecendo-a pelo ato, senta-se com as cortes consuetudinárias; enquanto o bispo romaniza, inquisidor querendo culpar, no crime e no pecado, uma intenção oculta na consciência”*. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. p. 32-40;

⁸⁶ MARTINICH. *Hobbes*. p. 79-80;

do movimento que estrutura as duas é a mesma, mas entre o mundo criado por Deus e o mundo político criado pelo homem há de existir uma separação^{87 88}.

§73 A frase inicial da Introdução do Leviatã é fundamental para compreendermos a relação Natureza-Política:

“Assim como em tantas outras coisas, a Natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que os autômatos (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial?”⁸⁹.

§74 Note-se que a Natureza não é o Mundo criado por Deus, mas, sim, “a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo”. Na condição de criador, o homem cria o Estado a partir da imitação da arte que Deus utiliza para criar o Mundo e, justamente por isto, a vida artificial (em justa oposição ao que dizemos ser natural, ser dado) do Leviatã e a vida criada por Deus são regidas pelas mesmas leis mecânicas. É neste sentido, de governo por leis mecânicas, que podemos dizer que a Política é feita ciência por Hobbes.

§75 Assim, na Natureza, há uma necessidade causal cujo ponto de início na cadeia de causalidade (causa primeira) consiste na liberdade divina de criar corpos naturais, como o próprio ser humano e os objetos naturais que diante dele são colocados e, na Política, há uma necessidade causal cujo ponto de início na cadeia de causalidade consiste, artificialmente, no indivíduo, que é quem cria os corpos políticos. O que diferencia as necessidades causais não é a natureza destas

⁸⁷ Vide a diferenciação feita por Hobbes em relação aos objetos do conhecimento no Leviatã. De um lado, o filósofo coloca a Política e a Filosofia Civil como consequências dos acidentes dos corpos políticos; de outro, a Filosofia Natural como consequências dos acidentes dos corpos naturais – Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. IX – Dos diferentes objetos do conhecimento. p. 45;

⁸⁸ *Mutatis mutandis*, poderíamos dizer, por uma perspectiva da filosofia de Espinoza, que a Política (ao ser aquilo que ultrapassa o que é, pelo entendimento que o homem adquire da Natureza) seria a produção engendrada a partir de uma relação que o homem possui de si para consigo próprio, residindo em tal relação (ou processo produtivo) a liberdade (em relação às marcas que nos atingem de fora), ou o terceiro gênero do conhecimento – vide ULPIANO, Claudio (video-aula sobre liberdade em Espinoza, 109min., outono de 1988);

⁸⁹ Leviatã. Introdução. p. 11;

[pois ambas são causalidades necessárias, abarcam o movimento bem como a liberdade do corpo (inclusive humano) que mantém o seu estado dinâmico], mas, sim, os pontos iniciais das cadeias causais. É neste sentido que Deus não é autor das ações dos homens.

§76 E quando levamos o determinismo hobbesiano até as últimas consequências, verificamos que não se sustenta, inclusive, o pensamento de que a liberdade dos homens está na omissão de Deus (no mesmo sentido da mecânica entre liberdade positiva e liberdade negativa que opera no estado civil); no determinismo de Hobbes, Deus nunca se omite.

§77 Não obstante, são nos aludidos pontos iniciais que deve ser vislumbrada a maior força, o poder supremo: assim como Deus cria o ser humano e pode destruir a sua criatura e o que esta cria, por ser mais potente que ela, o homem cria o Estado, o qual, apesar de ter sua força comparada a de um Deus (para fins de obediência dos seus cidadãos/súditos), pode também ser destruído pelo homem (por isto a metáfora do Deus Mortal possui um duplo sentido: o de que Ele mata e o de que ele morre); vale lembrar, então, o papel atômico⁹⁰ e forte que o indivíduo possui no campo da Política: apesar deste Deus Mortal ter como fundamento a proteção dos indivíduos e ser por estes construídos, o indivíduo-soberano que governa e representa tal Deus Mortal pode vir a agir contra esta finalidade.

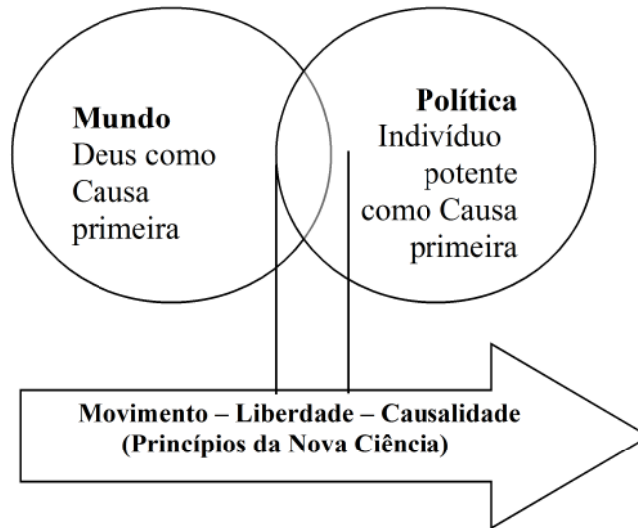
§78 Hobbes, fascinado que estava pela física de galileu e a unicidade do cosmo que a nova ciência mecânica pregava, não quis dela abrir mão: de um lado, defendeu a causação e o poder divino absoluto como os meios de viabilizar a ciência⁹¹; de outro, a lógica do poder soberano na busca da paz, mesmo que para isto fosse preciso operar um recorte fundamental (e artificial) entre a Metafísica e a Política.

⁹⁰ No Leviatã, Hobbes expressa: “Para descrever a natureza deste homem artificial, examinarei: Primeiro a sua matéria e o seu artífice, que são, ambos, o homem. Segundo, como e por meio de que convenções é feito; quais são os direitos e o justo poder ou autoridade de um soberano; e o que o preserva e o desagrega” - Leviatã. Introdução. p. 12;

⁹¹ Segundo JANINE RIBEIRO, “Defender a causa do poder divino é defender o poder humano de conhecer as causas: sem a onipotência de Deus, como teríamos a ciência? Reconhecendo-se determinado, poderá o homem – sonho do século XVII – pôr-se no lugar de Deus”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 34;

§79

Com isto, podemos dizer que a Natureza e a Política de Hobbes relacionam-se e são delimitadas conforme o seguinte gráfico:



§80

Recapitulemos, então, interpretando a seguinte frase de Hobbes, expressa no Leviatã:

“A liberdade e a necessidade são compatíveis, o que ocorre com a água que não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da necessidade. De modo que, para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta”⁹².

§81

Primeiramente, devemos lembrar que: (i) a Natureza e a Política são mundos diferentes, mas que operam pelos mesmos princípios (liberdade de movimento corporal-natural e corporal-político, causalidade); (ii) que tanto a

⁹² Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

Política quanto a Natureza de Hobbes são construídas a partir da Física Galileana, de cunho mecanicista e materialista; e *(iii)* que a Natureza é a Arte pela qual Deus fez o mundo natural, sendo a Política Arte de homens, pela qual construímos o Estado (cada uma, portanto, sendo o início de uma cadeia causal).

§82 Em relação aos corpos naturais, na passagem sob análise, a água tem tanto liberdade quanto necessidade de descer pelo canal porque não há impedimento que a contenha (liberdade) e porque a causa primeira da água descer, em razão das leis físicas a ela atinentes, é resultado, efeito, necessário da vontade de Deus (necessidade).

§83 As ações que os homens voluntariamente praticam também possuem tanto liberdade quanto necessidade. A necessidade encontra-se na causalidade de da vontade se seguir a ação, sendo esta efeito direto daquela, quando há potência para tanto (esta necessidade é, quando a vislumbramos pela Física, a liberdade de movimento). A liberdade, assim, diz respeito não a algo interno ao homem, mas ao seu poder de fazer em ato sua vontade (e esta, quando a vislumbramos pela perspectiva da Metafísica, é a necessidade da natureza oriunda da vontade de Deus – ou liberdade de Deus). Liberdade e necessidade, portanto, também estão presentes nas ações dos homens, seja quando as vislumbremos por uma perspectiva puramente física, seja por uma perspectiva que coloque a tônica na Metafísica de Hobbes.

§84 Ou seja, como a liberdade é ausência de impedimentos, coexistem *(i)* a liberdade do ser humano (que se revela em ato) e *(ii)* a liberdade de Deus (que tudo pode e cuja liberdade revela-se para nós como a necessidade dos eventos da natureza). Bem como, coexistem não apenas entre si, mas também com as liberdades aludidas, enquanto causalidade e movimento, *(iii)* a necessidade que rege a natureza (que é igual a liberdade de Deus) e *(iv)* a necessidade que rege a Política (pois da vontade dos homens seguem as suas ações, quando para tanto há poder).

§85 Sinteticamente, o raciocínio sobre a liberdade, no mundo natural e na Política, assim pode ser enunciado: *(i)* do poder de Deus segue-se Sua

liberdade, a qual se mostra para nós como uma necessidade da natureza, sendo nossa liberdade relativa a ausência de impedimento para a continuação do nosso movimento; (ii) do poder do Leviatã segue-se Sua liberdade Soberana (ou liberdade positiva), a qual se mostra para nós (cidadãos/súditos) como uma obrigação, sendo nosso direito relativo ao âmbito de não incidência da lei (ou liberdade negativa). Onde há movimento (o qual implica em causalidade) há, necessariamente, liberdade de um dos corpos que estão interagindo e isto, por si só, já é suficiente para se poder afirmar que liberdade e necessidade são compatíveis, estejamos nos referindo as possibilidades de movimento dos indivíduos relativamente as leis instituídas pelo corpo político, estejamos nos referindo a corpos naturais.

*

* *

1.3. Suicídio⁹³

§86 Passemos, agora, a refletir sobre a questão do suicídio e sua inerente irracionalidade, o que nos traz novamente a questão da compatibilidade da liberdade com a necessidade, bem como, explicita-nos uma perspectiva interessante acerca da relação entre poder e liberdade, a qual se evidenciou desde que, no início deste texto, concluímos que apenas o corpo que é capaz de manter seu estado dinâmico é que tem liberdade, pois ele não tem impedimentos externos suficientes que o façam ficar parado ou se mover em sentido contrário.

§87 Partamos da hipótese de que a aproximação de um indivíduo “A” em relação ao objeto “X” pode causar a morte de “A”. Podemos dizer que mesmo com perigo de morte “A” pode se aproximar de tal objeto “X”.

§88 A morte é uma questão que se mostra, na obra do filósofo, como algo do qual, naturalmente, queremos nos afastar, como algo que nos imprime medo e, até mesmo, como algo que nos faz caminhar em direção à construção do Estado.

§89 Mas, mesmo assim, os indivíduos podem ir, voluntariamente, ao encontro com a morte, mesmo que isto deva ser entendido, em razão de nossa natureza, como algo desprovido de significado, tendo em vista que:

“...há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir...o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar. Portanto, se por

⁹³ A idéia de suicídio é importante para pensar a liberdade na exceção; como lembra CARL SCHMITT: “A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida transpõe a crosta mecânica fixada na repetição. Um teólogo protestante, no século XIX, provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: ‘A exceção explica o geral e a si mesma. E quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão enérgica’”. *Teologia Política*. p. 15;

*palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações iriam ser interpretadas”*⁹⁴.

§90 Vejamos o porquê a liberdade estende-se até a negação da vida a partir da análise de um mesmo exemplo dado por Hobbes em duas obras distintas. No Elementos da Lei Natural e Política, o filósofo irá dizer que:

*“O exemplo daquele que, de um navio, joga ao mar os seus pertences para salvar a sua pessoa é de uma ação completamente voluntária. Pois não existe nada involuntário nisso, além da dureza da escolha, que não é ação sua, mas ação dos ventos. O que ele mesmo faz não é contra a sua vontade, como escapar do perigo não é contra a vontade daquele que não vê outros meios de preservar a si mesmo”*⁹⁵.

§91 Observe que uma ação voluntária, na filosofia hobbesiana, é posterior a um processo deliberativo, no qual nos afastamos ou nos aproximamos de algo. Pelo viés determinista da filosofia de Hobbes, há de se lembrar, no entanto, que não podemos escolher a vontade, sendo esta apenas resultado de uma somatória que é realizada, em última instância, por Deus (por isto a escolha é “ação dos ventos”). A voluntariedade da ação significa, simplesmente, que a ação se seguiu diretamente de uma causa interna ao indivíduo (se seguiu de sua vontade), e não, diretamente, de um evento externo ao homem (mesmo que, em última instância, ou de modo mediato, nossa vontade tenha como causa, pela perspectiva mecanicista, algo que nos é externo). Lembre-se: é preciso haver uma separação entre a Metafísica e a Política, segundo a qual o homem deve ser o ponto de início (causa primeira) de suas próprias ações.

§92 Já no Leviatã, Hobbes expressa que: “quando alguém atira os seus bens ao mar por medo de fazer afundar o seu barco, apesar disso o faz por

⁹⁴ Leviatã, Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda leis naturais. p. 115;

⁹⁵ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XII. p. 84;

vontade própria, podendo recusar fazê-lo se ele tiver vontade. Trata-se portanto da ação de alguém que é livre”⁹⁶.

§93 Interpretando à luz do determinismo hobbesiano, o medo é um móvel que se mostra como o último *conatus* (neste caso, aversão), a algo. É o medo a causa da vontade que se cristalizou após o processo deliberativo. Logo, do medo segue-se a vontade, da qual segue-se a ação. Quando o filósofo diz que se pode recusar jogar os bens ao mar, é porque o antecedente da vontade (o qual é obra de Deus), se for relativo a um apetite de se aproximar da morte, e se a situação evidenciar ausência de impedimentos externos à ação, pode tal antecedente engendrar a ação de não jogar os bens. Quando o filósofo diz que somos livres devemos interpretá-lo que somos livres em determinada situação na qual não há impedimentos externos para da vontade se seguir a ação, ou seja, quando possuímos poder. É este sentido que apreendemos quando atentamos para a frase subsequente:

“Assim também às vezes só se pagam as dívidas por medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por medo da lei, são ações que os seus autores têm a liberdade de não praticar”.

§94 Com base na idéia mecanicista que estrutura a filosofia hobbesiana, podemos dizer que o homem nunca escolhe nada, mas que tudo, em última instância, é vontade de Deus: o suicídio, que atenta contra uma lei natural, portanto, apenas acontece.

§95 É importante notar que Hobbes é hábil na retórica e que, conforme seu público, molda suas palavras, sem, no entanto, atentar contra sua fidelidade a física mecanicista-materialista. Neste sentido, quando em Do Cidadão Hobbes expressa que: *“O vencedor tem o direito de forçar o vencido, ou o forte o mais fraco (assim como um homem saudável pode forçar um adoentado, ou alguém de mais idade pode forçar uma criança) a dar-lhe garantias de que no futuro lhe*

⁹⁶ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

obedecerá – a menos, é claro, que a pessoa que está sendo forçada prefira escolher a morte”; devemos entender que ele está se referindo, primeiro, a questão do poder na continuidade do movimento, que constitui a sua noção de liberdade, e, segundo, que a “preferência pela escolha da morte” é resultado de uma cadeia causal cujo primeiro elo está nas mãos de Deus, pois, propriamente, não escolhemos nada. Quando Hobbes se refere a escolha, devemos entender possibilidade enquanto ausência de impedimentos externos – e nada mais do que isto.

§96 Além disso, é fato que muitas vezes agimos contra a nossa razão (o que ocorre quando não respeitamos o preceito racional que nos manda cuidar de nossa preservação), pois, por experiência própria, todos nós já nos deparamos com situações nas quais temos atitudes irracionais, mesmo sabendo que tais atitudes assim se enquadravam. Além disso, a mortalidade do Estado por guerra civil é um fato, e se o Estado é o que nos permite garantir, minimamente, a vida, então, quem engendra uma guerra civil corrobora com a destruição da própria vida. E mesmo que consideremos a lei da razão como divina, nossas ações, em última instância, são resultados manifestos pelos quais podemos inferir que tudo é vontade de Deus, o qual, como todo poderoso, está acima das próprias leis que ele criou. Ora, como a liberdade é mecânica, se o indivíduo age irracionalmente, como se louco fosse, isto não o torna mais ou menos livre – os humanos (loucos ou não) são livres, no mundo da *praxis*, na medida em que há poder para da vontade se seguir o ato.

§97 Não se trata apenas de o homem fazer a melhor escolha de acordo com o que considera melhor para si (racionalidade), nem que a morte é sempre a pior escolha de acordo com a razão (irracionalidade) e que ela é oposta a um desejo natural (já que a esmagadora maioria literalmente luta para viver, naturalmente desejando a vida); pois o homem não escolhe. Vale lembrar que desejo em Hobbes significa apetite, movimento de aproximação, e que é o último ato que antecede a vontade (como diz Hobbes, no Leviatã, Parte I, no Cap. VI: “o último apetite na deliberação”⁹⁷). O motivo pelo qual buscamos a morte não

⁹⁷ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. VI. Da Origem das Paixões. p. 55;

importa. E se nos matamos, é porque nosso último desejo, hobbesianamente expressando-se, era morrer. Só escolhemos algo porque temos vontade, e só temos vontade porque antes desejamos (sendo nosso desejo último a síntese de um processo interno de deliberação, o qual, inclusive, pode se encerrar com o desejo que durante o processo era o apetite considerado como exceção).

§98 O que importa é a liberdade, enquanto poder (e não enquanto escolha), de nos matarmos, e no paradoxo que isto implica em relação a nossa natureza (seja esta considerada em seu aspecto racional, ou em seu aspecto passional, ou na conexão existente entre ambos os aspectos).

§99 Poder-se-ia expressar que a morte é o que afirma a liberdade em sua mais intensa negação (e, portanto, determinação): a negação da vida; como se a liberdade se determinasse na morte. Neste sentido, Drummond, com base na noção de causalidade e seus eternos impedimentos à vida, expressou: “*O pássaro é livre na prisão do ar. O espírito é livre na prisão do corpo. Mas livre, bem livre, é mesmo estar morto*”⁹⁸. Mas no caso de Hobbes é diferente: a liberdade se afirma, pura e simplesmente, no movimento; daí a importância do poder para se continuar movendo um corpo, seja em direção a preservação deste (movimento vital e movimentos voluntários), seja em direção ao suicídio (pura irracionalidade).

*

* *

⁹⁸ DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. Farewell – poema: Liberdade;

1.4. Poder

§100 A evidência de que o poder se relaciona com a liberdade encontra-se no fato de que o corpo livre, enquanto não impedido de manter o seu estado dinâmico, é um corpo que possui poder para continuar se movendo – e pela mesma mecânica, o corpo que impede outros corpos de continuarem se movendo conforme suas causas possui um poder maior do que o destes outros corpos.

§101 Aplicando esta física à Política, podemos dizer que o súdito possui um poder menor do que o do soberano e que a vontade deste prevalece sobre a do súdito, sendo aquela expressa como obrigação (lei civil e força das decisões, dos julgamentos) e a nossa vontade, de meros súditos, expressa como ações possíveis no âmbito em que a lei não incide; onde a lei não incide, possuímos liberdade de movimentação (sendo este nosso direito: o de continuar o movimento, da vontade para a efetivação da ação, sem qualquer forma de impedimento ditado pelo soberano). A liberdade de contratar significa, justamente, a liberdade para se poder acordar tudo o que não seja proibido por lei, sendo esta uma restrição imposta sobre a liberdade natural do ser humano, a liberdade de fazer tudo e qualquer coisa. O Deus mortal ordena o social legislando, impondo limites, impedindo a continuidade do movimento: e para isto, como o Deus Imortal, ele precisa de poder⁹⁹.

§102 No Leviatã, expressa Hobbes: “*Um Homem Livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*”, e, previamente a esta frase, diz: “*...quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que lhe falta liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover, tal como uma pedra que está parada, ou um homem que se encontra*

⁹⁹ Quando adiante tratarmos da liberdade dos indivíduos no âmbito civil, ficará claro que a lei positiva emanada do Estado (assim como a lei natural) não possui força suficiente para impedir um movimento que a desrespeite, e que, portanto, mesmo sob as obrigações impostas pelo Estado, os cidadãos possuem poder para desrespeitá-las. Não é a toa que os Códigos Penais não proíbem matar, mas apenas expressam que, no caso de alguém matar outrem, este alguém sofrerá sanções;

amarrado ao leito pela doença”¹⁰⁰). Nesta última frase, atente-se que as palavras “*costumamos dizer*” explicitam que a separação entre poder e liberdade é apenas algo tecido por nossa linguagem. Poder e liberdade são inseparáveis. Neste trecho, Hobbes torna claro o recorte que previamente apontamos entre a Natureza e a Política, qual seja, a de considerar o homem como a causa primeira da Política, partindo a análise da causalidade de seus movimentos voluntários (falar e se movimentar)¹⁰¹, e a de considerar Deus como a causa primeira da Natureza na sequência pré-determinada dos eventos naturais.

§103 Sinteticamente, em razão da física hobbesiana, o indivíduo, para engendrar qualquer ato no mundo da *praxis*, precisa ter poder (força, engenho e não oposição), o que é o mesmo que dizer que só usufruimos de nossa liberdade na medida de nosso poder; só quando, ao invés de paciente, somos agente.

§104 É interessante pensar o poder enquanto meio que os indivíduos dispõem para realizar seus fins (“*O Poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro*”¹⁰²), pois, sob esta perspectiva, desloca-se o foco sobre a liberdade *do* período anterior a vontade (uma liberdade dos desejos, e, portanto, uma liberdade de Deus), *para* o momento da efetivação da vontade em

¹⁰⁰ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 179;

¹⁰¹ No Leviatã, Hobbes diz: “*O outro tipo é dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento....a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. E embora os homens sem instrução não concebam que exista movimento onde a coisa movida é invisível...não obstante, estes movimentos existem se nada os impede*”. Leviatã. Parte 1. Do Homem. Cap. VI. Da Orgiem das Paixões. p. 46-47;

¹⁰² Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. X – Do Poder e Merecimento. p. 75;

ato, que explicita o poder pela realização do movimento¹⁰³; no mundo da *praxis* é livre quem pode.

§105 Vale, ainda, atentarmos para como o homem adquire poder. A seguinte frase de Hobbes, no Elementos da Lei Natural e Política, dá-nos uma noção acerca deste tema:

*“Por essa potência eu quero dizer o mesmo que as faculdades do corpo e da mente, mencionadas no primeiro capítulo, isto é, as do corpo: nutriz, geratriz, motriz; e a da mente: o conhecimento. Ao lado destas, certas potências subseqüentes, adquiridas por meio daquelas, quais sejam, a riqueza, um cargo de autoridade, uma amizade ou um privilégio, e a boa fortuna; esta última, realmente, nada mais é do que o privilégio vindo de Deus Todo-Poderoso. Os contrários destas são impotências, fraquezas ou defeitos, respectivamente, das ditas potências. E porque a potência de um homem resiste e obsta os efeitos da potência de outro homem, a potência, simplesmente, nada mais é do que o excedente da potência de um além da potência de outro. Afinal, iguais potências colocadas em oposição destroem umas às outras, e essa oposição entre elas recebe o nome de contenção”*¹⁰⁴.

¹⁰³ MALHERBE, no condizente a relação poder-liberdade na vida dos homens, construiu uma passagem interessante em seu texto denominado Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes: “*Passemos em seguida à consideração bem mais extensa da efetividade completa, ou seja, da vida conquistando sua satisfação ou do movimento bem sucedido. Com efeito, é preciso introduzir um termo que não foi ainda evocado, quero dizer os meios de que o indivíduo dispõe para realizar seus fins, para efetivar sua deliberação, ou seja, o seu poder (poderes naturais do corpo e da alma, poder da experiência, poder da razão, poderes artificiais), ou ainda, sua liberdade, na medida em que seu poder, não encontrando impedimento, realiza seus fins. A liberdade não é mais aqui o atraso imposto pela deliberação à efetividade do ato, mas esta efetividade mesma realizando-se. E pode-se sugerir que o sentimento que o indivíduo tem de sua liberdade seja o fenômeno do poder pelo qual ele se move e se dirige ao seu fim. Retomemos o processo: a deliberação é seguida da decisão voluntária (o último e predominante conatus); o princípio da ação transforma-se em ação graças ao meio mobilizado pelo agente. À liberdade “de escolha” interna à deliberação sucede-se uma outra liberdade, aquela da qual já demos a definição: “Por liberdade entende-se, segundo a significação própria da palavra, a ausência de obstáculos exteriores, os quais podem freqüentemente retirar parte do poder que um homem tem para fazer o que quer, mas não podem impedi-lo de usar o poder que lhe resta conforme ao que lhe ditam seu juízo e razão”*13. Essa liberdade não concerne ao fim, concerne ao meio; ela não está na escolha dos fins, mas no poder real que se tem para perseguir seus fins: liberdade em relação a um outro poder de adotar tal ou tal meio, liberdade de por em prática ou suspender o exercício desses meios conforme o último conatus varie (o poder, todos sabem, é mais real enquanto tivermos o “poder” de não usá-lo). A liberdade tem, assim, este triplo aspecto: a escolha dos meios a seu prazer, o domínio efetivo dos meios, e, portanto, a capacidade efetiva de realizar seus fins”. in Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 45-64;

¹⁰⁴ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I, Capítulo VIII. p. 54;

§106 Note-se que a boa fortuna, privilégio vindo de Deus, revela o determinismo hobbesiano; note-se, ainda, que, em razão do determinismo, a vontade do homem não se encontra listada dentre as faculdades do corpo e da mente; claro, como diz Hobbes no Leviatã, a vontade é “o ato (não a faculdade) de querer”¹⁰⁵. Isto já demonstra que nossas potencialidades (faculdades), que acarretam em nosso poder, pouco muda; podemos fazer ciência, mas nunca conheceremos o futuro (este inexistência, que em Deus, que tudo pode ver, é mero presente); podemos fazer exercícios e ficar fortes, mas somos vulneráveis a tal ponto que basta dormirmos para sermos mortos (individualmente, pouco podemos).

§107 Atentemos, agora, para o trecho: “a potência de um homem resiste e obsta os efeitos da potência de outro homem”. Em tal noção reside, de modo bastante explícito, a mecânica entre poder e liberdade (já que esta é ausência de impedimentos) e, também, reside a idéia de que só podemos mensurar o poder de um indivíduo pela apreensão do poder do outro. Quanto a isto, interessante observarmos que, no âmbito das relações sociais, para compreendermos a lógica do poder, precisamos quantificar, precificar, o que só possível fazer por meio de comparações:

“o valor, ou a importância de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder...mesmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado pelos outros”¹⁰⁶.

§108 Além disso, vale ressaltarmos as noções de igualdade e de desigualdade que são necessárias para o cálculo do poder. O conflito no âmbito jurídico (litígio judicial) é comumente denominado de uma relação contenciosa, o que se faz justamente porque há oposição entre duas partes que: (i) possuem interesses divergentes; (ii) podem ser iguais ou desiguais em força econômica (como ocorre entre o empregado e o empregador ou entre o consumidor e a

¹⁰⁵ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI. Da Origem das Paixões. p. 55;

¹⁰⁶ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. X. Do Poder e Merecimento. p. 77;

empresa); (iii) e que são consideradas, pelo Estado, como iguais de um ponto de vista jurídico (o jurisdicionado, seja pobre ou rico, é, em tese, igualmente potente para acessar o Judiciário).

§109 O Estado entra no cálculo do poder dos indivíduos no âmbito social quando, para definir o impasse entre os litigantes, o ente estatal, por meio de seu representante, decide acerca da contenção entre eles, o que movimenta seu poder para um dos litigantes, tornando-o mais forte. Neste sentido, até os advogados, que não são bem vistos por Hobbes¹⁰⁷, passam a ter uma função essencial dentro da dinâmica hobbesiana do poder.

*

* *

¹⁰⁷ “Filósofo: Um advogado normalmente acha necessário dizer tudo o que pode em benefício do cliente, e por isso precisa da faculdade de deturpar o verdadeiro sentido das palavras, assim como da faculdade da retórica, que seduz o juri e às vezes também o juiz, e de muitas outras artes que não estudei e nem pretendo estudar”. Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a Lei da Razão. p. 38-39;

NATUREZA HUMANA
(A ANTROPOLOGIA/PSICOLOGIA DA POLÍTICA)

CAPÍTULO 2. A LIBERDADE ENTRE OS HOMENS

§110 Guerra e paz são conceitos/situações auto-excludentes, estando, porém, de tal modo interligados que, quando os consideramos enquanto termos de uma relação, podemos dizer que a negação de um acaba por determinar o outro. Neste sentido, Hobbes, no Leviatã, define a guerra e a paz conforme segue:

“a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz”¹⁰⁸.

§111 Tal noção sobre a guerra e a paz (que também explicita a desnecessidade de um combate físico para se verificar a presença daquela e segundo a qual a vontade expressa no decorrer do tempo é essencial para a definição do estado belicoso) já a encontramos no Elementos da Lei Natural e Política¹⁰⁹ e no Do Cidadão¹¹⁰.

§112 A partir desta definição acerca da guerra e da paz, das evidências nefastas que aquela traz e de uma metodologia cuja premissa consiste em conhecer pelas causas, a questão que devemos colocar é: “Quais são as causas da

¹⁰⁸ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e miséria;

¹⁰⁹ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p. 96;

¹¹⁰ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 12 – O estado dos homens fora da sociedade civil é um simples estado de guerra: definição de guerra e paz. p. 33;

guerra?"; a qual, depois de respondida, implicará nesta outra: "Como alcançar a paz?".

§113 Para responder a estas perguntas, Hobbes construiu um edifício argumentativo que se vale tanto de sua visão físico-mecânica do mundo quanto de uma teoria acerca da natureza humana. Passemos a estudar esta, sem desprezar aquela, de modo a compreender como a igualdade que nos é dada se relaciona com a emergência da guerra e, paradoxalmente, também com a construção da paz.

*
* *

2.1. A liberdade entre iguais (*ou Da Guerra*)

2.1.1. Somos vulneráveis, parciais (auto-interessados) e racionais.

§114 Segundo o sistema hobbesiano, da soma das constatações de que: (i) não há diferença suficiente de força física entre os seres humanos que torne um indivíduo imune ao ataque surpresa de outro; (ii) a prudência pode ser adquirida por todos através da experiência, o que demonstra que há certa igualdade em relação as faculdades do espírito; (iii) geralmente nos consideramos mais sábios que nossos semelhantes, tendo uma igual crença na desigualdade¹¹¹; e de que (iv) somos parciais¹¹² (mesmo que saibamos da existência de regras racionais, muitas vezes, nossas paixões nos fazem agir contra tais regras, quando não existe um poder que as modele¹¹³); é possível dizer (a partir de *i + ii + iii + iv*) que há uma natural igualdade entre os indivíduos no que concerne as capacidades de ação, em coletividade, de cada indivíduo isolado.

§115 Esta natural igualdade entre os indivíduos, que reflete a inexistência de uma diferença física e mental suficiente para alguém se sentir protegido (vulnerabilidade), juntamente com a igual possibilidade dos indivíduos, que são parciais (auto-interessados), desejarem coisas que não podem ser compartilhadas (escassez¹¹⁴), permitirá concluir, como se demonstrará abaixo, que a inclinação

¹¹¹ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 106-107;

¹¹² No Leviatã, Hobbes expressa: “*Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes*”. Leviatã. Parte 2. Cap. XVII. Das Causas, Geração e Definição de um República. p. 143;

¹¹³ Em Hobbes, a evidência científica serve para a correta utilização da razão e o poder serve para o correto modelamento do comportamento humano por meio do controle das paixões;

¹¹⁴ O termo “escassez” é utilizado tanto no sentido de que um bem disputado entre duas pessoas, que não pode ser dividido, é um bem escasso relativamente a uma delas, que o quer mas não pode ter; quanto no sentido de poucos recursos, riquezas, à disposição de um indivíduo ou Estado (vide Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV – Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 210). Em item, adiante tratado nesta pesquisa, defendemos que há uma lei econômica implícita na filosofia de Hobbes, sendo ela, justamente, a escassez. MARTINICH reconhece a escassez como algo implícito na filosofia de Hobbes, mas prefere ressaltar que é justamente a ausência de referência direta a ela que torna central a noção de que o homem faz guerra ainda que exista abundância, ou seja, de que a natureza do homem é belicosa. Segundo o comentador, “*Hobbes...pode gerar uma guerra de todos contra todos enquanto (1) seres humanos desejam viver, (2) os recursos necessários para viver são escassos e (3) a população é densa o*

(propensão) para a violência acaba por ser algo necessário para a sobrevivência, podendo tal inclinação se efetivar, em menor ou maior grau, implicando ou não na guerra, na exata medida em que um poder comum e maior que o poder dos homens isolados estiver mais ou menos presente, pois, segundo Hobbes, é apenas um poder como este, o qual podemos denominar irresistível, que tem a capacidade para reprimir (pela força) e evitar (pelo medo) a constância ou emergência do conflito. De acordo com o filósofo: “*durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens*”¹¹⁵.

§116 Em relação à conclusão de que os indivíduos necessitam de uma inclinação para a violência para garantirem suas vidas, é preciso, para desenvolvermos o caminho que nela desemboca, tomarmos como premissa que a física e a antropologia hobbesianas são esferas indissociáveis e que, portanto, devemos tomá-las sempre em conjunto para estudarmos qualquer assunto da filosofia política nas obras de Hobbes.

§117 No que se refere à física, que é maior e engloba a antropologia, podemos dizer que existe uma idéia pela qual forças iguais em oposição resultam em contenção destrutiva, precedida, por necessidade, da ausência de movimento (liberdade). Nas palavras de Hobbes: “*iguais potências colocadas em oposição destroem umas às outras, e essa oposição entre elas recebe o nome de contenção*”¹¹⁶. Assim, as relações de contenção (guerra) devem ser sempre vislumbradas como relações de forças; e na medida em que os indivíduos são iguais em suas capacidades de ação¹¹⁷ relativamente a outros indivíduos, isto

suficiente para colocar pessoas em contato umas com as outras. Hobbes não menciona explicitamente nem densidade populacional, nem escassez, embora refira-se a escassez quando refere-se a algo que 'não é possível ser usufruído por dois ou mais (L 13.3). A razão para não se referir a escassez explicitamente é que mesmo em uma terra abundante, pessoas agressivas entrariam em conflito na medida em que uma pessoa foi agressiva ou estúpida o suficiente para querer todo e qualquer objeto que algum outro também quis. Dado o desejo de auto-preservação, esta condição inevitavelmente leva a guerra” (tradução livre) - Hobbes. p. 65. Concordamos com Martinich, mas não desprezamos a escassez.

¹¹⁵ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e miséria. p. 109;

¹¹⁶ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. VIII. p. 54;

¹¹⁷ Como salienta MARTINICH, esta capacidade de ação, na dimensão que realmente importa, está relacionada a habilidade para se matar outra pessoa. Hobbes. p. 65;

torna todos igualmente vulneráveis (somos todos potenciais vítimas uns dos outros). E esta vulnerabilidade perdura enquanto não houver um poder irresistível relativamente aos indivíduos isolados, sendo a guerra algo natural. Esta, mesmo quando reprimida pelo artifício do Estado, mostra-se, então, sempre iminente, latente e perpétua enquanto possibilidade de ocorrer; Hobbes diz que, no estado de natureza, “*dada a igualdade dos que se batem, a ela [a guerra] não pode se pôr termo através de uma vitória*”¹¹⁸. Note-se como, com base na mecânica do poder, podemos inferir que, para a extinção de conflitos entre os homens, faz-se necessário um poder diferente (ou seja, maior) que o dos indivíduos, os quais são todos, naturalmente, iguais. Ou seja, a liberdade entre iguais gera a guerra.

§118 Já por uma perspectiva antropológica, podemos compreender melhor porque a oposição entre forças iguais provoca não uma neutralização, mas, sim, uma destruição. Para tanto, precisaremos nos voltar *(i)* para a parcialidade (auto-interesse) do homem, *(ii)* para a possibilidade de igualmente realizarmos cálculos que nos mostram quais efeitos advém de determinadas causas, e *(iii)* para a própria experiência.

§119 Em Hobbes, a parcialidade do homem entra em cena quando atentamos para o seguinte raciocínio: a igualdade de vulnerabilidade entre indivíduos, juntamente com o natural auto-interesse na própria vida e no próprio bem-estar, engendram a possibilidade de dois ou mais deles desejarem o mesmo objeto, o qual, muitas vezes, não poderá ser dividido ou utilizado por várias pessoas ao mesmo tempo, mas apenas por uma.

§120 Em conflitos oriundos de situações como esta (ou seja, de escassez), e quando não há um terceiro mais poderoso do que as partes conflitantes que possa resolver a contenda, não há nada que possa diferenciar os indivíduos quanto à impossibilidade de um reclamar algo que o outro também não o possa - não apenas porque suas diferenças são insignificantes, mas porque cada um é livre para definir quais os meios mais adequados para a própria conservação, e este meio pode ser se apropriar daquilo que o outro possui (e,

¹¹⁸ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 4 – De onde provém a vontade de causar dano a outrem. p. 34;

justamente em razão desta possibilidade, o direito de todos a tudo é inútil¹¹⁹). Contudo, é preciso sempre lembrar: ao serem naturalmente iguais quanto à capacidade (e possibilidade) de alcançar seus fins, os indivíduos que possuem interesses conflitantes acabam por se tornar igualmente destrutíveis uns pelos outros. Neste sentido, é possível dizer que, em um estado no qual não há poder comum e maior para resolver os conflitos (estado natural para Hobbes) e no qual os indivíduos possuem igual poder de destruição, existe uma vulnerabilidade generalizada, sendo o apetite que muitos têm pela mesma coisa que não pode ser compartilhada, nas palavras de Hobbes, “*a razão mais frequente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros*”¹²⁰.

§121 Porém, a possibilidade de realizarmos cálculos, que nos mostram quais efeitos advém de determinadas causas, explicitam que a guerra não é apenas oriunda (i) de um conflito por bens materiais. Ela também é oriunda (ii) do embate de idéias (no Do Cidadão, Hobbes diz que o “*combate entre os espíritos é de todos o mais feroz...*”¹²¹); e (iii) da busca desenfreada pela glória (segundo Hobbes, “*...todo prazer mental ou é glória (que consiste em ter boa opinião de si mesmo), ou termina se referindo à glória no final*”¹²²), já que a felicidade só se realiza na aquisição (prosperar) constante¹²³. Com base (i) na disputa por bens materiais; (ii) em conflitos entre idéias (religiosas e políticas, principalmente); e (iii) na busca pela glória, o filósofo estabelecerá, então, a

¹¹⁹ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 11. Mas esse direito de todos a tudo é inútil, p. 33;

¹²⁰ Do Cidadão. Parte 1 – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 6 – E do apetite que muitos têm pela mesma coisa. p. 30; Importante esclarecer que neste trecho do Do Cidadão Hobbes refere-se a um conflito de interesses relativo a disputa acerca de coisas (o que podemos entender como bens materiais). A escassez, no sentido que definimos em nota anterior, é o cenário no qual a disputa por poder sobre coisas mostra-se como a razão mais frequente, mas não a única, da guerra; porém o sistema hobbesiano também permite que consideremos o mesmo raciocínio acerca da contenção quando o que se disputa é, por exemplo, a reputação;

¹²¹ No trecho inteiro: “*Como o combate entre os espíritos é de todos o mais feroz. Dele necessariamente devem nascer as discórdias mais sérias. Isso porque neste caso é odioso não só quem nos combate, mas até mesmo quem simplesmente não concorda conosco. Pois não aprovar o que um homem afirma nada mais é que acusá-lo, implicitamente, de errar daquilo que está dizendo; de modo que discordar num grande número de coisas é o mesmo que chamar de louco àquele de quem discordas*”. Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 5. A discórdia nasce da comparação das vontades. p. 30;

¹²² Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 5. A discórdia nasce da comparação das vontades. p. 30; sobre busca pela glória como causa de conflito, vide, também, Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 108;

¹²³ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI. Da Origem das Paixões. p. 57;

finalidade de uma associação, ressaltando o elemento do egoísmo humano: *“Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos”*¹²⁴.

§122 No limite, podemos dizer que, em Hobbes, a guerra não requer escassez material, nem embate de idéias, mas, apenas, a pura arrogância dos indivíduos, esta entendida como uma avaliação super-valorizada de um homem em relação a diferença de seu poder quanto ao demais – basta, para a emergência do conflito, que um indivíduo se considere superior aqueles que, ao contrário do que tal indivíduo toma como verdade, são iguais a ele. Uma interação entre dois agentes, em que um possui esta característica de se super valorizar, gera, se considerarmos uma escolha racional (e a qual, portanto, todos podemos fazer se consultarmos nossas razões), a necessidade de mesmo aquele que se valoriza como igual aos outros fazer a guerra. Vejamos o cálculo que coloca em evidência o caráter racional do indivíduo que guerreia: mesmo que haja indivíduos moderados, a constância da mútua vontade dos indivíduos serem violentos uns com os outros se dá em razão daqueles que não são moderados tentarem, necessariamente, subjugar os moderados. Isto faz com que, quando não há um poder forte o suficiente para defender os moderados, estes, para se preservarem, tenham que se antecipar no ato de constrangimento, tentando subjugar aqueles que não o são.

§123 Assim, de modo mais preciso, podemos dizer que não são todos os homens que possuem uma natural inclinação (propensão) para a violência, mas que, em razão de alguns serem violentos por natureza, outros precisam também o ser para se defenderem, engendrando um estado de guerra generalizado. Neste sentido, no *Do Cidadão*, Hobbes expressa:

“...supondo-se superior aos demais, quererá ter licença para fazer tudo o que bem entenda, e exigirá mais respeito e honra do que pensa serem devidos aos outros (é o que exige um espírito arrogante). No segundo homem a vontade de ferir vem da vã glória, e da falsa avaliação que ele efetua de sua própria força; no outro, provém da

¹²⁴ *Do Cidadão*, Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 2. Que o começo da sociedade civil provém do medo recíproco. p. 28;

necessidade de se defender, bem como à sua liberdade e bens, da violência daquele”¹²⁵; (argumento este que já tinha sido explicitado no *Elementos da Lei Natural e Política*¹²⁶).

§124 Outro raciocínio que Hobbes faz para defender que a violência é uma constante no estado natural consiste em considerar que, quando do término de confrontos, é uma escolha conforme a razão subjugar o outro para que este não se torne mais forte e um inimigo¹²⁷. O interessante neste raciocínio é que ele permite a Hobbes dizer que o homem, a partir desta opressão (justificada pela razão), já compreende a necessidade do poder de mando para conformar as ações dos homens, e, conseqüentemente, já compreende que um poder comum e maior irresistível é capaz de conformar tais ações com maior efetividade. A guerra, portanto, não é apenas fruto das paixões humanas em um cenário de escassez, mas, também, é fruto de uma utilização correta de nossa razão quando não é possível alcançar a paz; é inteligente quem guerreia quando a situação assim o exige.

§125 Os argumentos hobbesianos de ordem experiencial (que se referem tanto às experiências de cada homem isolado quanto às relações internacionais entre Estados) também são importantes para compreendermos as características naturais dos homens, as quais contribuem para a emergência dos conflitos. Relativamente ao indivíduo, o filósofo lembrará que mesmo sob o poder de proteção de um Estado fechamos nossas portas e trancamos nossos cofres, sendo estes verdadeiros atos de desconfiança para com nossos concidadãos e para com nossos próprios filhos e servidores¹²⁸. Já em relação ao Estado no cenário internacional, que é como se fosse um indivíduo no estado natural, os fortes, as guarnições e os canhões são verdadeiras atitudes de guerra¹²⁹.

¹²⁵ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 4 – De onde provém a vontade de causar dano a outrem. p. 29;

¹²⁶ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p. 94;

¹²⁷ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 4 – De onde provém a vontade de causar dano a outrem. p. 35;

¹²⁸ Leviatã. Parte I - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e miséria. p. 109-110;

¹²⁹ Leviatã. *Idem supra*. p. 110-111;

§126 O que se deve destacar nesta visão que conjuga a física e a antropologia de Hobbes é o fato de a inclinação para o conflito ser algo da ordem da Natureza (arte utilizada por Deus). Tal inclinação evidencia-se, por exemplo, como a melhor escolha à luz da razão quando não há poder ordenador do social e, também, evidencia-se pela nossa própria experiência em um mundo marcado por sinais constantes de conflitos entre os homens. Ora, em um universo regido por relações mecânicas, o poder (de destruir) que os indivíduos possuem uns em relação aos outros, devido a nossa natural igualdade (enquanto diferença irrelevante), é o que engendra a guerra generalizada e a vulnerabilidade de todos enquanto não houver poder comum irresistível – há de se lembrar que poder é liberdade de movimento e, neste sentido, a igualdade de todos (em relação ao poder de se movimentar do modo como cada um desejar) implica na liberdade de todos (pois não existem impedimentos capazes de evitar, no limite, que um mate o outro). A física hobbesiana é importante, neste sentido, para destacar a relação da liberdade com a igualdade: objetos iguais nunca são livres, pois quando em contenção são impedidos de continuar o movimento (e, no caso dos homens, devido as já apontadas características que possuímos, quando estamos em contenção uns com os outros, muitas vezes, acabamos por nos destruir); é por esta perspectiva mecânica que devemos compreender a seguinte passagem, a qual, mais uma vez, demonstra que a liberdade entre iguais gera guerra:

“...foi pequeno o benefício para os homens assim terem um comum direito a todas as coisas; pois os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum. Pois, embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, 'isto é meu', não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa”¹³⁰.

§127 Por um viés mais antropológico, interessante notar que esta igualdade hobbesiana de poder dos homens já foi compreendida por uma perspectiva marxista. Renato Janine Ribeiro, ao comentar a interpretação de

¹³⁰ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 11. Mas esse direito de todos a tudo é inútil. p.33;

Macpherson¹³¹ ¹³², expressa que “...os homens...são...rapaces em terra de ninguém: o filósofo transforma a frase do comunismo primitivo 'A natureza deu tudo a todos', em mote da guerra individualista de todos contra todos...É tão forte o individualismo do homem natural que torna vã qualquer posse”¹³³, apontando, em nota, quanto a isto, a seguinte evidência textual hobbesiana no De corpore politico:

“E por isso corretamente se diz que Natura dedit omnia omnibus [a natureza deu tudo a todos]...Mas tal direito de todos os homens a todas as coisas, na verdade, não é melhor do que se nenhum homem tivesse direito a coisa alguma”¹³⁴.

§128 Ademais, pode-se apreender que, em Hobbes, a liberdade para matar, se preciso for, está associada a “liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão”¹³⁵ - esta conformidade entendida como: (i) a busca pela preservação da vida *sendo um* fim buscado pelos indivíduos; e, (ii) a utilização de todos os meios possíveis para se alcançar esta finalidade (preservar a vida) *sendo um* ditame da razão. Neste sentido, podemos dizer que a reta razão mostra o melhor meio para se alcançar a finalidade mais almejada (a preservação da vida) como se impulso ou lei natural isto fosse; nas palavras de Hobbes: “...todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dos males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”¹³⁶. E, conseqüentemente, na filosofia hobbesiana, o fim (vida) acaba por justificar o emprego de quaisquer meios¹³⁷, havendo uma liberdade

¹³¹ “Macpherson tem razão em mostrar que o indivíduo hobbesiano nada deve à sociedade; não, porém, em esquecer a guerra, pela qual os indivíduos renegam a própria individuação, impedindo a propriedade”. JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo. p. 83;

¹³² Para outros comentários, sobre a perspectiva marxista do indivíduo hobbesiano enquanto burguês, atribuída a MACPHERSON, vide MARTINICH (Hobbes, p. 212-213) e KEITH THOMAS (The Social Origins of Hobbes's Political Thought, p. 186);

¹³³ JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo. *Idem supra*;

¹³⁴ De corpore politico, 1, I, p. 279, citado em *Idem supra*. p. 268;

¹³⁵ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 7. Definição de direito e 8. O direito ao fim confere direito aos meios necessários para aquele fim. p. 31;

¹³⁶ Do Cidadão. *Idem supra*;

¹³⁷ Observe que mesmo em um estado civil o homicídio enquanto auto-defesa é justificado (legítima defesa), assim como também o é o homicídio enquanto auto-preservação em estado de necessidade (escassez material que traz perigo de morte);

para se formar o juízo quanto aos melhores (porque oriundos de um cálculo da razão) meios¹³⁸ de preservação da vida.

§129 Assim, racionalidade, parcialidade (auto-interesse) e vulnerabilidade são as características do humano na filosofia de Hobbes, e esta miserabilidade na qual, em razão de nossas características, somos deixados pela Natureza, não significa, contudo, que, pela Política (arte relativa aos homens), não possamos nos reconstruir, abandonando, ou melhor dizendo, reprimindo, esta belicosidade a que estamos obrigados a ter para garantirmos a própria vida, quando não há poder ordenador do social. Para tanto, precisamos restringir esta liberdade natural de todos a tudo, de modo a controlar o elemento da igualdade natural que torna todos, por uma perspectiva física e antropológica, destrutíveis uns pelos outros. Frise-se: a liberdade entre iguais gera guerra; é preciso, então, somar à igualdade natural dos homens uma igualdade artificial (a do cidadão), pois, assim, torna-se possível fazer somar o poder do Estado ao poder de um indivíduo que esteja em uma contenda com outro, extinguindo-se o conflito e instaurando a paz no seio social. O movimento só existe quando há diferença entre poderes: o poder do Estado não só é diferente ao de cada indivíduo isolado, mas, também, é irresistível e, por isto, ordenador do social.

2.1.2. A morte do *animal político* pelo *homem que é lobo do homem*

§130 Como já apontado, corroborando a idéia de igualdade natural dos indivíduos, também se tem, ao lado da vulnerabilidade e da racionalidade, a constatação de que a todo instante buscamos suprir necessidades inerentes à nossa condição humana, as quais possuem como fim primário a própria conservação e, como fim secundário, a busca do deleite e prazer¹³⁹ pelo maior

¹³⁸ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 7. Definição de direito e 8. O direito ao fim confere direito aos meios necessários para aquele fim. p. 32;

¹³⁹ Leviatã. Parte I - Do Homem. Cap. VI – Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões: e da linguagem que os exprime. p. 50;

período de tempo possível (movimento vital¹⁴⁰). Todos nós fugimos da morte, da dor e da tristeza em busca da felicidade¹⁴¹.

§131 Destas necessidades humanas, segue-se que somos auto-interessados, isto é, voltamo-nos para nós mesmos antes de atentarmos para o outro, o qual só é visto como meio e não como um fim em si mesmo. Assim, relacionamo-nos sempre com vistas a um benefício próprio, sendo até o ato de doar constituído pelo móvel da expectativa de se conquistar algo para si, como podemos apreender pela seguinte passagem do Leviatã:

*“Quando a transferência de direitos não é mútua, e uma das partes o transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou os serviços de um outro, ou dos amigos deste; ou na esperança de adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou para livrar o seu espírito da dor da compaixão; ou na esperança de ser recompensado no céu; nestes casos não há contrato, mas Doação, Dádiva ou graça, palavras que significam uma e mesma coisa”*¹⁴².

§132 Mas, talvez, as reflexões mais nevrálgicas em relação ao auto-interesse e seu papel na filosofia política hobbesiana se encontrem no combate à idéia de uma natural tendência dos indivíduos para a convivência em comum, idéia grega do animal político (*zoon politikon*). Tal combate se dá por meio da defesa da noção de que o homem apenas busca a convivência em comum quando movido por interesses próprios e, portanto, não por natureza, mas, sim, em razão de situações que a ele são apresentadas de modo accidental.

§133 A seguinte passagem da Política é precisa para compreendermos a idéia de animal político em Aristóteles:

“Nós já dissemos...que o homem é, por sua natureza, um animal político. Assim, mesmo que não tivéssemos necessidade da ajuda uns dos outros, desejaríamos viver juntos. E também somos levados a nos reunir por interesses comuns, na medida em que cada um, com a reunião, atinge qualquer medida de bem-estar. Este é, certamente, o fim principal, tanto em relação aos indivíduos como aos

¹⁴⁰ Leviatã. *Idem supra*. p. 46;

¹⁴¹ Leviatã. *Idem supra*. p. 57;

¹⁴² Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 116;

estados. E a humanidade reúne-se e mantém a comunidade política também para por em segurança a simples vida...e todos vemos que o homem agarra-se a vida mesmo ao preço de um duradouro grande infortúnio, aparentando encontrar na vida uma doçura e felicidade naturais”¹⁴³.

§134 Ora, se mesmo na hipotética ausência de necessidade uns dos outros buscaríamos a convivência, é porque, para Aristóteles, não resta dúvida de que, de fato, somos animais políticos – o que não significa, porém, que não haja a convivência por interesses (os quais verificamos, inclusive, na amizade¹⁴⁴). Além disso, para o peripatético, a completude do ser está não apenas no viver, mas, também, está no bem viver, o qual só se realiza na comunidade política, pela comunhão de esforços para se atingir o bem comum¹⁴⁵. Note-se, portanto, que Aristóteles não exclui, por completo, a noção de que os indivíduos são auto-interessados, mas a relega para um segundo plano, pois, ontologicamente, o todo (pólis) é mais importante que as partes (indivíduo-cidadão), na medida em que a estas confere sentido¹⁴⁶.

§135 Hobbes, no entanto, não aceita a caracterização do humano feita por Aristóteles no sentido de que tendemos naturalmente para a convivência; ressalta o filósofo inglês o egoísmo do homem e diz, contra a idéia de que “o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade”¹⁴⁷, que “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma

¹⁴³ ARISTÓTELES. *Politics*. Book III. 1278B 18-30. (tradução livre). p. 2029;

¹⁴⁴ MORRAL expressa que “A formação da associação política é relacionada, por Aristóteles, com a tendência humana de buscar amizade. A amizade, para Aristóteles, é vista sob uma luz um tanto utilitária; procuramos amigos ou por prazer ou por interesse; um egotismo esclarecido é parte integrante do processo. Mas a amizade pode resultar em homonoia (semelhança de idéias, unanimidade ou concordância). Isto tem ligação com a política; a concordância é a amizade entre os cidadãos de um estado, e seu campo são os interesses e preocupações da vida’. Aqui, aparece também a concepção de um interesse comum, possivelmente obtível mediante a harmonização dos interesses individuais”. *Aristóteles*. p. 45;

¹⁴⁵ Segundo REALE: “...se a família e a vila são suficientes para satisfazer as necessidades da vida em geral, ainda não bastam para garantir as condições da vida perfeita, isto é, da vida moral. Esta forma de vida...só pode ser garantida pelas leis, pelas magistraturas e, em geral, pela complexa organização de um Estado. É no Estado que o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair do seu egoísmo, e a viver conforme o que é subjetivamente bom, assim como conforme o que é verdadeira e objetivamente bom”. *Aristóteles*. p. 124;

¹⁴⁶ REALE. *Aristóteles*. *Idem supra*;

¹⁴⁷ *Do Cidadão*. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 2. Que o começo da sociedade civil provém do medo recíproco. p. 25-26;

honra ou proveito; estes, nós desejamos primariamente, aquela, só secundariamente”¹⁴⁸. E a glória, em Hobbes, parece ser uma das principais provas de que não apreciamos a convivência com nossos semelhantes; quanto a glória, no Leviatã, Hobbes diz que:

“...os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo”¹⁴⁹; e expressa, ainda, que: “A alegria proveniente da imaginação do próprio poder e capacidade é aquela exultação do espírito a que se chama Glorificação, a qual, se baseada na experiência das suas próprias ações anteriores, é o mesmo que confiança”¹⁵⁰.

§136 Além disso, vale lembrar que (i) não agir conforme a proteção do próprio interesse individual é, em Hobbes, agir contra a razão. Neste sentido, no Elementos da Lei Natural e Política, diz o filósofo: “Assim como o julgamento de um homem no direito de natureza deve ser empregado em seu próprio benefício, da mesma forma a força, o conhecimento, e a arte de todo homem é então empregada retamente quando ele a utiliza para si mesmo”¹⁵¹; e lembrar que (ii) para Hobbes, a natureza humana: (a) nos põe em constante conflito pelo poder; (b) não vincula o interesse individual ao coletivo; (c) faz com que uns se achem mais capacitados do que outros para o trato da coisa pública; (d) permite,

¹⁴⁸ Do Cidadão. *Idem supra*;

¹⁴⁹ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 108;

¹⁵⁰ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões. p. 53;

¹⁵¹ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do Estado e Direito de Natureza. p. 95;

por meio das palavras, descrever o que é bom sob a aparência de mal e vice-versa¹⁵²; (e) faz da nossa satisfação um catalizador de nossa arrogância; e (f) não é a natureza humana tributária de nenhum pacto natural, apesar de nossa capacidade para artificialmente tecermos um¹⁵³.

§137 Assim, enquanto Aristóteles diferencia os homens dos animais em razão de nós buscarmos o bem viver, ou seja, de nós buscarmos algo que permita a completude de nosso ser e que, portanto, vá além do simples viver, Hobbes diferencia os homens dos animais atribuindo a nós, ao contrário dos animais¹⁵⁴, uma natureza que nos insere em uma constante guerra e, por isto, atribuindo-nos uma natureza tal que torna necessário um poder comum, maior e coercitivo para que estejamos em convivência; ou seja, para Hobbes, precisamos do Estado não para o bem viver, mas, antes de tudo, para o próprio simples viver – a questão limite, para o inglês, é a da segurança, e não, como para o grego, o desenvolvimento do homem.

§138 Para Hobbes, se estamos vivendo em conjunto, não é porque naturalmente tendemos à convivência, mas porque artificialmente (contratualmente) nos impomos restrições para preservar a própria vida. No Leviatã, o filósofo expressa:

“...o acordo vigente entre essas criaturas é natural; o dos homens se dá apenas através de um pacto, que é artificial. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações para o benefício em comum”¹⁵⁵.

¹⁵² Este é um argumento de trecho do Leviatã no qual Hobbes critica Aristóteles por este ter colocado as abelhas, assim como os homens, como animal político, devido a uma natural sociabilidade; porém este argumento hobbesiano em especial (relativo a palavra e ao bem e o mau) possui o mesmo núcleo do argumento que Aristóteles também utiliza para diferenciar o homem dos animais por meio do uso das palavras. Na Política, Aristóteles diz: “...é evidente que o homem é mais animal político do que são as abelhas ou quaisquer outros animais gregários...O poder do discurso serve para estabelecer o conveniente e o inconveniente, e, do mesmo modo, o justo e o injusto. E é uma característica do homem que apenas ele possui o senso do bom e do mal, ou do justo e do injusto...” (tradução livre). ARISTÓTELES. Politics. Book I. 1253A 14-18. p. 1988;

¹⁵³ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVII – Das Causas de um República. p. 145-147;

¹⁵⁴ Leviatã. *Idem supra*;

¹⁵⁵ Leviatã. Parte 2 - Da República. Cap. XVII – Das Causas de uma República. p. 146-147;

§139 Por fim, quanto a esta diferenciação entre a vida simples (ou natural) e a vida qualificada (ou política), vale lembrarmos as observações de Giorgio Agambem (i) sobre tal diferença tida pelos Antigos; e (ii) sobre como o Mundo Moderno a modificou. Giorgio Agambem após (i) expressar, quanto à vida simples, que “A *simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da pólis propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do oikos (Pol. 1252A, 26-35)*”¹⁵⁶; e (ii) após pontuar a seguinte passagem da *Política* como a definidora da vida qualificada: “*nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do bem viver*”¹⁵⁷; acaba (iii) por mostrar, pelas palavras de Foucault e referindo-se à passagem da *Política*, retro transcrita, como a “Política” se transformou em “Biopolítica”:

*“É em referência a esta definição que Foucault, ao final da Vontade de saber, resume o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica: 'Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.' (Foucault, 1976, p. 127)”*¹⁵⁸.

2.1.3. Buscamos lucro, segurança e reputação

§140 Para delimitarmos, com maior precisão, as causas – oriundas enquanto efeitos de nosso auto-interesse – que, no sistema hobbesiano,

¹⁵⁶ AGAMBEM. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Introdução. p. 10;

¹⁵⁷ No trecho completo em que a frase está inserida, no qual é possível verificar outra evidência textual em Aristóteles acerca da natureza política do homem, lê-se, na versão editada por BARNES: “*Quando várias vilas estão unidas em uma comunidade singular completa, grande o bastante para estar quase ou completamente auto-suficiente, o estado vêem a existência, originando-se nas necessidades básicas de vida, e continuando a existir em razão do bem viver. E, portanto, se as mais primitivas formas de sociedade são naturais, então também o é o estado, o qual é o fim daquelas formas primitivas, e a natureza de uma coisa é o seu fim. Para o que cada coisa é quando está completamente desenvolvida, nós a chamamos sua natureza, seja se estiver falando sobre um homem, um cavalo ou uma família. Além disso, a causa final e o fim de uma coisa é o melhor, e ser auto-suficiente é o fim e o melhor. Disso segue-se que é evidente que o estado é uma criação da natureza, e que o homem é por natureza um animal político.*” (tradução livre). *Politics*. Book I. 1252b 30 – p. 1987;

¹⁵⁸ AGAMBEM. *Homo Sacer*. *Idem supra*. p. 11;

engendram a guerra, precisamos fazer uma pequena retrospectiva quanto aos tópicos acima tratados.

§141 De acordo com Hobbes, quando a ausência de diferença suficiente entre nós (a qual nos permite dizermos que somos naturalmente iguais) é somada a igual busca pela sobrevivência e a possibilidade de pessoas diferentes desejarem¹⁵⁹ para si o mesmo objeto que não pode ser compartilhado ou dividido, têm-se a emergência de um ambiente competitivo, o qual consiste na primeira causa de discórdia entre os homens. A competição, neste sentido, é uma causa de discórdia derivada da busca pelo ganho.

§142 Neste natural ambiente competitivo, ante a inexistência de um poder maior e comum que assegure definitivamente as conquistas que fazemos para sobreviver e melhor aproveitar a vida, e ante a constatação de que qualquer pessoa sempre poderá e fará o que puder para a própria conservação, como matar seu semelhante, somos impelidos a continuamente desconfiarmos uns dos outros, residindo em tal desconfiança a segunda causa de discórdia entre os homens, cuja origem remonta a busca pela segurança. Nesta mecânica, a racionalidade possui papel fundamental na geração da desconfiança generalizada e constante, pois da insegurança deste ambiente competitivo e da apreensão de que em toda coletividade alguns sempre estão dispostos a usurpar as conquistas dos outros, torna-se possível concluir que a melhor defesa, inclusive para aqueles que se contentam com o que possuem, acaba por ser o ataque e a dominação de seus semelhantes com a finalidade de formar um poder maior e, conseqüentemente, mais difícil de ser subjugado. É desta situação que se instaura um círculo vicioso de conquista de poder em que o antecipar-se significa aumentar as chances de sobrevivência, observando-se que tal antecipação é fruto de um cálculo, demonstra que somos racionais e, de certa forma, constitui-se como indício da necessidade de um poder maior do que o poder dos indivíduos isolados.

¹⁵⁹ Relativamente aos desejos do homem e a questão do conflito, interessante notarmos duas observações de MARTINICH: (i) “*Hobbes pensa que o 'perpétuo e inquieto desejo de poder após poder' é 'a inclinação geral da humanidade' (L 11.2), e que sua causa não é a megalomania, mas o razoável medo de que não se pode estar a salvo a menos que adquiramos mais poder*”; (ii) “*...pouco parece contribuir para a paz e a unidade outros [desejos] que, visivelmente, as pessoas tem por "deleite fácil e sensual", 'prazer' e 'louvor' (L 11.4, 11.5, 11.6)...A maioria dos desejos parece contribuir para a animosidade e conflito, para a guerra e desunião*” (tradução livre). Hobbes. p. 46;

§143 Outra causa de discórdia entre os homens é a glória, engendrada enquanto efeito de uma natural busca dos indivíduos pela conquista da reputação; é a glória que faz com que uns se vejam de determinado modo e que exijam dos outros esta mesma visão, sendo que, quando não a possuem espontaneamente, esforçam-se para conquistá-la, inclusive causando dano.

§144 Assim, fica claro que as três causas de discórdia (competição, desconfiança e glória) fomentam ataques violentos, respectivamente, em razão do interesse dos homens na busca do lucro, da segurança e da reputação¹⁶⁰. Vale lembrar que estas causas de discórdia são paixões e, portanto, internas ao homem; em Hobbes, a escassez material do indivíduo e do Estado são fatores compreendidos como premissas do mundo em que os homens estão inseridos, e não, propriamente, como causas da guerra – estas causas estão sempre circunscritas às paixões humanas (pois o conflito pode se originar apenas da glória, mesmo que exista riqueza); a nossa incapacidade de auto-suficiência (evidenciada pela nossa natural limitação e igualdade), pode até ser considerada como um dos fatores da escassez (no modo como a entendemos), e, além disso, como uma característica do humano no sistema do filósofo, mas tal incapacidade não é o que desencadeia a guerra (como o são as paixões), servindo ela, tão somente, para ressaltar o elemento da igualdade do poder que, naturalmente, cada indivíduo possui.

§145 Ora, ao colocarmos em perspectiva *(i)* a natureza do ser humano (auto-interessada, racional e vulnerável); *(ii)* as piores possibilidades de interação entre nós (escassez e hostilidade); e *(iii)* a hipotética (e possível pela guerra civil) ausência¹⁶¹ de um poder capaz de ordenar o social, que ponha fim aos conflitos e assegure as conquistas feitas com o trabalho; verificamos *(a partir de i + ii + iii)*: *(a)* que a condição natural do homem o inclina para a guerra; e *(b)* a importância de um poder comum e maior que impossibilite a volta da emergência de um estado conflituoso no convívio entre os indivíduos, que é o estado natural de

¹⁶⁰ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 108;

¹⁶¹ “...tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção”. Leviatã. *Idem supra*. p. 109;

convivência. Passemos, então, a verificar como tal poder começa a ser construído, respondendo a segunda perquirição inicialmente tecida: “Como alcançar a paz?”.

*
* *
* *

2.2. A restrição da liberdade (ou Da Paz)

2.2.1. Medo + Esperança¹⁶²

§146 Para sabermos como alcançar a paz, o primeiro passo que é preciso dar consiste na análise daquilo que a vulnerabilidade natural dos indivíduos, presente de modo intenso quando da ausência de um poder maior e comum protetor, engendra, que é o medo constante da morte; tal medo, primeiramente, é elemento fundamental para compreendermos a miserabilidade do estado no qual nos encontramos devido a nossa natural igualdade. A igual capacidade para matar (e a conseqüente vulnerabilidade para ser morto) é o que gera o medo generalizado: no Do Cidadão, Hobbes diz: “São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil”¹⁶³. (noção que também está presente no Elementos da Lei Natural e Política¹⁶⁴ e no Leviatã¹⁶⁵).

§147 O estado natural, em que todo homem tem direito a tudo, permite, inclusive, o direito aos corpos¹⁶⁶ uns dos outros. Por isto, na guerra, “*não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo de perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta*”¹⁶⁷; e, assim, o medo máximo, que é a perda da vida, obviamente, está associado com a igual vulnerabilidade de todos, a qual, vale lembrar, evidencia-se não apenas no estado natural (seja este considerado relativamente a indivíduos ou Estados no

¹⁶² Segundo JANINE RIBEIRO: “...nasceu Thomas Hobbes, de parto prematuro – ‘minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo’, como recordará, autobiógrafo...Nascer gêmeo do medo é dizer-se portador da esperança. Descrição do filósofo, que nomeia o irmão e cala o próprio nome”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. Cap. I – O gêmeo do medo. p. 17 e 22;

¹⁶³ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 3 – Que por natureza todos os homens são iguais. p. 29;

¹⁶⁴ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p. 94;

¹⁶⁵ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 106;

¹⁶⁶ Leviatã. Parte 1. Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 112-113;

¹⁶⁷ Leviatã. Parte 1. Do Homem. Cap. XIV. Da Condição Natural da Humanidade. p. 109;

cenário internacional), mas, também, evidencia-se na guerra civil¹⁶⁸. Não obstante, a igualdade não é a única causa do medo: o homem conhece as paixões que dominam seus pares. E, portanto, para o filósofo: “*A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem*”¹⁶⁹.

§148 Além disso, é interessante notarmos como Hobbes, compreendendo que a Religião é formada essencialmente pelo medo (“*o medo dos poderes invisíveis*”¹⁷⁰), que tal medo conforma a vontade de muitos com tanta ou mais eficiência que o próprio medo da morte¹⁷¹, e compreendendo o enorme potencial de síntese que as metáforas carregam consigo, utilizou, como estratégia de persuasão, os mitos bíblicos do Leviatã e de Behemoth para se referir, respectivamente, ao Estado e a guerra civil - esta sendo a morte do Estado, o Estado sendo a proteção da nossa vida vulnerável e, conseqüentemente, sendo a morte do Estado algo que aumenta a nossa chance de morrer.

§149 Por ser a guerra civil a potência do negativo (ou, em outras palavras, por ser ela a presença da morte, iminente e violenta, do Estado), Hobbes a metaforiza em Behemoth, um monstro mitológico com significado tão (ou mais) potente quanto o significado do Leviatã, que é a metáfora do poder máximo do Estado, contendo referência de ambos nas Escrituras. De acordo com as metáforas hobbesianas, Behemoth está para a morte assim como o Leviatã está para a vida, pois, apesar do Leviatã operar mediante o medo da sanção, a qual

¹⁶⁸ JANINE RIBEIRO expressa, relativamente a guerra civil, que “*A guerra de todos contra todos é na verdade a guerra civil, pior do que qualquer outro conflito, porque na guerra externa pode haver uma produtividade, uma positividade: afinal, Hobbes é mercantilista, e para essa escola econômica a guerra estrangeira pode servir de excelente meio para se acumular um superávit em metais preciosos, tão bem ou mesmo melhor que o próprio comércio externo (a guerra é a continuação do comércio por outros meios, já se disse a propósito do mercantilismo). No conflito doméstico, porém, não há produtividade, só destruição. Ele é a potência do negativo*” Prefácio (A mídia do dezessete) à edição brasileira da obra Behemoth – ou o longo Parlamento. p. 10;

¹⁶⁹ Do Cidadão. Parte I – Liberdade – Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 3. Que por natureza todos os homens são iguais. p. 29;

¹⁷⁰ Leviatã. Parte I – Do Homem. Cap. VI. Da Origem das Paixões. p. 52;

¹⁷¹ No Leviatã, Hobbes expressa: “*Ora, sendo a vida eterna uma recompensa maior do que a vida presente, e sendo os tormentos eternos um castigo maior do que a morte natural, o significado que tem nas Sagradas Escrituras as expressões vida eterna e tormentos eternos é coisa que merece o exame de todos os que desejam (pela obediência à autoridade) evitar as calamidades da confusão e da guerra civil – assim como que ofensas, e cometidas contra quem, pelas quais os homens receberão os tormentos eternos, e que ações permitirão gozar uma vida eterna*”. Leviatã. Parte I – Do Homem. Cap. XXXVIII. Da Vida Eterna, Inferno, Salvação e Redenção. p. 375;

pode ser inclusive a pena de morte, ele serve para a diminuição da vulnerabilidade natural com vistas à proteção da vida e do bem estar dos indivíduos, enquanto portador de um poder capaz de ordenar o social (o poder soberano).

§150 Na Bíblia, assim encontramos a descrição do Behemoth, no Livro de Jó, que conta a estória de uma personagem (Jó) cuja fortuna, em um primeiro momento, trouxe muitas riquezas e felicidades, em um segundo momento trouxe os maiores males, e em um terceiro momento, trouxe, novamente, riquezas e felicidades, consistindo o momento intermediário na provação da fé de Jó em Deus.

§151 É na parte do Livro “*Deus convida ironicamente Jó a governar o mundo*” que podemos vislumbrar a descrição de Behemoth¹⁷². As passagens a que devemos nos atentar juntamente com o título desta parte do Livro de Jó (a qual é a continuação de um diálogo de Deus diretamente com Jó em que Aquele realiza perguntas de modo a mostrar a pequenez deste diante de Sua grandeza absoluta) são: “*Porventura poderás tirar com anzol o Leviatã, e ligar a sua língua com uma corda?*”; “*Põe tua mão sobre ele, lembra-te da guerra e não continues a falar*”.

§152 Note-se que Deus está a explicitar para Jó que ele não é capaz de deter uma criação Sua, o Behemoth, pela qual Deus aplica sua força, que é destrutiva, pois a espada não apenas causa medo, mas também causa dano (“*É o principal (dos animais) entre as obras de Deus; aquele que o fez aplicará a sua*

¹⁷²“...Considera o Beemot, que criei contigo, ele comerá feno como boi. Sua fortaleza está nos seus lombos, e o seu vigor no umbigo do seu ventre. Levanta a cauda como um cedro, os nervos dos seus músculos estão entrelaçados uns nos outros. Seus ossos são como cana de bronze, suas cartilagens como lâminas de ferro. É o principal (dos animais) entre as obras de Deus; aquele que o fez aplicará a sua espada. Os montes produzem-lhe ervas; e todos os animais do campo virão retouçar ali (junto dele). Dorme à sombra no esconderijo dos canaviais, e em lugares úmidos. As árvores sombrias cobrem a sua morada, os salgueiros da torrente o circundam. Ele absorverá um rio e não o terá por excesso; e julga poder engolir o Jordão. Quem o vencerá com os seus olhares, ou atravessar-lhe-á os narizes com um gancho? Porventura poderás tirar com anzol o Leviatã, e ligar a sua língua com uma corda? Porventura porá uma argola nos seus narizes, ou furarás suas queixada com um anel? Multiplicará os rogos diante de ti, ou te dirá palavras ternas? Porventura fará ele concerto contigo, e recebe-lo-ás por escravo para sempre? Porventura brincarás com ele como um pássaro ou o atarás para as tuas servas? Parti-lo-ão em pedaços os teus amigos, dividi-lo-ão os negociantes? Porventura encherás redes com sua pele, e nassa de peixes com sua cabeça? Põe tua mão sobre ele, lembra-te da guerra e não continues a falar. Eis que (quem quiser capturá-lo) se enganará nas suas esperanças, e será precipitado à vista de todos”. Bíblia. Jó. 40 10-28. p. 607;

espada.”). O Leviatã, que Hobbes atribui como criatura dos homens, é dominado pelo Behemoth, pois quando lemos a frase “Porventura poderás tirar com anzol o Leviatã, e ligar a sua língua com uma corda?” devemos compreendê-la como se Deus estivesse perguntando para Jó se ele é capaz de fazer o que o Behemoth pode fazer com o Leviatã (dominá-lo com um anzol). O ato de colocar a mão sobre o Behemoth, como indicado para Jó por Deus, O qual queria que Jó se lembrasse da guerra, torna possível a defesa de que Behemoth é a própria guerra e simboliza a morte iminente e brutal. Sinteticamente, tal ato reflete a impotência do homem diante da morte.

§153 Porém, o medo não se revela apenas na destruição do poder comum e maior estabelecido (feita por Behemoth), mas, também, na sua própria constituição (via construção do Leviatã) e manutenção (pelo exercício do poder soberano); e isto traz ao medo um status imprescindível na teoria política hobbesiana para que possamos alcançar a paz.

§154 No Do Cidadão, Hobbes diz:

“Mas embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo – como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem -, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros”¹⁷³.

e, no mesmo sentido, esclarece em nota que faz acerca da palavra medo:

“Compreendo...na palavra medo, uma certa antevisão de um mal futuro; por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo também ocorre desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer”¹⁷⁴;

¹⁷³ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 2 – Que o começo da sociedade civil provém do medo recíproco. p. 28;

¹⁷⁴ Do Cidadão. *Idem supra*. p. 359-360;

§155 Por fim, ao filósofo que certamente concordaria com a máxima maçônica “*se queres viver, pensa na morte*”, vale lembrar que (i) a manutenção do Estado se dá, em parte, pelo medo que ele engendra em razão de sua potencialidade para a aplicação de penas, não sendo à toa que Hobbes o metaforizou no Leviatã, monstro mitológico dotado de imensa força; e (ii) que, devido a própria ordem física na qual estamos inseridos, não podemos, em vida, desvencilharmo-nos do medo, pois, como expressa Hobbes, no Leviatã: “*não existe uma perpétua tranqüilidade de espírito enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação*”¹⁷⁵.

§156 O medo, portanto, é elemento que gera a guerra, pois a razão nos dita a necessidade de desconfiar¹⁷⁶ dos nossos pares (igualmente auto-interessados e vulneráveis), e, também, é o medo construtor da paz.

§157 Porém, o medo isolado nada é capaz de fazer; precisamos somá-lo à esperança para que, no sistema hobbesiano, comece a haver movimento em direção a saída de um ambiente de guerra de todos contra todos^{177 178}.

¹⁷⁵ Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo VI – Da Origem das Paixões. p. 57;

¹⁷⁶ Interessante compreender a necessidade racional de desconfiança em perspectiva com a seguinte passagem do Leviatã: “*Mas há outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, caso se desse o trabalho de o fazer, isto é Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo. Esse ditado...pretendia ensinar-nos que, graças à semelhança de pensamentos e paixões de um homem para com os pensamentos e paixões de outro, quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo, etc., e por quais motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens, em circunstância idênticas. Refiro-me a semelhança de paixões, que são as mesmas em todos os homens, desejo, medo, esperança etc...*”. Leviatã. Introdução. p. 12-13;

¹⁷⁷ Segundo JANINE RIBEIRO: “*É a contradição das paixões que move o homem, que o faz viver; limitado a uma só, talvez ele desconhecesse o movimento; ao desesperado, o mero medo mata. Pode-se reduzir a pares a multiplicidade das paixões: medo e esperança, aversão e desejo ou, em termos físicos, repulsão e atração. Mas não é possível escutar filosofia hobbesiana pela nota só do medo, que não existe sem o contraponto da esperança*” - Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. Cap. I. - O gêmeo do medo. p. 23;

¹⁷⁸ LIMONGI, ao explicar a relação entre razão e paixões, assim se expressou quanto as últimas: “*Um dos modos de colocar o problema desta relação é pensar o homem natural hobbesiano mais ou menos como a criança descrita por Freud: seu comportamento é 'polimorficamente perverso', isto é, ele responde a um conjunto de pulsões ou paixões, que carecem de unidade e que frequentemente se opõem umas às outras, como no caso do medo, que predispõe à paz, e da vaidade, que predispõe à guerra. Para que o pacto político seja possível é preciso que os homens estejam dispostos a fazê-lo e que a oposição entre as paixões desfavoráveis e favoráveis à paz tenha se resolvido em favor das segundas. É preciso, portanto, se perguntar pelo processo pelo qual o feixe das paixões se unifica e se direciona no sentido da paz...a natureza das paixões é tal, que só a força de um poder coercitivo poderá impor uma ordem a sua perversidade polimórfica*” - A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana. in Discurso (24). p. 148;

§158

Hobbes, no *Leviatã*, expressa que:

“O apetite (A)¹⁷⁹, ligado à crença de conseguir (+C), chama-se Esperança (E).

O mesmo apetite (A), sem essa crença (-C), chama-se Desespero (D).

A aversão (-A), ligada à crença de dano proveniente do objeto (+CD), chama-se Medo (M).

A mesma aversão (-A), com esperança de evitar este dano pela resistência (+CR), Coragem (Cor).

A coragem súbita (CorS) chama-se Cólera (Col).

A esperança constante (EC) chama-se Confiança em si mesmo (+CE).

O desespero constante (DC) chama-se Desconfiança em si mesmo (-CE).

A cólera (Col) perante um grande dano feito a outrem (DaO), quando pensamos que este foi feito por injúria (+CI), chama-se Indignação¹⁸⁰(I).

§159

Note-se, primeiramente, que o desespero como desejo irrealizável nada acrescenta ao homem, deixando-o imóvel, estático. O movimento interno ao homem, que resultará na saída do estado de natureza, só começa quando verificamos, por uma experiência mental própria, a possibilidade de realização do desejo, mesmo que tal verificação seja fruto de um erro de cálculo; o que movimenta o indivíduo, neste sentido, é a crença. Para nos satisfazer, precisamos, antes, crer que a satisfação é possível; e aquele que não crê, sequer se move. Neste sentido, o homem hobbesiano, ao consultar sua razão e verificar sua natureza, deve confiar, por natureza, inclusive, em si mesmo (basicamente, em razão da sua igualdade de poder físico e mental que existe entre os homens).

§160

Note, ainda, que a aversão, ante a inevitabilidade da morte (em um ambiente de guerra de todos contra todos) é o que gera o medo generalizado; teme-se o inevitável, mesmo que, pela mesma lógica acima, a compreensão de

¹⁷⁹ Acrescentamos símbolos entre parênteses para facilitar a visualização das conexões entre os conceitos hobbesianos;

¹⁸⁰ *Leviatã*. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI. Da Origem dos movimento voluntários vulgarmente chamados Paixões; e da Linguagem que os exprime. p. 50-51 (as letras entre parênteses foram acrescentadas para facilitar a compreensão da passagem);

inevitabilidade seja fruto de um cálculo errado - mais uma vez, o que importa é a crença (neste caso, na inevitabilidade).

§161 A crença, quando vislumbrada não apenas em relação as ações de um indivíduo, mas, também, em relação as ações do Estado, mostra-se como um elemento tão importante na filosofia de Hobbes que podemos verificar sua funcionalidade tanto no cotidiano da vida civil dos homens, quanto na religião - é preciso ter fé nos homens¹⁸¹; e, mais intensamente, é possível verificar, na filosofia de Hobbes, a necessidade da crença em um poder irresistível, o qual atuaria sobre os indivíduos de modo a desencadear nestes, pelo medo, o cálculo das paixões que acaba por impedir a manifestação da coragem nos homens (coragem de cometer atentados contra o Estado). A própria palavra “soberania” já é implicativa deste cálculo das paixões: se o poder é irresistível, não pode haver crença de que seja possível a resistência; retira-se a coragem, ordena-se pelo medo.

§162 Mas a coragem não é propriamente retirada. Uma dose dela é preciso para a manutenção da ordem social, visto que até em relação a justiça as paixões também possuem influência. Isto ocorre na medida em que o sentimento súbito de aversão, com esperança de evitar o dano, que é o mesmo que coragem, surge no homem quando ele presencia seu semelhante sofrer grande dano em razão de ações que considera injustas. Assim, a coragem, que é súbita, ao gerar o sentimento de indignação, também ordena - o que, nesta situação, ocorre pela reprovação dos indivíduos.

§163 Portanto, podemos dizer que, em Hobbes, medo e esperança, assim como outras paixões, são passíveis de serem controladas, dosadas, por meio da imposição de impedimentos; a física, e a concepção mecânica do poder, então, não modelam o comportamento do homem (que sempre continuará o mesmo), mas tornam o indivíduo capaz de ordenar suas paixões. Só podemos dizer que o homem é artífice de si mesmo no sentido de que construímos o mundo da Política (um mundo ordenador de nossas paixões) sobre o mundo da Natureza, sendo a

¹⁸¹ “...tudo aquilo em que acreditamos, baseados em nenhuma outra razão senão tão-só a autoridade dos homens e dos seus escritos, quer eles tenham ou não sido enviados por Deus, a nossa fé será apenas fé nos homens” - Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VIII. Das Virtudes Intelectuais e dos Defeitos. p. 61;

finalidade do primeiro mundo o controle (pela imposição de impedimentos) do último, no que diz respeito a interação entre (movimento de) indivíduos igualmente vulneráveis, auto-interessados e racionais.

2.2.2. Os ditames da Razão

§164 Calculamos a ação a partir da sensação; esta, não escolhemos (apesar de a sentirmos, ela é resultado, efeito, da vontade dos tempos, de Deus) - e o cálculo, neste sentido, acaba sendo previsão do futuro, de algo que acontecerá, observando-se que calcular (fazer somas e subtrações ou, simplesmente, inferir quais consequentes seguem-se dos antecedentes¹⁸²) é a atividade da razão – a qual, apesar de ser uma faculdade do espírito¹⁸³, é adquirida^{184 185}.

§165 Calcular, assim, é fundamental para o indivíduo na busca de sua sobrevivência, na medida em que o homem, pela compreensão do princípio de causalidade que rege a Natureza, passa a compreender esta como um complexo de relações de causa¹⁸⁶ e efeito, o qual vislumbramos apenas limitadamente - inferimos que Deus é a causa primeira, mas não temos capacidade de vislumbrar toda a cadeia causal até ele; não prevemos o futuro plenamente, mas, pela prudência¹⁸⁷ e, principalmente, pela Ciência¹⁸⁸, conseguimos prever o suficiente para tornar maior nossas chances de sobrevivência. Note que Hobbes aproxima a

¹⁸² Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 39-41;

¹⁸³ Leviatã. *Idem supra*. p. 39

¹⁸⁴ MARTINICH expressa que: “*Teóricos da lei natural geralmente sustentam que as pessoas conhecem a lei de natureza também porque elas são inatas (“escritas no coração”) ou deduzidas. Hobbes pensa que elas não são inatas porque todo conhecimento advém da sensação; a frase “escritas no coração” é uma metáfora que significa que quase todos são capazes de conhecê-las (El 10.7; L 36.6 and 42.37), e elas são apreendidas pela razão*” (tradução livre). Hobbes. p. 85;

¹⁸⁵ No Leviatã, Hobbes expressa que: “*As crianças...não são dotadas de nenhuma razão até que adquiram o uso do discurso, mas são denominados seres racionais devido à manifesta possibilidade de terem o uso da razão no tempo devido*”. Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 44;

¹⁸⁶ vale lembrar, com MARTINICH, que, para Hobbes: “*uma causa pode ter apenas um efeito determinado, e não dois incompatíveis*” (tradução livre). Hobbes. p. 31;

¹⁸⁷ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 107;

¹⁸⁸ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 43-44;

razão da Ciência¹⁸⁹, tomando a razão como o primeiro movimento para a aquisição de benefícios (“A razão é o passo; o aumento da ciência, o caminho; e o benefício da humanidade, o fim”)¹⁹⁰; e, conseqüentemente, note, também, que o filósofo aproxima a razão do Direito, enquanto Ciência que este é¹⁹¹ (“concordo com Sir Edward Coke, que...afirma também ser a razão a alma do Direito...a razão é a vida do Direito, e mais ainda, o próprio Direito comum¹⁹² nada mais é senão razão”¹⁹³).

§166 A razão é o que nos permite fazer a verificação das conseqüências trazidas pela guerra, mesmo que nunca tenhamos vivenciado uma; e o experimento mental da guerra de todos contra todos é suficiente para deduzirmos tais conseqüências a partir de uma leitura de nossa própria natureza¹⁹⁴.

§167 A partir da razão somos capazes de, por exemplo, compreender a noção de que o esforço empreendido em um trabalho, para a conquista de uma vida mais confortável, nada adiantará em uma situação de guerra, visto que os frutos do esforço laboral podem ser facilmente usurpados pelos outros em tal situação, o que inviabiliza a sociedade¹⁹⁵. Ora, é justamente quando perquirimos

¹⁸⁹ Segundo Hobbes: “a razão não nasce conosco como os sentidos e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência; pela contrário, é alcançada com esforço, primeiro por meio de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar obtendo-se um método bom e ordenado para proceder dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes pertencentes ao assunto em questão, e é a isso que os homens chamam Ciência”. *Leviatã*. *Idem supra*. p. 43;

¹⁹⁰ *Leviatã*. *Idem supra*. p. 45;

¹⁹¹ *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*. Sobre a lei da razão. p. 37;

¹⁹² No *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista* Hobbes utiliza o termo Direito Comum em oposição ao Direito Estatutário. Note, primeiramente, que Direito (enquanto Ciência) é, em Hobbes, diferente de direito (liberdade); em segundo, note que o Direito Comum é uma terminologia do Direito Inglês que se refere a concepção que a tradição jurídica continental denomina Direito Natural (em oposição a uma idéia de Direito Positivo). No entanto, o termo 'positivo', na Filosofia do Direito de Hobbes, possui um outro significado; no *Do Cidadão* (Parte II – Domínio. Cap. XIV – Das Leis e dos Crimes. 4. A divisão das leis, em divinas e humanas; das divinas, em naturais e positivas, em leis privadas e das gentes. 5. A divisão das leis civis em sagradas e seculares. 6. Em distributivas e punitivas. p. 218-219), verificamos a seguinte estruturação de ordenamento jurídico: 1. Leis Divinas: 1.1. Naturais (referente a todo e qualquer indivíduo), 1.1.1. dos homens (a única que pode-se chamar lei de natureza), 1.1.2. das cidades (ou das nações, ou, como chamada pelos vulgos, 'direito das gentes'), 1.2. Positivas (referente ao povo judeu, também denominadas Leis Civis Divinas); 2. Leis Humanas: 2.1. Sagradas (ou Eclesiásticas, relativa ao tratamento da religião pelo soberano), 2.1. Seculares (ou civis, criadas pelo soberano), 2.1.1. distributivas (estabelecem o que é de cada um), 2.2.2. punitivas (ou penal, que define o castigo de quem viola a lei); sobre as leis divinas abarcarem os ditames racionais vide *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 303;

¹⁹³ *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*. Sobre a lei da razão. p. 36;

¹⁹⁴ *Elementos da Lei Natural e Política*. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p. 96;

¹⁹⁵ *Leviatã*. Parte I – Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 109;

sobre o porquê de os frutos do esforço laboral poderem ser facilmente usurpados pelos outros (e encontramos como resposta, ou causa, o fato da inexistência de um poder comum e maior que mantenha “*todos em temor respeitoso*”¹⁹⁶, conformando nossas ações) que a razão passa a ter sua importância reconhecida para a construção da paz. Neste sentido, a razão nos mostra a *vantagem*, para nossa sobrevivência e felicidade (constante ganho), em restringir a liberdade de todos a tudo – ou, considerando um Estado já construído e a guerra civil enquanto possibilidade de emergência do estado natural, a vantagem em obedecer e ser leal ao soberano¹⁹⁷.

§168 Da nossa verificação acerca das consequências nefastas da guerra, passamos, então, a sentir medo e, também, esperança – esta sendo resultado, principalmente, da compreensão das leis da razão (que é a “*lei da natureza humana*”¹⁹⁸) - ou, o que é o mesmo, compreensão das leis naturais e divinas (“*deve ser obedecida pelo rei e pelos súditos a lei da razão, porque é a lei de Deus*”¹⁹⁹)²⁰⁰.

§169 As leis da razão são capazes de nos indicar que devemos restringir, no sentido físico do termo, a liberdade de todos a tudo quando partimos da premissa de que o estado de guerra é perpétuo e de todos contra todos, porque, basicamente, não há impedimentos externos que impossibilitem as ações dos homens (que são auto-interessados) a não ser os impedimentos oriundos da força isolada de cada indivíduo, a qual é insignificante (e reflete nossa vulnerabilidade). É em função desta espécie de esclarecimento, possibilitado pela consulta a nossa própria razão, que a busca pela paz torna-se uma imposição racional a todos.

§170 Note que tais imposições (ditames) racionais são tidos por Hobbes como leis (da razão, da Natureza e de Deus); lei é “*a palavra daquele que tem*

¹⁹⁶ *Leviatã. Idem supra;*

¹⁹⁷ *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a lei da razão. p. 40;*

¹⁹⁸ *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Idem supra. p. 36;*

¹⁹⁹ *Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do Poder Soberano. p. 42;*

²⁰⁰ Sobre lei de natureza como preceito moral e lei de natureza como comando de Deus, vide DIEHL: *Lei de Natureza e Lei Civil em Hobbes* (dissertação, USP, 2009);

direito de mando”²⁰¹; “o que faz uma lei não é a sabedoria, e sim a autoridade”²⁰²; e, também segundo Hobbes, “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei obriga a uma dessas duas coisas”²⁰³ - ou seja, quando inexistem impedimentos externos, têm-se um direito, e não uma lei, sendo livre, portanto, apenas quem não está sob lei alguma²⁰⁴. O impedimento externo, no caso da lei de natureza, evidencia-se apenas quando a compreendemos como a vontade de Deus (que é livre e determina as ações dos homens), pois, quando compreendemos tal lei como “*preceito ou regra geral*”²⁰⁵ e relativamente a outros homens, segundo o filósofo, uma lei de natureza obriga (impede) os homens apenas em *foro interno*; e isto até mesmo em razão da auto-preservação do indivíduos. Hobbes, no Leviatã, diz:

*“As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar em que mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria a sua própria ruína...”*²⁰⁶.

§171 Sinteticamente, quando pensamos dentro do campo da Política, o desrespeito das leis naturais não implica em uma coerção exógena ao indivíduo, como ocorre na coerção oriunda de normas estatutárias, postas em vigor mediante convenção; tal coerção exógena apenas aparece quando pensamos na noção de Deus: segundo Hobbes, inclusive o soberano é “*súdito de Deus, e consequentemente obrigado a respeitar as leis de natureza*”²⁰⁷.

²⁰¹ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 137;

²⁰² Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a lei da razão. p. 37;

²⁰³ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 112;

²⁰⁴ Neste sentido, um soberano é livre relativamente às leis civis, mas não às leis racionais ou divinas; note que Hobbes fecha a argumentação por todos os lados: o soberano que age contra as leis racionais age contra si mesmo, sua própria constituição natural, enfim, contra sua natureza; ao mesmo tempo, tal soberano age contra a vontade de Deus. E, mesmo assim, o soberano, irracional e pecador, possui o direito (e poder) de conformar as ações dos súditos conforme sua vontade.

²⁰⁵ Leviatã. *Idem supra*;

²⁰⁶ Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XV – De outras Leis de Natureza. p. 136;

²⁰⁷ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 182;

§172 Ademais, vale lembrar que Hobbes está a utilizar uma terminologia científica, baseada na noção das leis físicas de Galileu, para a fundação da Ciência Política (ou Política e Filosofia Civil²⁰⁸), bem como, que Hobbes procura harmonizar as Sagradas Escrituras a sua teoria, sendo por estas perspectivas múltiplas (e, ao mesmo tempo, sincronizadas) que o filósofo traz o caráter de universalidade para as leis que devem²⁰⁹ reger a conduta humana.

§173 A preservação da vida, na filosofia hobbesiana, é o que se mostra como a finalidade de toda e qualquer lei natural, ao mesmo tempo que a vida é o elemento norteador da liberdade - somos livres para defender nossa vida, podendo utilizar o poder que tivermos ao nosso alcance para tanto. A vida é o elemento comum entre dois opostos: a lei (obrigação) é *para* a proteção da vida, e o direito (liberdade baseada em igualdade) é reivindicado enquanto direito de preservação da vida – esta é o bem jurídico máximo²¹⁰ no sistema hobbesiano. Conseqüentemente, a razão (ou Direito) e a vida guardam uma relação íntima, estando àquela a serviço desta. No Do Cidadão, Hobbes diz:

“...a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da

²⁰⁸ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. IX. Dos Diferentes Objetos do Conhecimento. p. 74;

²⁰⁹ Há uma discussão entre os comentaristas acerca das leis de natureza serem verdadeiros comandos ou meramente prudenciais. MARTINICH, por um lado, expressa: “*Se as leis de natureza são conselhos, então elas não são obrigatórias. Alguns comentaristas pensam que o fato de que as leis de natureza obrigam (apenas) em foro interno (L 15.36) significa que elas não são obrigatórias. Mas mesmo que esta visão seja inerentemente contraditória – obrigações que não são obrigações – conselhos sequer obrigam em foro interno, pelo fato de que eles são conselhos, não leis ou comandos*”; “*O fato de que as proposições da lei de natureza beneficiam o seu receptor sugere que elas são conselhos. Mas conselhos podem ser acolhidos ou ignorados. O que Hobbes precisa é de algo sobre as leis de natureza que motivem os homens a agirem. Aqueles que pensam que as leis de natureza são leis e comandos pensam que o medo da punição é a motivação. Muitos daqueles que pensam que são conselhos, sustentam que o conhecimento que delas se segue satisfazendo os desejos é a motivação. A questão...permanece aberta*” (tradução livre). Hobbes. p. 83 e 98; LIMONGI, por outro lado, expressa: “*É, neste sentido, muito próximo do sentido da obrigação contratual que as leis de natureza obrigam: elas obrigam a nos comportarmos de modo a significar uma vontade de paz e a definirmos nosso comportamento a partir desse critério e não daquele fornecido por nossas paixões atuais. E se, por outro lado, elas não obrigam propriamente é porque, do mesmo modo em que a obrigação contratual só se estabelece no momento em que tivermos garantia de que os outros cumprirão seus deveres contratuais, o comportamento prescrito pelas leis naturais só é obrigatório no momento em que tivermos garantia de que os outros agirão do mesmo modo – garantia esta da qual não dispomos em nossa condição natural, que, pelo contrário, nos autoriza a supor que a vontade dos homens é uma vontade de guerra e não de paz*”. Hobbes. p. 44;

²¹⁰ Segundo JANINE RIBEIRO: “*Locke converterá a filosofia política à defesa da propriedade – Hobbes à garantia da vida e da liberdade corporal, situando-a na origem dos valores. A vida é direito natural: para Locke porque se assimila à propriedade – o conceito amplia-se, mas também se sujeita a condições, ficando passível de perda; para Hobbes porque se distingue da propriedade – definindo-se a vida de maneira mais estrita, ela fundamenta o direito e a lei*”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 82;

*mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei de natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo”*²¹¹;

§174 E, assim, a razão é um instrumento para a preservação da vida; a razão (parte constitutiva do homem) é meio, e a vida é fim. Tudo em Hobbes gira de tal modo ao redor da proteção da vida que, assim como pela sua proteção o homem erige o Estado e ao soberano presta obediência, é também pela proteção da vida que verificamos a possibilidade de desobediência na obra do filósofo:

*“Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém te a liberdade de desobedecer”*²¹².

§175 A apreensão destas leis eternas²¹³, que a princípio pode ser considerada como complicada, no entanto, pode ser reduzida (enquanto “*resumo acessível e inteligível, mesmo para os de capacidade mais mesquinha*”²¹⁴) à seguinte fórmula expressa no Leviatã: “*Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*”²¹⁵; a qual também já havia sido expressa no Do Cidadão quando Hobbes busca demonstrar a coerência de sua antropologia com as Escrituras²¹⁶. Tal modo de apreensão, neste sentido, é apreensível a todo e qualquer homem, mesmo àqueles que carecem da Ciência. Afinal, somos

²¹¹ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos – 1. A lei de natureza não é um consenso dos homens, porém o ditame da razão. p. 38;

²¹² Leviatã – Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 185;

²¹³ Podemos dizer que tais leis são eternas não apenas porque governam a natureza humana, assim com as leis físicas governam a Natureza, ou porque elas são leis divinas naturais (feitas para todos), mas, também, porque, racionalmente, elas precisam ser eternas; neste sentido, Hobbes expressa: “*As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas etc. jamais podem ser tornados legítimos. Pois nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e a paz a destrua*”. Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 136;

²¹⁴ Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XV – De outras Leis de Natureza. p. 135;

²¹⁵ Leviatã. *Idem supra*;

²¹⁶ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. IV – Que a Lei de Natureza é Lei Divina. p. 75-87;

naturalmente todos iguais e não faz sentido que uma lei, que seja aplicada a todos, não seja por todos igualmente acessível em sua compreensão²¹⁷.

§176 Como somos seres auto-interessados, ao analisarmos as consequências nefastas trazidas por um estado de guerra de todos contra todos, juntamente com a fórmula “*Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*”, fica fácil compreendermos que precisamos fugir da guerra (buscando a paz) e que isto só se torna possível quando renunciamos o direito a tudo (inclusive aos corpos uns dos outros) que temos em razão de nossa natural igualdade; ninguém quer morrer, mas todos somos capazes de (e em um estado natural, precisamos) matar. Note-se que a pacificação é constituída, então, por um mecanismo de imposição de limites; o direito a tudo, que naturalmente possuímos, deve sofrer restrições²¹⁸.

§177 A primeira lei de natureza funciona como meio para cada um garantir a própria sobrevivência através da conjugação da esperança com a paz: *se* há esperança de conseguir a paz, e tal esperança se apreende por meio do cálculo, *então*, deve-se esforçar por ela; *se não* se consegue a paz, *então*, o direito de natureza é o que há de prevalecer²¹⁹. Desta primeira lei, segundo Hobbes, deriva uma segunda: *se* outros concordarem em fazer o mesmo, *e se* a razão ditar como necessário para a paz e, portanto, para a segurança própria, *então*, deve-se resignar ao direito de natureza, ou seja, ao direito a todas as coisas; nas palavras de Hobbes:

“...enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão: *Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A*

²¹⁷ MARTINICH. Hobbes. p. 86;

²¹⁸ O que não significa que a liberdade de se usar todo o poder à disposição, para a preservação da vida, deva seja modificada. Note que a restrição é artificial, não ocorrendo alteração na natureza humana.

²¹⁹ É importante notar que a esperança de mudança, que é a projeção de uma situação de maior bem estar no futuro, é fator constitutivo de qualquer espécie de desenvolvimento humano, bem como é importante notar que não se esforçar pela paz acaba por ser um atentado contra a própria vida;

primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a sùmula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos. Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta segunda: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver o direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não resignarem ao seu direito, assim como ele próprio, não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz”^{220 221}.

*

* *

²²⁰ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 113;

²²¹ No Do Cidadão, as primeiras leis naturais são apresentadas do seguinte modo: “A lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra...E esta é a primeira lei, porque as demais dela derivam, e dirigem nossos caminhos quer para a paz, quer para a autodefesa...”; “Uma das leis fundamentais inferidas desta primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos ou renunciados. Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiria que algduns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defenderiam daqueles (pois todo homem, por necessidade natural, empenha-se por defender seu corpo e as coisas que julga necessárias para protegê-lo). E disso se seguiria a guerra”. Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos – 1. A lei fundamental de natureza consiste em procurar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, em nos defendermos; 2. - A primeira lei especial de natureza é que não devemos conservar nosso direito a todas as coisas. p. 38-39;

PARTE II

**ELEMENTOS NECESSÁRIOS PARA O
APROFUNDAMENTO DO TEMA DA
LIBERDADE E OS MEIOS PARA A CRIAÇÃO
DA VIDA ARTIFICIAL DO ESTADO**

CONTRATUALISMO POLÍTICO E JUSTIÇA (DIREITO E POLÍTICA)

CAPÍTULO 3. A vida dos homens como bem supremo

§178 A Política (e Filosofia Civil) em Hobbes está alçada ao status de conhecimento fundante da sociedade e, portanto, do conhecimento mais necessário para a nossa sobrevivência e bem estar – sem a ordem social (estabelecida por meio da Política que se volta para o conhecimento das consequências da instituição do Estado²²²) não há sequer conhecimento da face da Terra, computo do tempo, artes ou letras²²³.

§179 A fuga da guerra (ausência de ordem social) e a busca pela paz (a qual podemos dizer que é a finalidade da filosofia política de Hobbes) mostra-se, então, como necessidade: para nos desenvolvermos é preciso ordenar os indivíduos, reprimindo seus poderes de ação (ou, simplesmente, impondo limites à nossa natural liberdade de destruir uns aos outros). Isto depende da criação do corpo político do Estado, feito a imagem e semelhança do corpo do homem, ressalvadas (i) as proporções de poder (o do Estado, irresistível; o do indivíduo, controlável) e (ii) o fato de que a anatomia do corpo do Estado é estruturada pelo contrato (o contrato social²²⁴ constitutivo do Estado), que descreverá como este é

²²² Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. IX – Dos Diferentes Objetos do Conhecimento. p. 74;

²²³ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 109;

²²⁴ Interessante notar como o contratualismo (e, também, o estado natural hobbesiano) relacionam-se com a questão da historicidade. Sobre este assunto, HERB expressa: “A versão científica da instituição do Estado rejeita as acusações de empirismo político...A prioridade dada à teoria, contudo, não impede que perdue o problema da historicidade do governo político. O que caracteriza o contratualismo de Hobbes é sua tentativa de demonstrar a generatio filosófica do Estado de acordo com as reivindicações dos Estados existentes. A oposição entre a origem contratual e a gênese histórica não configura escândalo que desembocaria na resignação. Hobbes apresenta a utilidade da teoria em relação a uma prática histórica que nunca satisfaz as exigências contratualistas...É muito mais a violência, na ordem genética e força paternal, que põe a história real em marcha e determina seu desenvolvimento...É evidente que há uma razão determinada para interpretar as relações de força como relações contratuais. O fundamentum in re reside no consentimento tácito que o indivíduo exprime ao beneficiar-se da proteção do Estado. Aquele que aceita a proteção do soberano também lhe deve obediência. Esta é, a curto termo, a essência da relação mútua entre proteção e obediência. Ela combina a teleologia do direito natural com a lógica do contrato, de um modo que o soberano fica dispensado de qualquer obrigação suplementar – exceto da salva-guarda da vida dos súditos. Desta maneira, a aprovação das ações passadas revela-se não somente supérflua, mas também não pode ameaçar a realização dos fins da dominação.”. O futuro da República – sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant, in Discurso (33) – Revista do Departamento de Filosofia da USP. p. 76-77;

organizado e como deve funcionar. Tal como Deus, criamos, então, o Estado – artifício que nos permitirá abandonar a miserável condição na qual a Natureza nos deixou.

§180 O *fiat lux* do Estado se dá por meio do pacto social, cujo objeto é a abdicação do uso de nosso poder natural - precisamente: para pacificar nos restringimos resignando parte do poder que, por natureza, possuímos relativamente a outros homens; e tudo em prol da defesa da vida dos homens²²⁵.

*

* *

²²⁵ Segundo JANINE RIBEIRO: “O soberano tem todo o direito de me matar, invocando simplesmente o direito de natureza que continua em suas mãos, - mas neste caso eu recupero a liberdade e posso resistir-lhe. A razão é simples: socializei-me para garantir a vida, precária na condição natural de guerra; se o próprio soberano a ameaçar, devo reaver a liberdade para defendê-la. A vida é o valor supremo e incondicionado: têm direito de lutar por ela tanto o inocente como o criminoso.”. Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 93;

3.1. A racionalidade do contrato faz lei entre as partes

§181 Para Hobbes, resignar é o dever, a si mesmo imposto, de não resistir, sendo sempre uma privação de liberdade que consiste na auto-restrição de se não fazer o que estiver ao alcance para impedir que outro se beneficie de algo a que, por natureza, igualmente possui direito (direito de natureza). Observe-se que há uma abstenção, sendo o comportamento negativo (*non facere*), e não positivo (*facere*). Nas exatas palavras de Hobbes, expressas no Leviatã:

*“Resignar um direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza”*²²⁶.

§182 Hobbes estabeleceu, ainda, que existem diferentes espécies de resignação, a renúncia e a transferência, consistindo aquela em uma abstenção cujo sujeito que dela se beneficia é indeterminado, e consistindo a transferência em uma abstenção cujo beneficiário é um destinatário específico^{227 228}. Por consequência, o dever que se impõe a quem renuncia é um dever para com todo e quaisquer membros da coletividade (tendo em vista a indeterminação do beneficiário), havendo um efeito que os juristas denominam *erga omnes*²²⁹.

²²⁶ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 113;

²²⁷ Leviatã. *Idem supra*. p. 114;

²²⁸ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 9. Definição de contrato e de pacto. p. 42-43;

²²⁹ Conceitos técnico-jurídicos ajudam a esclarecer: O jurista PONTES DE MIRANDA, ao expor sobre pretensões e ações reais, definiu: “*Há as pretensões reais [no sentido de coisa, res] que são dirigidas erga omnes [para todos], embora, para se exercerem tenham de ir contra alguém a que toca, no momento, tolerar a exigência; e as pretensões pessoais que consistem em se exigir de alguém [pessoa específica] que dê algo, ou não dê, ou faça, ou não faça, ou tolere, ou não tolere.*” (o que está entre colchetes foi adicionado). Tratado de direito privado. Parte XIV – Pretensões e ações imobiliárias dominicais. Cap. I – Pretensões e Ações Dominicais. § 1.567. 1. p. 27; e o jurista ARNOLDO WALD define que o direito real: “*é direito absoluto, erga omnes (contra todos), tendo sujeito passivo indeterminado, enquanto o direito pessoal ou de crédito (direito obrigacional) é relativo e tem sujeito passivo determinado*”; “*Enquanto os direitos reais só existem quando criados pela lei, pois impõem um dever jurídico a todos os membros da coletividade, os direitos pessoais ou de crédito dependem exclusivamente, na sua configuração, da vontade das partes, constituindo, para terceiros (não contratantes), uma res inter alios acta, que não pode ser causa ou fonte de qualquer dever jurídico para quem não foi parte na convenção*”. Curso de Direito Civil – Direito das Coisas. 9. Caracterização dos Direitos Reais. p. 26 e 32-33;

§183 É interessante notar o paralelo que há com a teoria do direito pela qual em toda relação jurídica há sempre um sujeito passivo (aquele sobre o qual recai o dever jurídico) que se relaciona com um sujeito ativo (aquele que é titular do direito)²³⁰, observando-se que, no caso da teoria de Hobbes, todos somos naturalmente sujeitos ativos e apenas deliberadamente sujeitos passivos. Ao pensarmos no direito de propriedade²³¹ criado a partir da instauração do Estado hobbesiano, podemos dizer que, para implementá-lo, todos nos colocamos na posição de sujeitos passivos no sentido de que nos obrigamos a, ou seja, temos o

²³⁰ WALD, Arnaldo. Curso de Direito Civil. *Idem supra*;

²³¹ “A propriedade que um súdito tem nas suas terras consiste no direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras, mas não de excluir o soberano, quer seja uma assembleia ou um monarca”. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 212;

dever^{232 233 234 235} de, não ingerir no direito de uso, gozo e fruição²³⁶ daquele que, porventura, venha a ter a propriedade, havendo um verdadeiro dever geral de abstenção dos membros da coletividade para com sujeitos ativos determinados (proprietários).

§184 Mas, quando pensamos em resignação ao direito de natureza (o que se faz tanto por renúncia do direito a tudo quanto por transferência, ao soberano,

²³² “Quando por qualquer destas maneiras [renúncia e transferência] alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica obrigado ou forçado a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que deve, e é seu Dever, não tornar nula esse seu próprio ato voluntário”. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 114;

²³³ Podemos melhor compreender a terminologia jurídica utilizada por Hobbes quando voltamos para o universo jurídico que o circundava. EDUARDO COKE (1552-1634), jurista ao qual o filósofo se refere no Diálogo entre um filósofo e um jurista, dá-nos uma dimensão do que, juridicamente, caracteriza-se como uma obrigação exigível, ao explanar uma espécie de ação judicial da época: “*In debito. Esta ação não é apenas pretendida daquilo que é propriamente um débito, mas de todos os deveres, pactos...*” (tradução livre). The Second Part of the Institutes of the Laws of England. Cap. XIX. p. 397;

²³⁴ FRIEDRICH, ao comentar sobre a disputa entre BACON (do qual Hobbes foi secretário) e COKE, expressa: “O ponto de vista do direito natural, adotado pelo Rei e que também é representado por Bacon, opõe-se nitidamente ao que por Coke é defendido. Bacon, em seu *Advancement of Learning*, sugeriu que todos quantos tinham escrito sobre leis e o Direito ou eram juristas ou filósofos, mas nunca estadistas. Os filósofos tinham sonhado, assim disse ele, Estados imaginários, enquanto os juristas estavam sempre falando sobre as instituições que tinham encontrado no direito vigente e existente, 'o que é lei e o que não devia ser lei'. Bacon acrescentou, penetrantemente, que a sabedoria de um legislador é algo bem diferente da sabedoria de um jurista. E, embora estivesse disposto a reconhecer o juiz como um leão, manteve que deviam existir 'leões sobre o trono'. Pelo contrário, é missão do estadista dar forma à lei mediante a razão e desenvolvê-la neste sentido. Bacon estava pronto a admitir que o direito comum estava acima do estatutário; mas superior e acima de ambos, disse ele, encontra-se a própria razão. Existe aqui uma clara analogia de pensamento com a Filosofia do Direito e o direito natural do continente...Bacon e o Rei Jaime desejavam impedir que o judiciário, incluindo o parlamento, limitasse a soberania. Era precisamente esta limitação que Coke e os juristas ingleses tinha em mente. Coke declarou...que soberania e direito comum não davam bom casamento”; “A filosofia política e jurídica de Thomas Hobbes é bastante diferente da de Sir Edward Coke, cujas opiniões estavam profundamente radicadas nos processos judicial e parlamentar tradicionais”. Perspectiva histórica da Filosofia do Direito. p. 98 e 101;

²³⁵ ROSCOE POUND, estudioso do direito de tradição anglo-saxônica, diz, acerca do Direito nos séculos XVII e XVIII, que: “Sob a influência dessa teoria [a dos direitos naturais], os juristas elaboraram um esquema de 'direitos legais' que, efetivamente, abrange quase todo o domínio dos interesses individuais da personalidade e dos interesses individuais de substância. Deu um alicerce científico ao esquema medieval das pretensões e deveres implicados na relação entre rei e seus principais vassalos, a partir do qual os juízes desenvolveram os imemoriais direitos dos ingleses, ao mesmo tempo que habilitava os direitos comuns dos ingleses a converterem-se em direitos naturais do homem, como tal insertos nas cartas de direitos...O juriconsulto romano era, simultaneamente, professor, filósofo e advogado. Como advogado, tinha sempre diante dele as exigências da segurança geral, sentindo a necessidade imperativa de estar apto a aconselhar, com segurança, o que os tribunais deviam fazer, em determinadas situações de fato. Os juristas dos séculos XVII e XVIII eram, principalmente, professores e filósofos...Tal como o juriconsulto romano construía à imagem e semelhança do velho direito da cidade, assim seus sucessores modernos construía segundo as diretrizes romanas idealizadas”. Introdução à Filosofia do Direito. p. 26;

²³⁶ Na tradição técnico-jurídica: “O direito de usar importa aproveitar as utilidades da coisa. O de gozar significa que o titular pode colher ou receber os frutos e produtos, tanto naturais como civis (aluguéis, juros). O de dispor assegura ao proprietário a possibilidade de destruir ou transformar a coisa,

do poder de se defender por todos os meios que possuímos ao nosso alcance²³⁷), temos que compreender que isto só se torna racionalmente possível com a condição de que outros também concordem em resignar o direito de natureza.

§185 Esta noção justifica-se pelo fato de que ao se resignar tal direito em um ambiente em que outros não resignem, o indivíduo se torna presa fácil, o que a busca natural pela conservação impede. E esta condição de resignação mútua é expressa como parte da lei de natureza derivada (primeira lei especial no Do Cidadão²³⁸ e Segunda Lei de Natureza no Leviatã²³⁹) daquela que nos manda buscar a paz e, quando a ela é somada a idéia de que ninguém resigna direitos para o próprio malefício em razão de todos sermos naturalmente auto-interessados, somos impelidos a tomar como necessária a reciprocidade nas relações de resignação, a qual, por sua vez, caracteriza o que chamamos de contrato. No Elementos da Lei Natural e Política, Hobbes diz que: “*Quando um homem transfere o seu direito por consideração a um benefício recíproco isso não é um dom gratuito, mas uma doação mútua, que recebe o nome de contrato*”²⁴⁰; no Do Cidadão, expressa: “*O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se contrato*”²⁴¹; e no Leviatã, define “*A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama Contrato*”; e define “*todo contrato é uma translação ou troca mútua de direitos*”²⁴².

alterando a sua natureza, podendo ainda modificar a relação jurídica existente, alienando a coisa ou cedendo parte dos poderes que sobre ela pode exercer”. WALD. Curso de Direito Civil. *Idem supra*. p. 33-34;

²³⁷ Diferentemente da posição adotada, interessante observar as posições de OSTRENSKY e SALGADO: “*OSTRENSKY entende que... 'Considerando-se que no estado de natureza todos tem direito a tudo, seria impossível transferir a outro direitos de que este já não dispusesse antes. Em vista disso, Hobbes atribui ao contrato que inaugura a sociedade civil um conteúdo de não resistência: cada indivíduo concorda com os demais a se abster do uso das forças e direitos naturais contra o homem ou assembléia a quem o direito residual foi outorgado. A solução parece aproximar o contrato para a instituição e o contrato para a aquisição do Estado, já que em ambos o indivíduo particular renuncia a seu direito, sem contrapartida. O súdito, à imagem do vencido, aceita não resistir à vontade do soberano'... Entendendo o contrato social como uma transferência de direitos e não, uma renúncia, Hobbes resguarda alguns direitos dos súditos, pois a renúncia do direito de natureza significaria que seria impossível a volta a este estado*”. Contrato como Transferência de Direitos em Thomas Hobbes. p. 101-102;

²³⁸ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 3. A primeira lei especial de natureza é que não devemos conservar nosso direito a todas as coisas. p. 39;

²³⁹ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 113;

²⁴⁰ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I; Capítulo XV – Do direito natural desapossado por doação e convenção. p. 102;

²⁴¹ Do Cidadão. Parte 1 – Liberdade; Capítulo II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos; 9 – Definição de contrato e de pacto. p. 42-43;

²⁴² Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 115;

§186 Em relação ao elemento do auto-interesse que está embutido na reciprocidade, é fundamental sublinhar que, em razão dele, alguns direitos são inalienáveis, pois, quando resignados, só podem trazer prejuízo para o agente da resignação. Assim, ninguém pode renunciar ou transferir a própria vida e, se o ato acontecer, o mesmo não terá efeito, devendo ser considerado como nulo, pois destituído de sentido. No Leviatã, Hobbes expressa:

“...embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: Se eu não fizer isto ou aquilo, mata-me, não se pode fazê-lo nestes termos: Se eu fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me. Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir...o motivo e o fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar” ²⁴³ (a mesma argumentação também se encontra no Do Cidadão²⁴⁴)²⁴⁵.

§187 Vale, quanto a este ponto, ressaltarmos a sua importância para se pensar não apenas a vida como princípio que deve nortear qualquer interação humana quando juridicamente considerada²⁴⁶, sendo o direito algo indissociável da sua proteção, como, também, vale ressaltarmos a racionalidade que deve guiar os negócios da vida privada, a qual se expressa na consideração do auto-interesse

²⁴³ Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XV – De outras Leis de Natureza;

²⁴⁴ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 18. Não tem validade um pacto de não resistir a quem venha prejudicar o meu corpo. p. 48-49;

²⁴⁵ Um ótimo exemplo para se levar o contrato ao extremo, a partir da perspectiva da liberdade quanto aos meios para preservar a vida (vide Elementos da Lei Natural e Política. Parte I, Cap. XIV. p. 95), refere-se ao famoso caso hipotético, criado pelo professor Lon L. FULLER (O Caso dos Exploradores de Cavernas), em que exploradores de cavernas ficam presos no local que exploravam, após um desmoronamento e, para viverem, resolvem firmar um pacto pelo qual, através de sorteio, um deles seria sacrificado pelos demais e serviria de alimento para estes, observando-se que, na história criada pelo professor Fuller, a pessoa sorteada e morta não só era a mesma pessoa que, antes, havia proposto o pacto aceito por todos, como, também, era a mesma pessoa que, antes dos dados serem lançados, não mais queria participar do sorteio. Para fins do presente texto, o ponto a ser destacado neste caso hipotético diz respeito a possibilidade de se aceitar e convencionar a própria morte, enquanto possibilidade forte e próxima, como o único meio para se salvar a própria vida, mesmo que quando da execução do contrato continue sendo permitido ao ser humano, porque isto está em sua natureza, resistir.

²⁴⁶ FRIEDRICH diz que: “até...a mais ilegal e violenta ordem, são preferíveis ao estado de natureza. Há apenas uma condição estabelecida por Hobbes, que é bastante característica de sua argumentação geral: se um soberano ameaça a vida de um súdito, então, este tem o direito de resistir, pois, nesse caso, ambos retornaram ao estado de natureza”. Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. p. 104;

de ambas as partes como aquilo que há de ser ponderado para se estabelecer o equilíbrio entre os contratantes. Assim, os limites para contratação e a efetividade de um contrato residem sempre na racionalidade que o permeia.

§188 Inclusive, constitui também parte desta racionalidade a possibilidade de cumprimento (e exigibilidade²⁴⁷) daquilo que se contrata, sendo vedado, neste sentido, contratar coisas impossíveis ou se exigir, para as pretensões avençadas, alternativas impossíveis de serem cumpridas²⁴⁸. Atrelado a este aspecto da viabilidade do objeto que se quer contratar, têm-se a necessidade daquilo que se for contratar já não ter acontecido, pois, senão, torna-se inviável a deliberação²⁴⁹ sobre o objeto contratual, com a posterior expressão²⁵⁰ de vontade^{251 252} das partes contratantes; ou seja, a deliberação é algo que se dá sempre no presente em função de um cálculo que se faz com vistas a apreender aquilo que pode acontecer no futuro.

²⁴⁷ Interessante notar a necessidade do elemento da racionalidade nos contratos a partir de sua consideração em perspectiva com o processo de secularização; as condições de validade de um contrato são deslocadas do âmbito do divino. Em COKE, acerca de "o que deve ser dito como um contrato suficiente sobre o qual é possível impetrar um ação de débito, e o que não" (lxxviii), verificamos palavras esclarecedoras: "O Bispo de Norwich teve o primeiro fruto de todos os clérigos dentro da diocese para toda [avoydance]; a igreja tornou-se vazia, e outra pessoa tornou-se incumbente, a qual pagou ao bispo parcela de seus primeiros frutos de acordo com a tributação da igreja, e para o resto teve um dia para pagar; o bispo morreu; o residual não foi pago, e seu executor impetrou uma ação de débito: e a ação foi julgada improcedente, porque é uma coisa meramente espiritual, e não um contrato secular, e a corte não possui jurisdição para apelo disto". The First Part of the Institutes of the law of England. L.2, C.12. Sect 240. 162.b;

²⁴⁸ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 14. Os pactos não obrigam além de nosso máximo esforço. p. 45-46;

²⁴⁹ "...toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de Deliberação". Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões. p. 55;

²⁵⁰ Segundo LIMONGI: "quem quer a paz deve demonstrar aos outros que quer estabelecer contratos, pois este é o modo de instituir obrigações...deve demonstrar que quer cumprir os contratos que estabelece, isto é, que quer construir as condições de validade dos contratos e cumprir seus contratos válidos, pois não cumprir os contratos válidos é dar motivo aos outros para que não os estabeleçam". Hobbes. p. 41-42;

²⁵¹ "...a vontade é o último apetite na deliberação" - Leviatã. *Idem supra* – note, também, que o fato de a ação ser resultado, efeito, direto da vontade, faz com que, em Hobbes, não apareça o problema da interpretação da vontade – se a expressão desta é contra a vida, então, deve-se entender que a pessoa que a expressou não queria dizer o que foi interpretado (Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 115);

²⁵² Quanto a vontade, enquanto elemento contratual, expressa Hobbes, no Do Cidadão: "Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isso seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto, contudo aquele que submete sua vontade à vontade de outrem transfere a este último o direito sobre sua força e suas faculdades". Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. V – Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 8, Na união, o direito de todos os homens é transferido a um só. p. 96;

§189 Outro ponto importante a se observar quanto à racionalidade que deve guiar os contratos é que só é possível transmitir um direito quando também se transmite os meios de o gozar, ou seja, o direito aos fins deve conter, por necessidade, o direito aos meios. Relativamente à tributação, esta noção será basilar para a defesa de um poder absoluto do soberano sobre a disposição dos bens dos súditos. No Leviatã, Hobbes diz: “...*daqueles que dão a um homem o direito de governar como soberano se entende que lhe dão também o direito de recolher impostos para pagar aos seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça*”²⁵³; e, no Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, expressa: “...*se uma nação escolhe um homem ou uma assembleia de homens para governá-la pelas leis, ela deve equipá-los também com homens armados e dinheiro, e todas as demais coisas necessárias ao seu ofício, caso contrário tais leis não terão força*”^{254 255}.

§190 É também fundamental que estejamos atentos para o fato de que todos os contratos se constituem e se desenvolvem no tempo. É pela realização ou não dos atos no tempo que se determina quando é, e se ainda é, devida a prestação contratada e, algumas vezes, até mesmo o que é devido por cada parte contratante. É também no tempo que se opera aquele princípio que atualmente chama-se de boa-fé, o qual é constituído pela confiança (ou esperança²⁵⁶) das partes no cumprimento do contratado. Ademais, importante observar que quando há o elemento do crédito para o cumprimento do avençado (reflexo direto da confiança) e, portanto, tal cumprimento, por uma ou ambas as partes, não se dá no presente, de modo instantâneo, a promessa feita é denominada, por Hobbes, de pacto ou convenção.

²⁵³ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 119;

²⁵⁴ Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do poder soberano. p. 42-43;

²⁵⁵ Note-se, porém, que em razão de não se poder exigir coisas impossíveis, não é permitido ao soberano requerer, para a defesa dos súditos, de quem não tem bens para contribuir.

²⁵⁶ “*O apetite, ligado à crença de conseguir, chama-se Esperança*”. Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões. p. 50;

§191 No Elementos da Lei Natural e Política, Hobbes diz: “*Em todos os contratos onde existe confiança, a promessa daquele em quem se confia recebe o nome de convenção*”²⁵⁷; e, no Leviatã, Hobbes expressa que quando

*“um dos contratantes pode entregar a coisa contratada por seu lado, permitindo que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato se chama pacto ou convenção. As duas partes podem também contratar agora para cumprir mais tarde, e nesse caso, dado que se confia naquele que deverá cumprir sua parte, sua ação se chama observância da promessa, ou fé; e a falta de cumprimento (se for voluntária) chama-se violação de fé”*²⁵⁸.

§192 O primeiro ponto que devemos atentar, quanto à referida diferenciação, é que no estado de natureza, no qual prevalece a guerra de todos contra todos, torna-se, quando há desconfiança, demasiadamente difícil a existência da força vinculativa de um contrato em que nenhuma das partes cumpre a sua obrigação imediatamente, visto que (i) a nossa experiência cotidiana nos mostra a fragilidade da convergência das palavras das pessoas com suas ações e (ii) que não há um poder comum, maior e coercitivo capaz de, pelo medo, forçar tal convergência quando promessa e atitude não estão identificadas. Assim, em tal estado, contratar e observar o prometido quando da *justa suspeita*²⁵⁹ da possibilidade de inadimplemento das obrigações pela outra parte é o mesmo que ir contra a própria segurança, o que, naturalmente, não nos é permitido.

²⁵⁷ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XV – Do direito natural desapossado por doação e convenção. p. 102;

²⁵⁸ Leviatã. Parte I - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 115-116;

²⁵⁹ Note que não há impossibilidade, no estado de natureza, de todo e qualquer pacto, mas apenas daquele em que há justa suspeita no descumprimento pela outra parte. O próprio Hobbes, no Do Cidadão, faz a seguinte nota ao termo “justa suspeita”, apesar do título do capítulo em que está inserido tal termo: “*Pois, a não ser que apareça alguma causa nova de medo, quer devido a algo que tenha sido feito, quer a algum outro sinal de que a outra parte não tem vontade de cumprir o que convencionou, não se pode julgar que se trate de um medo justo. Isto porque a causa que não foi suficiente para impedi-lo de afirmar o pacto não deve tampouco bastar, uma vez firmado esse, para autorizá-lo a rompê-lo*”. Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 11. Os pactos de fé recíproca são nulos e inúteis no estado de natureza, mas não dentro do estado civil. p. 44 - Nota. p. 362;

O segundo ponto que devemos atentar é que a diferenciação do pacto (ou convenção), enquanto elemento contratual que opera com a promessa, é fundamental para a construção do Estado na teoria de Hobbes. Isto porque um contrato fundante da sociedade civil, ao ter suas prestações cumpridas pelas partes não em um momento único, mas no decorrer do tempo, só pode ser construído mediante pacto. E isto não implica em desobrigação: primeiro, porque a obrigação é elemento jurídico tanto do pacto quanto do contrato de acordo com a própria doutrina jurídica da época, a qual, em grande parte foi utilizada (seja para concordar ou refutar) por Hobbes²⁶⁰; segundo, porque o elemento do poder não é necessário (e nem tem como ser, porque ainda não existe) no momento da constituição do pacto²⁶¹, este sendo pura racionalidade de indivíduos (que fogem de um natural estado de guerra em busca da sobrevivência e desenvolvimento) associada com o móvel das paixões humanas (medo + esperança); terceiro, a segunda lei de natureza, como expresso no Do Cidadão: “*consiste em cumprirmos os contratos que firmamos, ou em respeitar a confiança que foi depositada em nós*”²⁶²; quarto, a racionalidade que guia o pacto social engendra a obrigatoriedade deste, de modo claro, quando se coloca Hobbes sob uma perspectiva utilitária²⁶³: o homem só tem a ganhar se fizer o pacto (e tudo a

²⁶⁰ COKE, resumindo analiticamente o pensamento de LITTLETON acerca de Condomínio [Joyntenants], expressa que o condomínio pode ser criado sobre contratos e pactos, enquanto uma obrigação, e sobre terras e bens móveis. Institutes of the law of England. p. lii;

²⁶¹ JANINE RIBEIRO expressa: “Quando, finalmente, firmamos todos o pacto pelo qual se institui o Estado, cada um de nós está cedendo algo no ato (o direito a todas as coisas, de que antes desfrutávamos) – e assim retira, de todos os outros, as razões para a suspeita recíproca. O que é absolutamente brilhante nesse caso é que o contrato de todos com todos faz com que cada qual ocupe as duas posições, a de quem desconfia (B), e a daquele de quem os outros deveriam desconfiar (A). Cada um (A), cedendo de imediato, retira dos outros (os B) a razoabilidade de dele suspeitar. O caráter simultâneo da operação faz com que, sendo todos A e B, a guerra encontre fim. O que pretendi mostrar é que não é preciso, para compreender esse procedimento, introduzir um elemento externo à ordem jurídica – que seria a espada do Estado como garante de um contrato que, precisamente, lhe dá nascimento. Sem dúvida, na ordem das coisas, na prática ou no mundo de facto, é o gládio da justiça e da guerra que conserva a paz. Mas na fundamentação jurídica ele não é possível (porque o Estado não existe) – nem necessário”. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. p. 31;

²⁶² Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das outras leis de natureza. p. 53;

²⁶³ Segundo FRIEDRICH: “É evidente que a Filosofia do Direito de Hobbes está quase totalmente alicerçada no princípio de utilidade...Hobbes vê em todo o processo social uma legalidade muito acentuada, mas as leis abrangidas por essa legalidade são leis da natureza, no sentido da lei da gravitação. Tal legalidade se fundamenta na utilidade que os próprios homens lhe reconhecem. É esta a situação que a definição de poder, por Hobbes, tenta sugerir. Por conseguinte, a lei que o soberano institui é, essencialmente, uma ordem legal relacionada à consideração de utilidade da paz e da segurança pública” - Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. XI. A lei como ordem imperativa – Hobbes e os utilitaristas. p. 104-105; no mesmo sentido utilitarista, LAFER expressa: “as leis de

perder se não o fizer). Por tais razões é que podemos alterar, para fins deste texto, a máxima jurídica de que “o contrato faz lei entre as partes”²⁶⁴ para “a racionalidade do contrato faz lei entre as partes”.

§194 A consequência, de Hobbes se referir a pacto²⁶⁵ ou convenção para designar o contrato social, tomando-se o todo pela parte, é que a promessa e a esperança passam a fazer parte da engrenagem de constituição e manutenção do Estado de modo destacado²⁶⁶; o soberano, ao ter o dever de manter a paz, de certo modo a promete²⁶⁷, e os súditos (ao terem a esperança de alcançá-la, haja vista a evidência racional de sua possibilidade) prometem a obediência. E, se por um lado, a esperança é algo que nos remete à possibilidade do não acontecer, por outro, o medo (da morte violenta e do poder soberano, quando este está presente) é aquilo que, quando com ela conjugado, ajuda a mitigar a possibilidade do não

natureza, em Hobbes, não são verdadeiramente leis, mas se reduzem à racionalidade do homem e à sua capacidade de definir o que é útil”. Hobbes, o direito e o Estado Moderno. p. 31;

²⁶⁴ No sentido da máxima jurídica, Hobbes expressa: “no contrato, primeiro se determina o que deve ser feito, antes que nos obriguemos a fazê-lo; enquanto na lei estamos, já, obrigados a cumprir o que só depois é determinado”. Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. XIV – Das Leis e dos Crimes. 2. [A diferença] Entre lei e pacto. p. 217 – Note que estamos referindo ao elemento obrigacional, e não temporal;

²⁶⁵ “Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVII – Das Causas de um República. p. 147; Não há de se confundir o pacto social com a transferência de poderes para o soberano (a qual, para fins de manutenção da paz, precisa ser incondicionada): “A opinião segundo a qual qualquer monarca recebe o seu poder de um pacto, quer dizer, condicionalmente, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm nenhuma força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública; ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ou assembléia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por todos e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 151;

²⁶⁶ No Do Cidadão, Hobbes também ressalta o elemento fé: “...tratamos de um governo instituído ou político, isto é, daquele que deve sua origem ao consentimento de muitos, que, por contrato e fé recíprocos, se obrigaram a todos”. Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VIII – Dos Direitos dos Senhores Sobre Seus Servos. 1. O que significam servo e senhor. p. 135;

²⁶⁷ Note que o soberano não faz parte do pacto, e sua promessa não possui força vinculativa; no entanto, isto não quer dizer que, racionalmente, os súditos obedecerão aquele que não é capaz de prover segurança – se o soberano não expressar que ele consegue alcançar a paz (seja pela vitória na guerra externa, seja pela manutenção da paz internamente), perde-se a causa da obrigação de obediência dos cidadãos/súditos – daí, verificar-se-á na última Parte desta dissertação, a importância da educação soberana para a obediência;

acontecimento, fortalecendo, por reflexo, o apetite da conquista daquilo pelo qual se tem a esperança, que no caso é a paz^{268 269}.

§195 Apesar da prestação dos contratantes no pacto social ser algo constante e que não se exaure em um único momento, a resignação ao direito de natureza, como já expresso, deve ser feita em conjunto por todos os membros para se estabelecer a segurança almejada para o abandono de um estado belicoso a que estamos sujeitos quando não há poder comum e maior ao poder dos indivíduos isolados. Assim, não há de se confundir o tempo do contrato (o qual deve ser de duração indeterminada sob pena do estado de guerra de todos contra todos voltar a emergir) com suas condições de possibilidade (tecimento do pacto por todos).

§196 Mas quanto ao cumprimento dos contratos (sejam contratos entre os particulares ou o contrato fundante da sociedade civil), outros pontos há, além da necessária resignação conjunta (reciprocidade) feita de modo equilibrado e possível (racionalidade), para os quais devemos nos atentar.

§197 Neste sentido, é importante assinalarmos que, para Hobbes, as resignações, uma vez que foram feitas voluntariamente, ou seja, quistas e realizadas, não podem ser voluntariamente desfeitas, sendo isto considerado uma ação injusta²⁷⁰.

²⁶⁸ Contra a posição adotada, SALGADO expressa: “*Em todas as definições de pacto ou covenant as partes ainda ficam ligadas enquanto não houver o fim da obrigação, uma vez que a transferência de direitos ocorre no futuro. Fica claro porque Hobbes não pretende que a união entre homens para fazer seu 'Deus Mortal', o Leviatã, seja um pacto. Um pacto possibilitaria que homens ou o conjunto deles exigisse do soberano uma contraprestação, limitando o soberano. O súditos cumpririam a obrigação da obediência e ao soberano restaria no futuro cumprir sua obrigação. A melhor alternativa para Hobbes estaria em um contrato e não, em um pacto social, pois a transferência ocorreria no presente, desobrigando as partes de qualquer obrigação futura*”. Contrato como Transferência de Direitos. p.97-98;

²⁶⁹ LIMONGI dirá que os pactos e contratos, no estado natural, estão no plano das convenções linguísticas, ressaltando “a fragilidade característica da linguagem, elemento em torno do qual se estabelece a lei da razão”, a qual nos mostra ser racional fazer o pacto social. Segundo a estudiosa de Hobbes: “É certo que, como notara Leo Strauss, a construção do Estado depende de que cada homem tenha conquistado in foro interno, no jogo das paixões, a unidade da vontade no sentido da paz. Mas esta unidade permanece abstrata e irrealizada, e não cria nenhuma obrigação moral, antes que se tenha dado solução a um problema que não é da ordem da intenção, mas de sua representação pública, e que se resolve no plano da regulamentação jurídica da relação entre os homens. Somente depois de criada esta armação jurídica será possível distinguir entre os homens justos e injustos, entre aqueles cuja ação é inspirada pela intenção de paz e aqueles que agem somente por medo do castigo”. A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana in Discurso (24). p. 152 e 155;

²⁷⁰ Do Cidadão. Parte 1 – Liberdade. Cap. III – Das Outras Lei de Natureza. 3. O que é injúria. p. 54;

§198 Podemos compreender o motivo deste raciocínio na necessidade de se estabelecer, justamente como modo de segurança contratual, a perenidade das convenções. Hobbes diz que só é possível alcançarmos a paz “*na medida em que nós mesmos cumprirmos o que combinamos com os outros, quer se trate de fazer, quer de omitir determinada coisa; pois seria inutilíssimo firmar contratos, se não fosse para respeitá-los*”²⁷¹ (o cumprimento dos pactos é a segunda lei especial de natureza no Do Cidadão e terceira lei de natureza no Leviatã²⁷²). No plano da teoria hobbesiana da soberania, isto é o que, em parte, juntamente com uma teoria da representação (que será mais adiante desenvolvida), sustenta a idéia que a desobediência civil é irracional.

§199 Em relação à segurança com a qual se faz necessário envolver os contratos, ou seja, no que diz respeito ao cumprimento dos contratos, também se tem que uma vez que firmamos um contrato com uma determinada pessoa, não podemos firmar com outra um segundo contrato que possua o mesmo objeto²⁷³. Isto, que a princípio parece óbvio, é o que, na teoria hobbesiana da construção e manutenção do Estado, corroborará a idéia de não se poder estabelecer outro soberano.

§200 E, ainda em relação à questão da segurança contratual, há de se assinalar que, apesar das resignações (renúncia e transferência) se formarem por meio de frágeis sinais como palavras e gestos, só é possível mantê-las pelo medo de eventuais conseqüências prejudiciais advindas da ruptura das obrigações avençadas; no caso do estado de natureza, o medo é gerado tanto pelo cálculo que mostra as conseqüências prejudiciais do não cumprimento dos contratos ou da palavra dada, quanto por aquele “*poder invisível que todos cultuam como Deus*” (este medo do invisível funciona como um quinto argumento na defesa da possibilidade do pacto social); no caso do estado civil, o medo é gerado pelo poder irresistível do soberano (que pode aplicar a pena de morte e, inclusive,

²⁷¹ Do Cidadão. *Idem supra*. 2 – A segunda lei de natureza manda cumprir os contratos. p. 53;

²⁷² Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 123-124;

²⁷³ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 17. Não tem validade o pacto posterior que contradiga um anterior. p. 47-48;

²⁷⁴ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 121;

como veremos na Parte III deste trabalho, a pena após a morte). No Leviatã, Hobbes expressa:

“A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que se pode ofender. Destes dois, embora o primeiro seja o maior poder, mesmo assim o medo do segundo é geralmente o maior medo. O medo dos primeiros é, em cada homem, a sua própria religião, a qual surge na natureza do homem antes da sociedade civil. Já o segundo não surge antes disso, ou pelos menos não em grau suficiente para levar os homens a cumprirem suas promessas, porque na condição de simples natureza só se nota a desigualdade do poder no desfecho da luta. De modo que antes da sociedade civil, ou em caso de interrupção desta pela guerra, nada há que seja capaz de fortalecer um pacto de paz a que se tenha anuído, contra as tentações da avareza, da ambição, da concupiscência, ou outro desejo forte a não ser o medo daquele poder invisível que todos cultuam como Deus, e na qualidade de vingador da sua perfídia”²⁷⁵.

§201 Até este ponto, foi explicitado como o direito a tudo (que todos possuem naturalmente) pode ser posto em movimento (ao ser limitado) pela vontade dos indivíduos que consultam a própria razão (é a racionalidade contratual que traz a necessidade das partes cumprirem as obrigações avençadas, como se leis fossem). Vimos que foram estabelecidas as regras, que são emanadas de nossa razão, relativas à natureza dos contratos e à segurança que deve envolvê-los, refletidas, dentre outras, nas seguintes noções: (i) contrato é reciprocidade na resignação (renúncia/transferência) de direitos; (ii) a racionalidade que guia o contrato engloba equilíbrio entre as partes e possibilidade de cumprimento de suas prestações; (iii) somos obrigados a não desfazer voluntariamente contratos anteriormente firmados; (iv) somos obrigados a não tecer contratos sobre objetos já contratados com outras pessoas; (v) o medo é fator essencial para o cumprimento das obrigações avençadas; e (vi) no caso do

²⁷⁵ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 122;

pacto social, a resignação do direito de natureza deve ser feita de modo conjunto por todos nós e ser perene.

*
* *

3.2. A justiça enquanto cumprimento da lei e equidade

§202 O pacto social é o que, em Hobbes, instaura a justiça, a qual, em um estado natural, não existe; em síntese, o pacto social é necessário para a garantia de cumprimento²⁷⁶ de todos e quaisquer outros contratos que venham a ser firmados entre os súditos/cidadãos, e justiça, para o filósofo, relaciona-se ao cumprimento dos pactos – tal cumprimento é um verdadeiro ditame racional no qual está a origem²⁷⁷ abstrata da justiça, mas não sua efetividade, esta dependente de um poder coercitivo maior e comum capaz de *instaurar* e *fazer* justiça (seja pelo medo de um poder irresistível, seja pela força deste) ao dizer o que é (de propriedade) de cada um (observando-se que a vida não entra diretamente na economia da justiça, na medida em que ela não pode ser alienada, mas, apenas, que a vida norteia a necessidade de instauração da justiça, na medida em que a proteção da vida dos homens é a finalidade primordial do Estado, e verdadeiro fundamento do direito e da lei²⁷⁸). A *justiça* só se efetiva, então, enquanto *Justiça*²⁷⁹ e, neste sentido, podemos dizer, em uma linguagem contemporânea, que ela “*é a primeira virtude das instituições sociais*”²⁸⁰.

²⁷⁶ Também é possível afirmar que o pacto social, ao ser instaurado, faz com que os homens tenham uma maior disposição para contratar - em um estado de guerra de todos contra todos, a nossa natureza nos autoriza, e até mesmo nos impõe racionalmente, o descumprimento de pactos (promessas embutidas em um contrato) quando, em razão de sinais de desconfiança, achamos que a manutenção deles pode vir a ser causa de diminuição de felicidade ou destruição da própria vida.

²⁷⁷ *Leviatã*. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 124;

²⁷⁸ JANINE RIBEIRO expressa que: “*Axiológica, a concepção que Hobbes tem da propriedade: distribuída pelo soberano, constitui-se ao mesmo tempo que bem e mal, e identifica-se com a Justiça, isto é, com a diferença entre justo e injusto, lícito e ilícito: situa-se numa humana genealogia dos valores...Hobbes trata da propriedade apenas incidentalmente; não é direito natural, instaura-a o Estado...Hobbes [converterá a filosofia política] à garantia da vida e da liberdade corporal, situando-as na origem dos valores...definindo-se a vida de maneira mais estrita, ela fundamenta o direito e a lei*”. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. p. 82;

²⁷⁹ Em razão desta perspectiva da justiça enquanto Justiça é que podemos vislumbrar o lado jurídico-positivista de Hobbes, por muitos ressaltado: BOBBIO diz que Hobbes é um “*jusnaturalista ao partir, e um positivista, ao chegar*” - *Locke e o Direito Natural*. p. 41; REALE, Miguel expressa que: “*Nas obras de Machiavelli e de Bodin notam-se ainda várias limitações ao poder do Estado concretizado na pessoa do príncipe ou monarca, e, se Jean Bodin, por exemplo, afirma a supremacia do Estado, timbra, no entanto, em lembrar que se trata de uma supremacia relativa, restrita à esfera legal, não estando acima das exigências do Direito Natural, não podendo ir além de certos limites estabelecidos pela tradição, pelo Direito das Gentes e pelos costumes tradicionais do Reino. Já na pena do criador do Leviathan, o Estado é o ilimitado, não só o ordenador do Direito Positivo como o próprio criador da Justiça. O soberano, para Hobbes, pode cometer uma iniquidade, mas nunca uma injustiça, porque a Justiça com o soberano se confunde, de sorte que todas as leis escritas e não escritas adquirem autoridade e força pela vontade do Estado*”. *Teoria do Direito e do Estado*. A estatalidade do Direito segundo Hobbes. p. 205;

²⁸⁰ Como expressa RAWLS em *Uma teoria da justiça*. p. 3;

§203 Quanto ao que é justiça, Hobbes, no Leviatã, define: “a definição da Injustiça não é outra senão o não-cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo”²⁸¹, e, no Do Cidadão, Hobbes expressa:

“Violar um compromisso, ou exigir de volta algo que já demos é o que se chama injúria. Consiste, sempre, numa ação ou omissão. E tal ação ou omissão é chamada injusta, uma vez que injúria significa a mesma coisa que uma ação ou omissão injusta, ou a quebra da confiança ou o rompimento do compromisso que foi firmado”²⁸²; (tal noção também já estava no Elementos da Lei Natural e Política²⁸³);

§204 E em relação à idéia de que a justiça só passa a existir a partir do momento em que o cumprimento dos pactos se torna, porque há garantia para tanto, possível, expressa o filósofo:

“...para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir uma república...a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade”²⁸⁴

§205 A noção de Hobbes acerca da justiça, que coloca em foco o poder do Estado - porque é este quem dirá (e protegerá) o que é de cada indivíduo - não implica, porém, em um abandono da perspectiva (de cunho aristotélico,

²⁸¹ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. 124;

²⁸² Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das Outras Leis de Natureza. 3 – O que é injúria. p. 54;

²⁸³ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVI – Algumas das Leis de Natureza. p. 108;

²⁸⁴ Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. 124-125;

cristalizada no *Corpus Juris Civilis*²⁸⁵ e compartilhada pelos escolásticos²⁸⁶) da justiça enquanto “*vontade constante de dar a cada um o que é seu*”^{287 288}; ao contrário, a noção hobbesiana acrescenta a tal perspectiva a necessidade do poder soberano, o qual é fundamental, segundo Hobbes, para que se possa dizer o que é de um e o que é de outrem²⁸⁹; no Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, Hobbes constrói o seguinte diálogo:

“*Fil. O que o senhor quer dizer quando afirma que a justiça dá a cada homem o que é dele? Como me pode ser dado aquilo que já é meu? Ou se não é meu, como pode a justiça torná-lo meu? Jur. Sem a*

²⁸⁵ Nos primeiro e segundo livros do *Corpus Juris Civilis* (obra jurídica do século VI .d.C.), denominados, respectivamente, *Institutiones* e *Digesto* (ou *Pandectae*) lê-se: “*Os preceitos do direito são os seguintes: Viver honestamente (honeste vivere); não prejudicar os outros (alterum non laedere) e dar a cada um o que é seu (suum cuique tribuere)*” (*Institutas*,1.1.3.); e “*A justiça é a vontade constante e perpétua que atribui a cada um o seu direito*” (*Digesto*, 1,1,10., Ulpianus);

²⁸⁶ FAITANIN esclarece-nos, sinteticamente, a noção tomista sobre justiça: “*Por justiça entende-se o hábito pelo qual com vontade constante e perpétua se dá a cada um o seu direito [Sth.II-II,q58,a1,c], a cada um o que é seu [Sth.II-II,q58,a11,c] e não reivindica o que é alheio, mas negligencia sua própria utilidade, para salvaguardar a equidade comum [Sth.II-II,q58,a11,sed contra]. A justiça, que é um hábito, é sempre relativa a outrem, pois é a regra, a norma que mantém entre os homens a sociedade e a comunidade de vida [Sth.II-II,q58,a2,sed contra]. E dado que o nome justiça implica igualdade, ela exige alteridade, diversidade de pessoas, por isso, em seu conceito mesmo, a justiça comporta relação com outrem [Sth.II-II,q58,a2,c]. A justiça é virtude, pois como a virtude, a justiça torna bom o ato humano e retifica as ações humanas [Sth.II-II,q58,a3,c]. A justiça tem a sua sede na vontade, porque é retidão da vontade e ninguém é chamado justo pelo conhecimento que tem e que é dado pela razão, mas pela retidão da ação, que emana da vontade [Sth.III, q58,a4,c]. O bem de cada virtude, que se supõe na relação com outrem, se encontra na justiça, de tal maneira que os atos de todas as demais virtudes podem pertencer à justiça. Neste sentido, a justiça é uma virtude geral [Sth.III,q58,a5,c] e tem preeminência sobre todas as virtudes morais, seja porque tem a sua sede na vontade, ou porque as outras virtudes morais são exaltadas somente pelo bem que realizam no homem virtuoso, ao passo que a justiça é enaltecida pelo bem que o homem virtuoso realiza em suas relações com outrem [Sth.II-II,q58,a12,c]. Mas nem por isso a justiça identifica-se com toda virtude, pois uma pode existir sem a outra, como quando alguém é virtuoso em sua vida particular, mas não nas relações com outrem [Sth.III,q58,a6,sed contra]. A justiça é virtude que dispõe a relação com outrem. A palavra outrem pode significar muitas pessoas ou uma. Diz-se justiça legal a que se aplica a muitos e justiça particular a que se aplica nas relações particulares [Sth.II-II,q58,a7,c], cuja matéria são as ações e as coisas exteriores [Sth.III,q58,a8,c] e não as paixões [Sth.II-II,q58,a9,c]. O meio-termo da justiça consiste em certa igualdade de proporção da realidade exterior com a pessoa exterior como, por exemplo, é justo dar ao rei o que é majestoso [Sth.III,q58,a10,c]”. Justiça: virtude de dar a cada um o seu direito. in Aquinate (n.4). p. 310-311;*

²⁸⁷ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 124;

²⁸⁸ Segundo BARROS: “*Através da compilação justiniana, a fórmula de Ulpiano – 'Justiça é a vontade constante de atribuir a cada um o seu direito' – tornou-se um dos principais fundamentos do pensamento jurídico ocidental. Ela era a transposição em termos legais da análise aristotélica sobre a virtude da justiça e das concepções estoicas de Cícero [De Officiis I, 20-41; De Re Publica III, XIV, 22]. Consagrada pelos padres da Igreja, especialmente Agostinho [O Livre-Arbitrio III, 13, 27; A Cidade de Deus XIX, 21], chegou ao juristas quinhentistas amparada pela autoridade de Aquino [Suma Teológica II, II, questão LVIII] e dos bartolistas: o justo é atribuir corretamente a cada um o que lhe é devido”. A teoria da soberania. p. 91;*

²⁸⁹ afinal, conforme expressa Hobbes (por meio do estudante das leis inglesas): “*quando a voz de nossas leis foi calada pela guerra civil não havia um único homem capaz de dizer com segurança que algum bem era dele*”. Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. O rei é o juiz supremo. p. 63;

lei, cada coisa é, em certo sentido, de qualquer homem, pois sem lesar ninguém ele pode pegar, possuir e desfrutar tudo: terras, animais, frutas e mesmo o corpo de outros homens, se sua razão lhe disser que do contrário ele não poderá viver em segurança. Pois os ditames da razão pouco valem se não atenderem à preservação e à melhoria da vida do homens. Assim, uma vez que sem a lei humana todas as coisas seriam comuns e esse caráter de comunidade seria causa de usurpação, inveja, carnificina e guerra contínua de um contra o outro, a mesma lei da razão dita à humanidade, para a sua própria preservação, uma distribuição de terras e bens, a fim de que cada homem saiba o que lhe cabe e assim ninguém mais possa pretender um direito sobre aquilo ou perturbá-lo no seu uso. Essa distribuição é justa, e é exatamente isso que nós dissemos ser o que cabe a uma pessoa: com isso o senhor pode ver a grande necessidade que havia das leis estatutárias, para a preservação de toda a humanidade” ²⁹⁰.

§206

Ademais, na mesma obra, Hobbes expressa:

“Jur. Justiça é dar a todo homem o que é dele” (p. 41) e *“Jur. A justiça é a vontade permanente de dar a todo homem o que é propriedade sua; ou seja, de dar a todo homem aquilo que é seu direito, de modo a excluir o direito dos demais homens de fazer a mesma coisa. Uma ação justa é aquela que não é contra a lei. Um homem justo é aquele que tem a vontade permanente de viver de modo justo. Se formos exigir mais, duvido que a definição chegue a abranger um único homem vivo”*²⁹¹

§207

É possível interpretar esta última frase como uma diminuição (retórica) da importância da equidade (adiante tratada) e um enaltecimento da justiça legal, tendo em vista que somos auto-interessados, e, por consequência, naturalmente parciais, ou, em outras palavras, é difícil encontrar um homem que seja imparcial (equânime). Ao lado da física hobbesiana, que ressalta a necessidade de instituição de um poder diferenciado do poder dos homens para estabelecer propriedade e compelir os indivíduos ao cumprimento dos pactos que

²⁹⁰ Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do poder soberano. p. 41-42;

²⁹¹ Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. *Idem Supra*. p. 63

celebram, revela-se, então, a importância da antropologia para a teoria hobbesiana da justiça: para alcançar a paz entre indivíduos que são egoístas (e racionais), mais importante do que ser equânime^{292 293}, é seguir a lei ditada pelo soberano.

§208 Porém, cumpre verificarmos, antes de adentrar propriamente na análise da noção de justiça hobbesiana, como que a justiça é pensada em Aristóteles, pois é por meio do estudo da teoria aristotélica da justiça que compreenderemos melhor o mundo jurídico contra o qual²⁹⁴ Hobbes constrói sua teoria da justiça.

²⁹² Décima primeira lei de natureza no *Leviatã* (ou seja, derivada da lei que manda cumprir os contratos e as palavras dadas): “Se a alguém for confiado servir de juiz entre dois homens, é um preceito da lei de natureza que trate a ambos equitativamente...A observância desta lei que ordena distribuir equitativamente a cada homem o que segundo a razão lhe pertence chama-se Equidade”. *Leviatã*. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 133;

²⁹³ Segundo JANINE RIBEIRO: “A equidade era um princípio bastante forte no direito inglês, o qual, em síntese, jogava com três conceitos básicos. O primeiro era a common law, baseada em precedentes e costumes, mas não apenas por terem esses a autoridade do tempo passado, e sim porque se considerava que ao longo do tempo a tradição destilava o que fosse mais justo e racional (ver...Ao leitor sem medo...1999. p. 180-181). O segundo era a lei aprovada pela *communitas regni*, ou comunidade do reino, que se supunha ter seu centro na união que formavam o rei e as duas Câmaras do Parlamento...o terceiro era a equidade, que se supunha provir da consciência do rei, a qual por sua vez tinha como guardião o chanceler...Das decisões dos tribunais da common law, que se pautavam pela tradição, cabia recurso ao rei, que era tido como fonte de justiça; e nos casos em que tais sentenças fossem flagrantemente iníquas, porque demasiado presas a precedentes, o chanceler fazia valer os princípios da equidade. Estes nunca eram muito bem definidos, justamente porque a equidade constituía uma província da lei que não se limitava nem a coisa votada (os Atos do Parlamento) nem à matéria julgada (a common law). Ora, o que faz Hobbes com tudo isso? O seu ponto central é a doutrina da soberania. Por isso, a statute law a seu ver prepondera – mas ele a concebe mais como decisão do soberano sozinho, que seria o rei, do que como algo compartilhado e negociado por ele com o Parlamento. Já a tradição e os costumes só valem na medida em que, explícita ou implicitamente, o soberano – ou seja, o rei – os referenda. E a equidade deixa de ser algo que se contrapõe às duas outras fontes da legalidade para, também ela, provir do soberano (o que, aliás, já era em larga medida fato)” - Nota 7 de revisão à tradução, feita por OSTRENSKY, do *Behemoth ou o longo Parlamento*. p. 35;

²⁹⁴ Em *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo* (p. 179-180), expressa JANINE RIBEIRO: “Retornemos aos *law-finders* de H. Cam, ou à definição do Parlamento medieval como mera Alta Corte (*Mcllwain*): juízes e parlamentares veneram, como sacerdotes, a justiça. Uma lei contrária a ela seria nula, enquanto na falta de uma lei justa qualquer magistrado a deveria declarar sem demora; para suprir tal carência, em fins do século XV, um juiz chega a editar uma lei. A justiça não se dá (como honra não se dá), pois se reconhece ou declara; por mais que a prática não-codificada dos common lawyers repugne à escolástica e suas classificações, a concepção que têm da lei é aristotélica e tomista: nesta, como observa Villey, a ciência jurídica se constrói partindo não da natureza do homem (como farão os modernos), mas da natureza cósmica. A filosofia aristotélica serve de base ao direito romando e às escolas da lei natural: é concebendo os corpos sociais como naturais, como parte de um cosmo, que os juristas podem apreender a ordem que neles reina, destilando a *ratio* (razão, relação) das coisas que a encerram. O *jus* será a parte de cada um, enquanto a *iustitia* é a relação entre as diversas partes. Como a lei é fonte do direito, e este é objeto ou projeção dela, não se estranha que confunda *lex* com *jus*: um direito é estatuto que comporta vantagens e encargos (por exemplo, o *jus civitatis* romano implica também a obrigação do serviço militar). É dessa lei natural, a princípio não-escrita (*ágraphos nomos*, diz Aristóteles), que o jurista se faz sacerdote, na frase de Ulpiano. Assim, perderá a common law dizer-se o *birthright*, o direito por excelência, de cada cidadão (para indignação de Hobbes, que entre direito e lei divisa oposição radical)”;

3.2.1. A justiça^{295 296 297} em Aristóteles: o foco no homem

§209 Consoante Aristóteles, podemos pensar sobre a justiça em duas perspectivas básicas: por uma delas, justiça é vista como toda a virtude (excelência plena), por outra, a justiça é apenas uma parte da virtude²⁹⁸. Apesar da diferença na classificação, adiante explicada, a justiça é sempre uma disposição²⁹⁹, uma inclinação, a qual, quando relacionada a noção de indivíduo justo, expressa-se como hábito. Nas palavras do filósofo:

“Observamos que todos os homens entendem por justiça aquela espécie de estado que torna as pessoas dispostas a fazer o que é justo e as faz agir justamente e desejar pelo que é justo; e

²⁹⁵ YOUNG nos dá uma noção acerca da importância da justiça na Antiguidade: “Para Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, a justiça é a primeira virtude dos seres humanos individuais. Assim, o Sócrates do Críton de Platão defende que, para uma pessoa injusta, a vida não é digna de ser vivida. Já a República de Platão sustenta que a justiça é a expressão natural, no campo das relações humanas, de uma vida individual saudável e propriamente orientada. Aristóteles defende na Ética Nicomaqueia que a justiça (em uma de suas acepções) conta como o conjunto das virtudes e que (em outra acepção) é a virtude que expressa a concepção de alguém como membro de uma comunidade de seres humanos livres e iguais, ou seja, como um cidadão”. A justiça em Aristóteles. in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 169;

²⁹⁶ FERRAZ JUNIOR, citando DEL VECCHIO, expressa quanto à noção da justiça na Antiguidade: “...pode-se traçar uma linha no desenvolvimento da filosofia que nos leva a compreender a justiça como princípio de sentido quase exclusivamente social, ao lado de outra que, paralelamente, irá ressaltar preponderantemente o caráter da justiça como 'virtude universal' (Del Vecchio, 1960, p. 22)”; “...havia aqueles que, como Crítias, afirmavam ser a sociedade e as leis uma mera criação humana, sendo a justiça uma invenção de 'um homem prudente e sábio' para assegurar a ordem social...por outro lado, na linha da 'virtude universal', é básica uma referência ao pensamento socrático-platônico. A admissão da justiça como virtude primacial já era mais ou menos aceita desde o século VI a.C., consoante as citações, em tom de algo indiscutível e aceito, feitas por Aristóteles, de Theognis, na sua Ética à Nicômaco (É.N.,V,3,1129b30). Mas é, sem dúvida, no platonismo que esta idéia ganha um estatuto lógico e fundamental, dentro de uma sistemática filosófica”. Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 169-170;

²⁹⁷ MICHEL VILLEY esclarece-nos que: “Formulações aristotélicas parecem-nos ter exercido uma influência determinante sobre a construção da ciência jurídica romana. O texto de Cícero comentado traz a prova disso. Sua definição da finalidade da arte jurídica procede da obra de Aristóteles”; “Para Aristóteles, a justiça será realidade, um setor da realidade”. O direito e os direitos humanos. p. 33 e 36;

²⁹⁸ “a moral de Aristóteles...não é uma moral no sentido dos modernos: absolutamente um Código, um sistema de 'regras de conduta', de imperativos que Deus ou a 'Razão' ditariam. A obra de Aristóteles, realista, é uma descrição, análise dos costumes: Ethiká – o termo está no plural. Modos de agir, comportamentos cujos espetáculos as diversas espécies de homens oferecem na cidade, e suas disposições internas. Isto se prende também à psicologia, ao behaviorismo...”. VILLEY. O direito e os direitos humanos. Idem supra. p. 37;

²⁹⁹ Segundo FERRAZ JUNIOR: “...fazer justiça, ser justo, não é uma questão de técnica”; “A virtude não é paixão nem faculdade da alma...é uma disposição permanente (um estar disposto a), espécie de fonte donde corre a boa atividade (É.N., II, 4, 1105a20)...Por disposição entende Aristóteles, em última análise, o modo total do comportamento que será bom ou mau, em face das afecções”. Estudos de Filosofia do Direito. Idem supra. p. 182-183;

semelhantemente, por injustiça, aquele estado que as faz agir injustamente e desejar o que é injusto” (1129a10)³⁰⁰.

§210 Mas, se por um lado, há uma noção que coloca o sujeito e a experiência³⁰¹ em foco, por outro, há também uma noção objetiva, a qual consiste na consideração de Aristóteles sobre justiça como princípio, precisamente, o princípio da equidade.

§211 A primeira perspectiva básica, pela qual é possível observar a idéia de justiça aristotélica (justiça como virtude plena - excelência), assenta-se na noção de que a justiça é uma virtude que está relacionada não apenas com o autor da ação, mas, também, que a justiça relaciona-se com os outros, mais especificamente, com o bem alheio. A coragem, por exemplo, é uma virtude que não depende do outro, mas apenas de nós mesmos. Aristóteles expressa:

“é excelência completa em seu sentido mais pleno, porque é o exercício atual da excelência completa. É completa porque quem a possui pode exercer sua excelência em relação a outros também, e não apenas em relação a si mesmo...O pior homem é aquele que exercita sua fraqueza em relação a ele mesmo e em relação aos seus amigos, e o melhor homem não é aquele que exercita sua excelência em relação a si mesmo, mas aquele que a exercita relativamente ao outro. Em razão

³⁰⁰ Estamos utilizando a versão em inglês da *Ética à Nicômaco*, feita por W. D. ROSS (in *The Complete Works of Aristotle – the revised Oxford translation*, edited by BARNES, Jonathan) – todas as citações dos textos aristotélicos são traduções livres do inglês para o português. Para cada citação, colocamos em nota, também, a correspondente tradução feita do grego para o português por CAEIRO, António de Castro, da Universidade Nova de Lisboa. No caso da citação referida por esta Nota (BARNES, ROSS. p. 1781), a tradução de CAEIRO expressa: “*Vejamos, então, que o que todos visam com <<justiça>> é aquela disposição do caráter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das ações justas e o que as faz ansiar pelo que é justo. De modo oposto, a injustiça é a disposição do caráter a partir da qual os homens agem injustamente, ou seja, é o fundamento das ações injustas e o que os faz ansiar pelo injusto*”. p. 103;

³⁰¹ Para FERRAZ JUNIOR: “*O homem, transformado aqui num 'sujeito de inerência' ('les sujets logiques dont la disposition en question est affirmée – Tricot, op. Cit., p. 215, nota 3') é, por sua vez, não um ser abstratamente considerado, mas, por assim dizer, um sujeito histórico. Com efeito, a História não é para Aristóteles nem o lugar do esquecimento – como o queria Platão – nem o desvendamento, como ele mesmo parece ter, algumas vezes, acreditado. Ambas as idéias implicam a existência de uma verdade absoluta fora da História. Ao contrário, embora Aristóteles a isso não renuncie completamente, a História lhe parece antes esta parte irreduzível de contingência que separa os possíveis de sua realização. A História, então, é, igualmente, o horizonte indefinido da busca e do trabalho humanos. E, se a dialética é o instrumento desta busca, a História é o lugar de sua experiência. O diálogo dos filósofos e as experiências humanas recolhidas pela História permite uma ascensão à verdade que surge, assim, como uma conquista laboriosa (Aubenque, 1962, p. 20 ss). Em outras palavras, é estudando as ações dos homens justos que se chega a conhecer a justiça*”. *Estudos de Filosofia do Direito*. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 197;

disto é uma tarefa difícil. Então, neste sentido, justiça não é uma parte da excelência, mas a excelência inteira...” (1129b30 e 1130a5)³⁰².

§212 Em razão da justiça considerar todos (o eu e o outro, ou o próprio bem e o bem alheio) é que ela é virtude plena³⁰³ (ou justiça universal³⁰⁴). Nesta perspectiva, o sujeito e seu hábito³⁰⁵ é que estão em foco.

§213 A segunda perspectiva básica (justiça como parte da virtude) assenta-se na noção de que ninguém age em um sentido que abarca, de uma só vez, todos os vícios, e, também, na noção segundo a qual o sentido da justiça relaciona-se a bens específicos. Então, quando a justiça é vista em ação – de modo particular, acidental, torna-se possível dizer que justiça é uma parte da virtude. As palavras de Aristóteles em relação a injustiça nos ajuda a esclarecer a primeira noção mencionada acima:

“Que existe uma coisa como esta é indicada pelo fato que enquanto o homem que se exhibe em outras formas de fraqueza atua

³⁰² Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1783 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “*É, na verdade, o uso da excelência completa. É completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas para si, mas também com outrem...O pior de todos é, então, o que é mau para si próprio, e também para outrem. O melhor de todos, por outro lado, é o que aciona a excelência tanto para si próprio como para outrem. Mas esta tarefa é difícil. Assim, tal como a justiça não é uma parte da excelência, mas a excelência total, também a injustiça não é uma parte da perversão, mas antes a mais completa perversão*”. p. 105-106;

³⁰³ FERRAZ JUNIOR esclarece a origem platônica do pensamento aristotélico sobre a “virtude universal”: “...o exercício efetivo do poder de mando é...uma aceitação da lei da necessidade universal, e o homem perfeito deve conformar-se a ela (*República*, VII, 519d). Há, pois, a necessidade de o homem coordenar os movimentos do corpo e da alma, que visa sempre ao restabelecimento do equilíbrio comprometido entre ambos. Assim como para a sua subsistência deve o Universo harmonizar-se exatamente nas suas partes ou a Cidade deve obedecer às hierarquias, também o homem deve sujeitar-se à subordinação de suas partes inferiores às superiores. Ora, esta sujeição resulta em harmonia e equilíbrio, cujo exercício é a própria felicidade. E a virtude que a ela (assim entendida) nos conduz é a justiça. A justiça passa, em Platão, a ser, portanto, o princípio regulador da vida individual, da vida social e de todo o universo. Não lhe cabe, em absoluto, como sucedia aos sofistas, a função específica e limitada de regular uma esfera estrita de aplicação (a sociedade no caso da sofística) nem encerrá-la na operação de harmonizar as ações individuais (como os pitagóricos e sua ‘reciprocidade’), mas sim a função total e sistemática de reger e equilibrar as várias partes num todo orgânico. A justiça torna-se, efetivamente, a ‘virtude universal’”. Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 170-171;

³⁰⁴ YOUNG ressalta a identificação da justiça universal com a lei: “A identidade da justiça universal com a lei traz consigo, segundo Aristóteles, uma certa identidade da justiça universal com a virtude do caráter...a identidade entre justiça universal, legal e virtude como um todo carrega consigo dois dos principais temas da filosofia moral e política de Aristóteles: a idéia moral segunda a qual o agir virtuoso promove a felicidade e a concepção de política segundo a qual a comunidade política existe para promover a felicidade dos cidadãos”. A justiça em Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 172;

³⁰⁵ FERRAZ JUNIOR: “A justiça é, finalmente, uma virtude e, pois um habitus, isto é, um modo de agir constante e deliberado (*É.N.*, II, 6, 1106b35)” - *Idem retro*. p. 182;

injustamente, mas não avidamente (o homem que joga fora seu escudo por covardia ou fala rispidamente por mau temperamento ou falha na ajuda de um amigo com dinheiro por mesquinhez), quando um homem age avidamente ele, em geral, não exhibe nenhum destes vícios, nem todos em conjunto, mas certamente uma fraqueza de algum tipo (pela qual o culpamos) e injusta” (1130a15-20)³⁰⁶.

§214 Uma pessoa que não tem coragem, geralmente, não é ávida, sendo incompatível a existência dos dois vícios na mesma pessoa; conclusão: é impossível a totalidade dos vícios (vício enquanto totalidade) existir em uma única pessoa. Além disso, Aristóteles diz que a justiça particular

“é relacionada com a honra ou dinheiro ou segurança – ou aquilo que inclui tudo isto, se há um nome específico para tal coisa – e seu motivo é o prazer oriundo do ganho; enquanto a [justiça universal] é relativa a todos os objetos com os quais o homem bom está preocupado” (1130b1)³⁰⁷.

³⁰⁶ Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1783 – tradução livre). Ética a Nicômaco. A tradução de CAEIRO conflita com a de ROSS: “Uma indicação disto reside no fato de quem atuar de acordo com as outras perversões praticar injustiças, mas querer ter mais do que é devido – é o caso do que deita fora o escudo por covardia, ou de quem diz palavrões, devido ao seu mau feitio, ou de quem não ajuda alguém com dinheiro por causa da avareza. Ora quando alguém quer ter mais do que é devido, não é, frequentemente, por causa daquelas perversões – ou, certamente, não será por causa de todas elas -, mas por causa de uma certa forma de maldade (a qual, de fato, repreendemos), isto é, por causa da injustiça”. p. 106; consultando uma segunda tradução do grego para o português, feita por BINI, verifica-se que a tradução de ROSS é mais acertada; segundo BINI “embora esteja agindo injustamente, não está tomando mais do que sua parte de tudo isso” - p. 149;

³⁰⁷ Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1784 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “...enquanto a injustiça particular – que diz respeito à honra, à riqueza ou à salvação, ou ao que quer que seja (assim conseguíssemos circunscrever tudo isto numa única designação) -, tem a sua origem no gozo obtido com o lucro, a outra é acerca de tudo aquilo que diz respeito ao modo de ser do sério”. p. 107;

§215 A justiça, enquanto parte da virtude, caracteriza-se pela ação em si. Nesta perspectiva, o foco está no ato³⁰⁸ (engendrado relativamente a bens³⁰⁹), e não no hábito que caracteriza alguém como justo ou injusto³¹⁰.

§216 Mas, no que, exatamente, consiste, para Aristóteles, o agir justo?

§217 Sobre a premissa que toda lei precisa ser feita para o bem da comunidade política, sem dependência da posição governamental do governante (ou, em outras palavras, que a lei correta é aquela que segue a vontade de preservar a sociedade política)³¹¹ e, conseqüentemente, sobre a premissa de que qualquer lei é feita para o bem dos cidadãos e versa sobre relações entre estes, Aristóteles define justiça como o respeito pela lei. Mas como é possível existir uma lei que é feita sem a observância deste escopo (*telos*), o filósofo também

³⁰⁸ FERRAZ JUNIOR: “A justiça, portanto, não é apenas um habitus, mas um ato também. O juiz, neste sentido, não é aquele que tem a posse da justiça, mas aquele que a faz atuar, ligando-a a uma pessoa”. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem retro*. p. 183;

³⁰⁹ YOUNG, ao explicar sobre a noção aristotélica de justiça particular, diz: “Aristóteles restringe o escopo dos bens de que tratam a justiça e a injustiça a bens externos ou bens da fortuna (V.1.1129b1-3)...Aristóteles restringe a lista de bens externos de que tratam a justiça e a injustiça à honra, à riqueza e a segurança. Todas essas parecem ser coisas de alguém desejaria ter a mais do que receberia em uma divisão equânime, ou seja, coisas que alguém poderia cobiçar”. A justiça em Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. *Idem retro*. p. 172-173; e FERRAZ JUNIOR, quanto a este assunto, expressa: “a conquista do bem ético prende-se particularmente aos bens exteriores”, “bens esses que o filósofo considera tão importantes que alguns chegaram a neles ver toda a felicidade, enquanto outros os identificam com a própria virtude (É. N., I, 9, 1099b)”. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem retro*. p. 200;

³¹⁰ Sobre o que a justiça particular pressupõe, VILLEY expressa, citando a interpretação de TOMÁS DE AQUINO: “Em seu Comentário do texto de Aristóteles, Tomás de Aquino observará que a justiça particular é mormente a virtude do juiz e dos juristas seus auxiliares, entre os quais, quando as leis têm o objetivo de guiar o trabalho do juiz, cumprirá incluir os legisladores. Dos particulares só é requerido, para serem ‘justos’, ‘executar’ as determinações do direito, cujos autores são os juristas. Corolário: para Aristóteles, é da natureza do direito (no sentido estrito) ser ‘político’ (τὸ δίκαιον politikón): acabamos de ver que o funcionamento da justiça particular pressupõe a existência de juízes”. O direito e os direitos humanos. p. 43;

³¹¹ Quanto a finalidade da lei, ARISTÓTELES expressa: “...as leis nos seus decretos sobre todos os assuntos objetiva o benefício comum de todos ou do melhor ou daqueles que detêm o poder, ou algo do gênero; então em um sentido nós chamamos atos justos aqueles que tendem a produzir ou preservar a felicidade e as partes constitutivas da sociedade política” (1129b15); “...as coisas que tendem a produzir virtude tida como um todo são aqueles atos prescritos pela lei que foi prescrita tendo em vista a educação para o bem comum” (1130b25). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1782 e 1784 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “As leis pretendem estender-se a todas as coisas e visam, assim, ora o interesse comum a todos ora o interesse dos melhores de todos, ou ainda dos que obtiveram uma posição de domínio, que está baseada na excelência ou numa qualquer outra forma de distinção. Assim entendemos por justo num certo sentido o que produz e salvaguarda a felicidade bem como as suas partes componentes para si e para toda a comunidade” (p. 105); “...os dispositivos legais produtores da excelência universal foram legislados com vista a uma educação que possibilite a vida em sociedade” (p. 108);

define justiça como equidade, princípio que está além da lei e a modifica, corrigindo a lei quando é necessário³¹². Nas palavras de Aristóteles:

*“Vamos então verificar os diferentes modos pelos quais um homem pode ser dito como injusto. O homem que transgride a lei e o ganancioso e não equitativo são, ambos, pensados como sendo injustos, então, evidentemente tanto aquele que cumpre a lei e o equitativo serão justos. O justo, então, é o legal e o equitativo, e o injusto é o ilegal e o não equitativo” (1129b1)*³¹³

§218 Assim, a justiça para Aristóteles possui o duplo aspecto da equidade e do cumprimento da lei, sendo ambas necessárias para o bem do (cidadão) grego, observando-se, contudo, que a equidade parece possuir uma maior importância do que a lei (mesmo sendo ela referida a esta como a parte ao todo e a lei sendo relacionada à justiça universal), pois, por exemplo, ao existir uma lei que não atende a sua finalidade porque foi apressadamente elaborada³¹⁴, ou que, por alguma situação, traz desequilíbrio, a equidade é capaz de, inclusive, afastar a incidência da lei – o homem equitativo, para Aristóteles, é aquele *“que não é defensor da justiça em um sentido ruim, mas tende a aceitar menos do que*

³¹² ARISTÓTELES assim se expressa sobre a relação entre lei e equidade: *“...desde que o não equitativo e a ilegalidade não são o mesmo, mas são diferentes assim como a parte é diferente do todo ao qual pertence (tudo que é não equitativo é ilegal, mas nem tudo que é ilegal é não equitativo)...” (1130b10-15). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1784); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “...uma vez que a iniquidade não é a mesma coisa que a transgressão, mas algo de diferente, (como se fossem partes relativas a um todo, pois, se todo o iníquo transgride a lei, nem toda a transgressão é iníqua), assim também praticar a injustiça não tem o mesmo sentido, consoante for tomada na sua acepção particular ou geral. Na primeira acepção, é como uma parte de um todo. Na segunda, é o próprio todo” (p. 107);*

³¹³ *Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1782 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “Vejam, então, em quantas acepções se compreende o termo <<injusto>>. Assim parece ser injusto quem transgride a lei, quem quer ter mais do que é devido e quem é iníquo. Parece também evidente, por outro lado, que justo será quem observa a lei e respeita a igualdade. Disposição justa é, então, por um lado, a observância da lei e o respeito pela igualdade; disposição injusta, por outro, é a transgressão da lei e o desrespeito pela igualdade” (p. 104);*

³¹⁴ Relativamente a idéia de que as leis podem não atender sua finalidade, ARISTÓTELES expressa que ela nos prescreve condutas, ordenando: *“corretamente se corretamente produzida [rightly-framed law], e não tanto assim se foi produzida apressadamente” (1129b15-20). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1782-1783 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “...se o que estiver disposto na lei tiver sido corretamente disposto pelo legislador, a lei é justa, caso seja extemporânea poderá não ser tão justa” (p. 105);*

sua parte [quando tal aceitação se mostra não equitativa], *embora tenha a lei do seu lado*” (1138a1)³¹⁵.

§219 Mas não é preciso ir ao extremo de contestar a lei (em sua finalidade), ou de excepcioná-la em razão de situações nas quais as leis trazem desequilíbrio, para compreendermos a importância da equidade para Aristóteles; a imprecisão (generalidade) da lei e a operação de aplicá-la ao caso concreto não previsto (este evitado pela indeterminação característica da matéria) - ou, simplesmente, a atualização (adequação) da lei ao caso excepcional - é outro motivo pelo qual podemos considerar a importância da equidade quando partimos das premissas (i) de que, apesar de sua exigência de universalidade, a lei feita pelos homens não é capaz de abarcar todas as situações (sendo naturalmente lacunar) e (ii) que a lei está inexoravelmente errada quando o legislador nela tenta se pronunciar de modo absoluto³¹⁶. É preciso haver uma flexibilidade da lei quando de sua aplicação, a qual podemos vislumbrar enquanto ajuste que a equidade faz na lei³¹⁷. Aristóteles expressa: “*essa é a natureza da equidade, uma correção da lei onde ela é, em razão de sua universalidade, deficiente*” (1137b25)³¹⁸; “*a equidade é... uma correção da justiça legal*” (1137b10)³¹⁹.

³¹⁵ Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1796 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO sobre o homem equitativo: “*não será tão rigoroso na aplicação intransigente da lei que se torne obsessivo, mas, embora a tenha do seu lado, será suficientemente modesto ao ponto de ficar com uma parte menor do que lhe seria devido. Isto é, mantém-se equitativo*” (p. 125);

³¹⁶ ARISTÓTELES expressa: “*Quando a lei expressa-se universalmente e aparece um caso não abarcado por esta universalidade da lei, então é correto, quando o legislador falhou e cometeu um erro por simplicidade, corrigir a omissão – dizendo o que o legislador teria dito se estivesse presente e tivesse colocado na lei o que sabia*” (1137b20). Nicomachean Ethics. (Idem supra – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “*Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito, isto é, que se retifique o que o legislador deixou escapar e a respeito do que, por se pronunciar de um modo absoluto, terá errado*” (p. 125);

³¹⁷ Segundo VILLEY, segue-se da filosofia aristotélica sobre a justiça: “*que...um bom recrutamento dos juízes, sua independência e seu nível intelectual importam muito mais do que a existência de Códigos*”. O direito e os direitos humanos. Nota na p. 52;

³¹⁸ Nicomachean Ethics. Idem supra. Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “*A natureza da equidade é, então, ser retificadora do defeito da lei, defeito que resulta da sua característica universal*” (p. 125);

³¹⁹ Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1795 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “*a equidade...tem uma função retificadora da justiça legal*” (p. 124);

§220 A equidade³²⁰ é um princípio que permeia, como proporção geométrica, uma das espécies de justiça particular (aquela vista como parte da virtude), a justiça distributiva^{321 322}, na qual se leva em consideração as diferenças entre as pessoas envolvidas³²³. A outra espécie de justiça particular não é, exatamente, equidade, mas, primeiro, é obediência à lei, e é conhecida como justiça reparadora, sendo a proporção, que está permeada nesta enquanto

³²⁰ Na Retórica, expressa Aristóteles: “...equidade é considerado como justiça; é, na verdade, um tipo de justiça que vai além da lei escrita” (1374a20). Rhetoric. (Idem supra. p. 2188 – tradução livre);

³²¹ Sobre proporção geométrica, expressa ARISTÓTELES: “A conjunção...do termo A (primeiro termo) com o C (terceiro termo) e do B (segundo) com o D (quarto) é o que é justo em uma distribuição (justiça distributiva), e esta espécie de justiça é intermediária (entre extremos), e o injusto é o que viola a proporção; pelo que a proporção é intermediária, e o justo é proporcional (Os Matemáticos chamam esta espécie de proporção de geométrica; pelo que está em proporção geométrica aquilo em que o todo está para o todo, assim como a parte está para a parte correspondente)” (1131b10-15). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1785 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “O que forma o princípio de justiça na distribuição é...a conjugação do primeiro termo A de uma proporção com o terceiro C e do segundo termo B com o último D. Isto é, <<justo>> neste sentido, será, então, o meio entre os extremos [desproporcionais], tal como o <<injusto>> neste sentido é o desproporcional. Assim, tal como a proporção é o meio; também o justo é o proporcional. Os matemáticos chamam a esta proporção de geométrica. Sucede na proporção geométrica que um todo está na mesma relação com o outro todo como cada um dos termos entre si” (p. 109-110); e, na tradução de BINI, lê-se: “O princípio da justiça distributiva...é a conjunção do primeiro termo de uma proporção com o terceiro e do segundo com o quarto; e o justo, nesse sentido, é uma mediania entre dois extremos que são desproporcionais, uma vez que o proporcional é uma mediania e o justo é o proporcional (Esse tipo de proporção é chamada de proporção geométrica pelos matemáticos uma vez que uma proporção geométrica é aquela na qual a soma do primeiro e terceiro termos apresentará a mesma relação com a soma do segundo e quarto, como um termo de um par ou outro apresenta com o outro termo...)” (p. 153);

³²² YOUNG nos esclarece a proporção geométrica com o seguinte exemplo: “A justiça distributiva exige que pessoas iguais recebam parcelas iguais. Nesse caso, a medida da igualdade das pessoas é o tamanho do investimento que cada uma fez. Suponhamos que Sócrates tenha investido 20 dracmas, que Platão tenha investido 10 dracmas e que eles tenham 60 dracmas de ganhos para dividir entre si. Obviamente, é justo dar a Sócrates, que investiu duas vezes mais do que Platão, o dobro dos ganhos dados a Platão, perfazendo assim 40 dracmas para Sócrates e 20 para Platão. Uma distribuição injusta seria aquela que violasse essa proporção. Suponhamos uma distribuição que esteja errada num total de 5 dracmas, seja por dar a Sócrates 45 e 15 para Platão ou por dar 35 a Sócrates e 25 para Platão. Nesse caso, o total que Sócrates recebe na distribuição justa – 40 dracmas – é o intermediário entre o que ele recebe na primeira distribuição injusta – 45 dracmas – e o que ele recebe na segunda distribuição injusta – 35 dracmas. Logo, a parcela justa é um intermediário entre a parcela que é demasiadamente grande e outra que é demasiadamente pequena em relação a uma mesma quantidade”. A justiça em Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 174-175;

³²³ REALE exemplifica: “...pondo o dez como quantidade excessiva e o dois como quantidade defectiva, o seis é considerado o meio com relação à coisa: este é, de fato, o meio segundo a proporção numérica. A posição de meio com relação a nós não é interpretada assim: com efeito, se comer dez minas é muito e comer duas é pouco para alguém, não por isso o mestre da ginástica mandará comer seis minas; de fato, para quem receber tal porção, ela pode ser muito ou menos pouco: para Milo [que era um atleta excepcional], de fato, é pouco, para um principiante de ginástica é muito...Assim...cada pessoa que tem ciência evita o excesso e a falta, enquanto busca o meio e prefere-o, e esse meio é estabelecido não em relação à coisa, mas em relação a nós”. Aristóteles. p. 106;

princípio, não a proporção geométrica, mas a proporção aritmética^{324 325}, não se levando em consideração, em tal justiça, a diferença entre as pessoas que estão se relacionando, as quais devem ser tratadas como iguais.

§221 Em Aristóteles, a justiça distributiva, regida pela proporção geométrica e definida como uma mediania entre extremos que são desproporcionais, diz respeito a distribuição dos ativos, das riquezas, divisíveis da comunidade; a justiça reparadora, regida pela proporção aritmética e definida como uma mediania entre ganho e perda, diz respeito a reparação de justiça em transações, as quais podem ser voluntárias, quistas e dentro do poder do agente, tal como uma venda e compra de um objeto qualquer, e podem também ser involuntárias, não quistas e fora do controle do agente, tal como um roubo (como se verificará quando adentrarmos, adiante, na questão da responsabilidade em Aristóteles).

³²⁴ Sobre proporção aritmética, expressa ARISTÓTELES: “...não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem ruim ou vice-versa, nem que se é um homem bom ou não aquele que cometeu adultério; as leis atentam-se apenas para o caráter diferenciador da injúria, e trata as partes igualmente, se uma parte está errada e a outra está sendo prejudicada, e se um fez injúria e o outro a recebeu. Consequentemente, esta espécie de injustiça, sendo uma iniquidade, o juiz tenta compensá-la; para o caso também de alguém ter recebido e o outro infligido uma lesão, ou de um ter sido morto e o outro de ter assassinado, o sofrimento e a ação foram distribuídos desigualmente; mas o juiz tenta equalizar as coisas por meio da pena, retirando o ganho do agressor” (1132a1-15). Nicomachean Ethics (BARNES, ROSS. p. 1786 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “...não faz diferença se é uma boa pessoa que defrauda uma má ou se é uma má pessoa que defrauda uma boa, tal como é irrelevante se quem comete adultério é uma boa ou má pessoa. A lei olha apenas para a especificidade do dano, e trata toda a gente por igual, o seu intuito é o de ver quem comete injustiça e quem a sofre, quem lesa e quem é lesado. A injustiça é de tal sorte iniquidade que o juiz tenta repará-la. Tal como quando alguém desfere um golpe e outrem o recebe ou como quando alguém mata e outrem morre. O sofrimento sentido e o que é infligido pelo ato estão divididos em partes desiguais. Mas o juiz tentará equilibrá-los ao fazer pagar a multa ou retirar o ganho para ressarcir a perda” (p. 110-111);

³²⁵ YOUNG, pontualmente, expressa que “a justiça corretiva, como Aristóteles a entende, trata apenas da restituição da posição original entre as partes”, tendo exemplificando conforme segue: “se Platão tem 10 dracmas que pertencem a Sócrates, a justiça corretiva retirará as 10 dracmas de Platão, restituindo-as a Sócrates. Sócrates verá sua posição melhorada após a correção na mesma quantidade em que Platão verá a sua piorada, ou seja, em 10 dracmas. Aristóteles alega que o que é igual aqui é também um intermediário, já que a posição de igualdade restituída, na qual cada parte possui novamente o que possuía antes, é um intermediário entre a posição de vantagem do perpetrante e a de desvantagem da vítima. Quando Platão toma 10 dracmas de Sócrates, Platão ganha 10 dracmas e Sócrates perde 10 dracmas. Quando a igualdade é restabelecida, ambos voltam a zero. Cada um está na posição intermediária entre o ganho de 10 dracmas por Platão e a perda de 10 por Sócrates”. A justiça em Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 175;

§222 Vale ressaltar: a noção de justiça enquanto mediania³²⁶ encontra-se nas duas espécies de justiça particular; a mediania da justiça particular distributiva está atrelada à proporção; já a mediania da justiça particular corretiva está atrelada à idéia de igualdade nas transações, sendo tal justiça exercida pelo juiz para restaurar um *status quo* anterior – quanto a esta justiça, cabe frisar, em especial, o papel do juiz enquanto um meio entre os extremos (que são os litigantes) ser tão importante que o juiz (ou mediador) é considerado, por Aristóteles, como a própria personificação da justiça em razão da posição em que se encontra e da sua atividade, esta explanada por Aristóteles da seguinte maneira:

“...o juiz restaura a igualdade; é como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais, e ele retirasse aquela [parte] pela qual o segmento maior excede a metade, e a adicionasse ao segmento menor. E quando o todo foi igualmente dividido, então as partes dizem que tem o que lhes pertence – ou seja, quando eles possuem o que é igual. É por esta razão também que é chamado justo (dikaion), porque é uma divisão em duas partes (dikha), como se alguém fosse chamá-lo (dikhaion) e um juiz (dikastes) fosse quem estabelece a divisão em

³²⁶ HURSTHOUSE expõe a sua interpretação acerca da mediania em Aristóteles, bem como a interpretação que ela combate (e a qual neste trabalho aderimos), conforme segue: “A versão quantitativa da doutrina da mediania se dá conta de que quase todos os parâmetros parecem ser diretamente mensuráveis. Objetos, pessoas e ocasiões são todos certamente enumeráveis e uma quantidade, ainda que não o seja, é mensurável (a exceção é 'o modo ou maneira'. 'Como ela faz isso? Deixe-me enumerar as maneiras'. Ou seria o caso de medi-las? Como devo começar a fazer qualquer um dos dois?). E, assim parece, quando você pode contar ou medir, você pode estabelecer pontos em um contínuo de zero ao que quer que seja e, então, falar de um mais ou 'muito' e menos ou 'muito pouco' e da mediania entre eles. Mas é exatamente aqui que nos engana falar da mediania, pois contar objetos não é o que importa. Tampouco, no presente contexto, trata-se de contar as pessoas. Como eles devem ser contados é algo a ser determinado pelo modo como são descritos”; “...o que a 'doutrina central' dá conta é justamente da importância de descrever os objetos e as pessoas...o aspecto interessante sobre a doutrina central (II.6.1106b22-3)...é que ela não é, conforme se sustenta, uma doutrina da 'mediania', como entendemos esta frase em inglês, isto é, como algo que se coloca entre o excesso e a deficiência. Tirada de seu contexto, o qual realmente está repleto de referências ao excesso e à deficiência, ela sugere naturalmente não uma imagem de algo intermediário entre duas coisas, mas a própria imagem que Aristóteles oferece em II.9.1109a25, ou seja, aquela do centro de um círculo. Quando pensamos que o que estamos tentando alcançar é o centro de um alvo circular vemos imediatamente que 'há muitas maneiras de errar (...) enquanto apenas uma maneira de acertar (e é exatamente por isso que um é fácil e o outro difícil – errar o alvo é fácil, mas acertá-lo é difícil)'(II.6.1106b29-33)”; “Faz parte da imagem de alcançar o centro o 'aterrissar mais ou menos longe', o que sugere que o centro não precisa ser um único ponto, tal como quando acertamos 'na mosca', mas algo que podemos contar mesmo que não tenhamos atingido exatamente o seu centro (cf. II.9.1109b19-21 e IV.5.1126a31-b4). Deve ser dito, mais uma vez, que não estamos em um domínio no qual a precisão matemática é requerida”. A doutrina central da mediania in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 104, 105, 106 e 107;

partes iguais (dikhastes). O igual é um intermediário entre o maior e o menor de acordo com a proporção aritmética” (1132a25)³²⁷.

§223 Outra interessante questão que aparece em Aristóteles, no concernente à justiça, diz respeito à reciprocidade, a qual, segundo o filósofo, não é nem coincidente com a justiça distributiva, nem com a corretiva (1132b25), mas que, porém, pode ser vista enquanto justiça, sendo fundamental para a coesão da comunidade, na medida em que, na ausência da reciprocidade, “*não haverá troca e nem comércio*” (1133a25)³²⁸. Esta reciprocidade (baseada primeiro em proporção e depois em igualdade) é o meio que permite pessoas diferentes, que produzem coisas diferentes, trocarem entre si mercadorias; pela proporção, estabelece-se quanto vale, em moeda corrente, uma casa e um sapato, e pela igualdade opera-se a troca. Segundo o peripatético:

“...não haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Na verdade, é impossível que coisas tão diferentes se tornem comensuráveis, mas relativamente a demanda elas podem se tornar suficientemente comensuráveis. Precisa, então, haver uma unidade (medida), a qual é fixada por acordo (que, por esta razão é chamada de moeda [corrente]), pois é isto que faz com que todas as coisas seja comensuráveis, já que todas são medidas pelo dinheiro” (1133b15)^{329 330}.

³²⁷ Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1787 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “*O juiz é capaz de restabelecer a igualdade. Tudo se passa como se o diferendo fosse uma linha que foi dividida em dois segmentos desiguais, dos quais o segmento maior ultrapassa a metade. O juiz subtrairá este excesso, acrescentando-o ao segmento menor. E quando o todo é dividido em duas partes iguais, as partes em conflito dizem ter o que é seu, quando obtém uma parte igual. A igualdade é o meio entre a parte maior e a parte menor de acordo com a proporção aritmética*” (p. 111);

³²⁸ Nicomachean Ethics. *Idem supra*. p. 1788 – tradução livre. Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “*não poderia haver troca nem comunidade*” (p. 113);

³²⁹ Nicomachean Ethics. *Idem supra*. p. 1789 – tradução livre. Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “*...se não houvesse troca, não haveria comunidade, e se não houvesse igualdade, não haveria troca, tal como se não houvesse comensurabilidade não haveria igualdade. É impossível, na verdade, que coisas tão diferentes possam tornar-se comensuráveis; mas em vista da necessidade, é possível que tal venha a acontecer de modo satisfatório. É preciso que seja a necessidade aquela referência única em vista da qual as coisas podem ser comensuráveis, e isso segundo um princípio aceite universalmente. É, então, por isso, que se chama dinheiro. Pois, o dinheiro torna tudo comensurável. Quer dizer, tudo é medido através do dinheiro*” (p. 114);

³³⁰ FERRAZ JUNIOR nos situa quanto ao debate ao redor da ideia de reciprocidade em Aristóteles: “*A interpretação de Del Vecchio (1960, p. 49), reduzindo a reciprocidade proporcional a uma subespécie da justiça diórtica [retificadora, corretiva, comutativa, retributiva], é engenhosa, mas não pode ser aceita, pelos motivos apresentados, quer quanto à justiça diórtica mesma, que exclui as relações contratuais em*

§224 Feitas as considerações acerca (i) das perspectivas pelas quais podemos vislumbrar a justiça (justiça enquanto virtude plena e justiça enquanto parte da virtude), (ii) da definição de justiça enquanto cumprimento da lei e equidade, (iii) das espécies que há de justiça enquanto parte da virtude (justiça corretiva e justiça distributiva), cabe apontarmos, agora, para a consideração de Aristóteles sobre o que ele denomina de justiça política, de modo que compreendamos melhor a justiça na comunidade política.

§225 A justiça política, segundo o peripatético, diz respeito apenas aos cidadãos, que são iguais³³¹, e não entre, por exemplo, um pai e um filho pequeno, ou um senhor e um escravo (este considerado à época sequer como ser humano, mas como coisa), sendo tal justiça política composta tanto por regras naturais quanto por regras convencionais, estas variando de local para local, e aquelas permanecendo sempre iguais^{332 333}.

sua normalidade, quer quanto à reciprocidade mesma, que é algo diverso da proporção aritmética, ainda que a pressuponha como instrumento intermediário em sua aplicação concreta. Mas qual é, então, sua função? Aristóteles parece (neste passo, seguimos Ross, 1926, p. 304) designar a reciprocidade como um mero regulador das transações comerciais, ou seja, da vida econômica da sociedade. A justiça, para ele, é, acima de tudo, uma virtude, uma disposição cujo exercício permite a obtenção da felicidade. Ora, o comércio, principalmente a aquisição não natural da riqueza, é vista por muitos, diz o próprio filósofo (Pol., I, 9, 1258a ss), como o objeto mesmo da prosperidade de uma família. A aquisição da riqueza acaba, assim, por se tornar um fim em si, o que, a seus olhos, é evidentemente antinatural. A atividade comercial, na verdade, não era vista de modo complacente – embora reconhecida como necessária – por Aristóteles, dada sua estreita ligação com a usura. Nesse sentido, o filósofo não se sente à vontade para designar a reciprocidade como uma virtude, preferindo, ao reconhecer sua importância, mantê-la como mero regulador da vida econômica da sociedade”. Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 215;

³³¹ FERRAZ JUNIOR esclarece: “Tal direito só é comum às pessoas iguais e semelhantes na pólis: os cidadãos, isto é, os que têm a virtude que lhes é própria e que sabem mandar e obedecer ao mesmo tempo (Pol., III, 4, 1277a25)”. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem supra*. p. 219;

³³² ARISTÓTELES expressa: “...natural, aquela que em todo lugar tem a mesma força e que não existe pelas pessoas pensarem isto ou aquilo; legal, aquela que é originalmente indiferente, mas que quando é estabelecida deixa de o ser [indiferente]” (1134b20). Nicomachean Ethics (BARNES, ROSS. p. 1790-1791 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “A justiça natural tem a mesma validade em toda parte e ninguém está em condições de a aceitar ou rejeitar. A respeito da justiça convencional é indiferente se no princípio admite diversos modos de formulação, mas uma vez estabelecida o seu conteúdo não é indiferente...” (p. 117);

³³³ “Aristóteles...denuncia...o exagero contido na oposição absoluta e radical entre lei natural e lei civil, correspondendo, respectivamente, à lei imutável e à lei mutável (É.N., V, 10, 1134b25). Ao contrário, completa ele, devemos dizer que tanto a lei natural quanto a civil têm caráter mutável, à medida que as leis naturais, mesmo às físicas, não possuem jamais esta imutabilidade que se lhes quer atribuir, pois tudo o que é natural tem, em si mesmo, um princípio de movimento e de repouso, toda lei física comportando exceções...Apenas, conclui Aristóteles, a lei natural é menos mutável que a lei civil, que é mais variável, havendo, entre ambas, apenas uma diferença de grau (É.N., V, 10, 1134b28 ss)...” - FERRAZ JUNIOR. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem supra*. p. 220-221;

Ademais, Aristóteles, dentro do tema da justiça, pensa uma teoria sobre a ação, sobre a conduta humana, segundo qual a voluntariedade³³⁴ do ato é determinante para a caracterização, ou não, de uma ação como sendo punível por injustiça, sendo a ação voluntária, para o filósofo:

“todas as coisas que um homem com seu próprio poder faz com conhecimento, ou seja, que não faz na ignorância em relação tanto à pessoa que sofre a ação, quanto do instrumento utilizado e da finalidade que será alcançada (por exemplo, que saiba em quem bate, com o que bate e para qual finalidade); cada ato não sendo feito incidentalmente, nem sob compulsão³³⁵ (por exemplo, quando você pega minha mão e bate em alguém, eu não agi voluntariamente; realizar o ato não estava em meu poder)” (1135a25)³³⁶; e o animus também possui importância para fins de responsabilidade, pois: “Um homem pode devolver um depósito sem desejar e por medo, e, então, não se deve dizer acerca dele que faz o que é justo, nem que agiu justamente, a não ser de modo incidental” (1135b5)³³⁷.

³³⁴ Consoante MEYER: “É importante compreender exatamente que tipo de relação causal Aristóteles entende ser a voluntariedade. Uma ação voluntária, ele supõe, é tal que a origem (arche) esteja no agente (EN III.1.1110a15-17, 1110b4, 1111a23, III.5.1113b20-21; EE II.8.1224b15; cf. MM I.11.1187b14-16) ou da qual o agente seja a origem (EE II.6.1222b15-20, 1222b28-9, 12223a15; EN III.3.1112b31-2, III.5.1113b17-19). A EN dá preferência à primeira locução, ao passo que a EE dá preferência à segunda, mas Aristóteles claramente considera as duas como equivalentes (EN III.3.1112b28-32, III.5.1113b17-21, VI.2.1139a31-b5). Tais ações estão de acordo com (kata) o impulso interno (horme) da pessoa (EE II.7.1223a23-8; cf. II.8.1224a18-25, 1224b7-15)”. O voluntário segundo Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 132-133;

³³⁵ MEYER expressa que: “Aristóteles devota a maior parte de sua discussão a respeito da força na EN (III.1.110a1-b17) ao esclarecimento do que significa dizer que a origem de uma ação é externa ao agente. Neste texto, ele opta por um critério extremamente restritivo. O agente não pode contribuir em nada para a ação (1110a1-4), ou seja, ele não pode ser quem move as partes do seu corpo (1110a15-17)”; “Há casos em que uma pessoa alega ser compelida ou forçada a fazer algo errado – por exemplo, se ela foi ameaçada com espancamento, prisão ou tortura no caso de não fazê-lo (EE II.8.1225a4-6) ou seja ela age para evitar um mal maior (EN III.1.1110a4-7). Tais casos são descritos na MM como aqueles nos quais coisas externas são tomadas como 'compelindo' (anagkazein) a pessoa a agir (MM I.15.1188b15-20). Aristóteles discute esses casos na EE e na EN quando esclarece as condições nas quais a origem da ação é externa ao agente. Em ambos os casos ele resiste ao ponto de vista ordinário segundo o qual tais ações são involuntárias”. O voluntário segundo Aristóteles. *Idem supra*. p. 140 e 141;

³³⁶ Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1791-1792 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “...aquele ato que depende de nós e que é praticado em plena consciência, não ignorando, portanto, nem sobre quem é praticado, nem com que instrumento é executado, nem o motivo pelo qual é feito, isto é, por exemplo, saber a quem se bate, com que arma e por que motivo. Nenhum desses elementos estruturais pode ser constituído por acidente ou por coação (como se alguém pegasse na mão de alguém e batesse com ela num terceiro; este bateria, mas não por querer, porque não estava no seu poder deixar de fazê-lo)” (p. 118-119);

³³⁷ Nicomachean Ethics. (*Idem supra*. p. 1792 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “...alguém pode restituir um depósito, mas apenas involuntariamente e por medo. Nessa altura, não podemos dizer que agiu justamente ou que praticou um ato justo, a não ser por acidente” (p. 119);

§227 Aristóteles divide os atos voluntários, para fins de punibilidade (e da exclusão desta), em atos engendrados tanto na presença quanto na ausência de escolha, apresentando, juntamente com esta divisão, uma teoria dos atos ofensivos segundo a qual o erro involuntário (1), o erro culpável (2) e o ato de injustiça (3) são as três formas de ofensas existentes nas transações humanas, sendo as duas primeiras mais relacionadas com a falta de ciência do ato perpetrado, e a última mais relacionada ao controle e ciência, por parte do agente, em relação ao ato³³⁸.

§228 No condizente ao erro culpável e ao erro involuntário (1) (2), Aristóteles diz que são atos quistos³³⁹ realizados na presença de escolha, em que foi possível prévia deliberação, e que acabam por acarretar em erro por ignorância³⁴⁰ do agente. O erro, em Aristóteles, caracteriza-se pela distinção entre o ato e aquilo que o agente supôs, havendo duas espécies: (1) erro cuja causa é externa ao agente, que é o *erro involuntário*, fruto do infortúnio, do acaso, sendo acontecimento contrário a uma expectativa plausível quando do momento da escolha; e (2) erro cuja causa está no próprio agente, que é o *erro culpável*, feito sem má intenção quando do momento da escolha. Note que no caso do erro culpável, trata-se da ausência de má intenção, ou, ao menos, da gradação de uma má intenção maior para uma má intenção menor, quando como A, ao invés de ter quisto matar B (apesar da morte deste ter ocorrido) apenas ter quisto infligir uma lesão corporal em B. Note, então, como o agente, enquanto homem que pratica o menor mal, ou enquanto homem que não pratica mal algum, ganha importância na temática da justiça a ponto de sua intenção (que, necessariamente, não é má ou é a do menor mal) ser causa suficiente para afastar, ou diminuir, uma eventual punição com base em injustiça.

³³⁸ vide *Ética a Nicômaco*, 1135a20-1136a1;

³³⁹ MEYER expressa que há uma distinção “entre a ação e a *prohairesis* [escolha] sob a qual ela é executada. Isso com vistas ao fato de que o modo como alguém age é parte da sua *prohairesis*, e não da sua ação”; “a *prohairesis* (III.2) e suas partes constituintes: deliberação (III.3) e vontade (III.4)”. *O voluntário segundo Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco*. p. 144-145;

³⁴⁰ “...uma ação pode envolver dois tipos diferentes de ignorância: ignorância ética (ignorância acerca do que é bom e mau, do que é certo e errado buscar) e ignorância não ética (ignorância acerca do que se está fazendo de fato)”. MEYER. *O voluntário segundo Aristóteles*. *Idem supra*. p. 144;

§229 Já quanto aos atos realizados na ausência de escolha, que simplesmente ocorrem, mas cujos agentes possuem ciência - tal como os crimes passionais, sempre acompanhados de violenta emoção que retiram do agente a capacidade de se auto-determinar por escolha³⁴¹ – constituem uma das espécies do que Aristóteles denomina de *ato de injustiça* (3), o qual, quando feito sem a possibilidade de escolha, não é suficiente para caracterizar um indivíduo como justo ou injusto, e, quando feito com tal possibilidade, o é suficiente para tanto; apesar de todo ato de injustiça ser punível, ao contrário do que ocorre, por exemplo, com o erro involuntário.

§230 Apoiado na idéia de que ninguém deseja ser prejudicado, Aristóteles diz, ainda, que não é possível que alguém voluntariamente sofra injustiça, bem como, que ninguém age injustamente contra si mesmo, acrescentando a este último pensamento o argumento de que mesmo aquele que voluntariamente reparte um bem, ficando com a parte menor, acaba por ter uma recompensa em glória quando analisamos melhor a situação.

§231 Por fim, vale atentarmos que, apesar de a justiça em Aristóteles ser, como qualquer outra virtude, expressa como hábito, também se pode verificar que, em alguns indivíduos, ela aparece, inclusive, como parte da própria natureza, como resultado de uma constante disposição, sendo apenas a estes que se pode, propriamente, denominarmos de indivíduos justos: *mutatis mutandis*, “*deitar-se com a esposa do vizinho, agredir outro, oferecer um suborno, é fácil e está em nosso poder [fazer ou não], mas fazer estas coisas como resultado de um certo estado de caráter não é nem fácil, nem está em nosso poder*” (1137a5-10)³⁴². Neste sentido, o indivíduo nasce ou não com uma disposição para a prática da justiça; apesar daquele que não possui tal disposição poder adquiri-la e

³⁴¹ YOUNG expressa, apesar de depois discordar, que: “Platão, nas Leis IX.866d-867c, distingue aqueles que matam movidos por um impulso imediato e depois se arrependem do que fizeram daqueles que matam por premeditação e não se arrependem. Ele considera que os últimos merecem uma punição maior. Como Aristóteles pensa que a escolha, por definição, envolve deliberação (ver, por exemplo, EN III.3.1113a9-12), é razoável especular que, em V.8, ele está tentando explicitar a posição de Platão em termos de sua própria psicologia. Ao dizer-nos, em 1135b25, que os atos que exprimem um caráter injusto de fato envolvem escolha, ele permite claramente inferir que tais atos envolvem deliberação. Portanto, as ações por escolha de Aristóteles parecem corresponder às ações premeditadas de Platão. Do mesmo modo, ao dizer, em 1135b26, que as ações realizadas por paixão não envolvem premeditação, ele sugere que as ações voluntárias, mas não escolhidas, correspondem às ações impulsivas de Platão” A justiça em Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 184;

passar a agir sem cometer injustiça (e isto pela educação) – se, por um lado, podemos dizer que muitos são naturalmente propensos ao excesso, por outro, o homem pode, por meio do hábito, atingir a mediania, tornando-se justo^{343 344}.

3.2.2. A justiça pela teoria hobbesiana: o foco no Estado

§232 O núcleo do conceito de justiça em Hobbes, como já mencionado anteriormente, consiste na idéia de que a justiça é o cumprimento da palavra dada, o cumprimento das obrigações a que os sujeitos contratantes se impuseram quando da celebração de um contrato; as quais, quando são de realização futura, caracterizam o contrato - quando este é visto pela perspectiva de quem deve cumprir tais obrigações futuras - como pacto (ou convenção); e a justiça é necessária na medida em que sem ela torna-se inviável a pacificação social, porque inviável a garantia das obrigações de realização futura. Também já foi mencionado que a justiça só existe quando há um estado civil, apesar de sua origem abstrata se mostrar como uma lei racional-natural. Retomemos o estudo da justiça em Hobbes a partir, então, destas duas considerações.

§233 Nas obras de Hobbes há duas distinções básicas acerca da justiça que ele tece por meio do uso que se pode fazer das palavras justiça e injustiça relativamente às ações e aos homens, sendo a justiça das ações aquela que define a culpa ou inocência de uma pessoa em um ato específico e a justiça dos homens aquela que é proveniente de inclinação, de disposição, de praticar, ou não, atos justos³⁴⁵. Neste último caso, não importa a quantidade de ações injustas que um

³⁴² Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1794 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: “É fácil, por exemplo, ir para a cama com a mulher do vizinho, desferir um golpe a quem está próximo, deitar a mão no dinheiro. Ou seja, está no nosso poder praticar tais ações ou não. Porém, praticá-las de acordo com uma disposição de caráter não é fácil nem está no nosso poder” (p. 123);

³⁴³ Consoante REALE: “As virtudes éticas derivam em nós do hábito: pela natureza, somos, potencialmente capazes de formá-los e, mediante o exercício, traduzimos essa potencialidade em atualidade. Realizando atos justos, tornamo-nos justos, adquirimos a virtude da justiça, que, depois, permanece em nós de maneira estável como um habitus, o qual, em seguida, nos fará realizar mais facilmente ulteriores atos de justiça”. Aristóteles. p. 105;

³⁴⁴ “o homem é bom por natureza ou se torna bom pela educação (É.N., X, 10, 1179a20-35”. FERRAZ JUNIOR. Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 198;

³⁴⁵ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 128;

indivíduo cometeu, se ele sempre cuidou para que suas ações fossem justas, ele continuará sendo justo (probo); nem importa se o indivíduo só comete ações justas por medo de consequência dos atos injustos, pois ele continuará sendo injusto – a questão é de intenção, ou, melhor dizendo, da constante intenção; é neste sentido que, para Hobbes, deve-se encarar a justiça como virtude^{346 347}.

§234 Quanto a justiça das ações, Hobbes faz menção à diferença - usual em sua época e de cunho aristotélico - entre a noção de justiça comutativa (a relativa aos contratos firmados e estabelecida por proporção aritmética) e a noção de justiça distributiva (a relativa ao mérito de cada um e estabelecida por proporção geométrica); o filósofo inglês, porém, considera estas noções de justiça das ações como erradas (em claro ataque a Aristóteles).

§235 No Elementos da Lei Natural e Política³⁴⁸ e no Do Cidadão³⁴⁹, Hobbes defende a idéia de que o comprador e o vendedor são ambos juízes da coisa trocada e, portanto, dão-se ambos por satisfeitos, sendo, portanto, errada a noção de que possa, na justiça comutativa, existir desproporção – a vontade das partes contratantes prevalece, e não se comete injúria contra quem a quer receber; bem como, defende a idéia de que cada um pode dispor de seus bens como lhe aprouver, a menos que haja contrato em contrário, sendo, portanto, errada a noção de que se deve buscar proporção na distribuição de méritos. Para Hobbes, o problema da desproporção reside na consideração que as pessoas fazem sobre elas mesmas relativamente aos outros – muitos, segundo o filósofo, equivocadamente tomam-se como diferentes em relação aos outros (apesar de serem naturalmente iguais) e, como consequência disto, tentam arrogar-se mais

³⁴⁶ “...um homem probo não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas. Nem um homem improbo deixa de assim ser considerado por causa das ações que pratica ou deixa de praticar devido ao medo, pois a sua vontade não é determinada pela justiça, mas pelo benefício manifesto do que faz...É essa justiça da conduta que se quer indicar quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça”. Leviatã. *Idem supra*;

³⁴⁷ No Do Cidadão (Parte I – Liberdade. Cap. III – Das Outras Leis de Natureza. 5. A distinção entre justiça das pessoas e das ações. p. 56), Hobbes expressa: “...ser justo significa o mesmo que deleitar-se em agir com justiça, estudar como praticar a justiça ou empenhar-se, em todas as coisas, por fazer aquilo que é justo...deve ser tido por injusto quem age corretamente só por medo ao castigo apenso à lei, e age injustamente já devido à iniquidade de sua mente”;

³⁴⁸ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVI. p. 109-110;

³⁴⁹ Do Cidadão. *Idem supra*. p. 57-58;

direito do que de fato possuem, mesmo quando não há contrato no qual isto esteja estipulado.

§236 Já no Leviatã³⁵⁰, Hobbes enfatiza como as noções de justiça comutativa e de justiça distributiva deveriam ser encaradas, sendo a noção correta da primeira a idéia de que a justiça é simplesmente cumprir com o contratado, sem entrar na discussão se houve um preço igual ou não entre as partes, afinal, o valor de todas as coisas objeto de contrato é resultado do apetite das partes contratantes, não importando a subjetividade permeada na bilateralidade do pacto quando do estabelecimento do preço, mas, tão somente, a imperatividade do seu cumprimento; e sendo a noção correta da justiça distributiva aquela que a identifica com a equidade, compreendida como imparcialidade (a qual também é uma lei natural)³⁵¹ quando da distribuição do que é devido a cada um. Assim, a justiça distributiva deve ser compreendida, por exemplo, como aquela em que a solução do conflito é dada por um terceiro escolhido pelas partes, o qual, para evitar a permanência da situação conflituosa e não ser causa de sua continuidade, precisa agir com equidade. Note-se que a justiça distributiva vem associada a outros ditames de nossa razão que são tidos como leis naturais e necessários para a solução de controvérsias, especificamente, a submissão ao julgamento de um árbitro³⁵², o impedimento de ser juiz em causa própria e o impedimento de terceiro que tenha interesse direto no conflito³⁵³, e a utilização de testemunhas³⁵⁴, todas com vistas a viabilizar a equidade; talvez,

³⁵⁰ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 129-130;

³⁵¹ Leviatã. *Idem supra*. p. 133;

³⁵² “É...sempre possível que surjam controvérsias relativas às ações: primeiro, se foram ou não praticadas; segundo (se praticadas), se foram ou não contrárias à lei – à primeira das quais se chama questão de fato, e à segunda, questão de direito -, portanto, se as partes em litígio não pactuarem mutuamente aceitar a sentença de um terceiro, estarão longe da paz como antes. Esse outro a cuja sentença se submetem chama-se Árbitro”. Leviatã. *Idem supra*. p. 134;

³⁵³ “Considerando que todo homem supostamente faz todas as coisas tendo em vista o seu próprio benefício, ninguém pode ser árbitro em causa própria; e, como a equidade atribui a cada parte um benefício igual, à falta de árbitro adequado, se um for aceito como juiz o outro também o deve ser; desta maneira a controvérsia, isto é, a causa de guerra permanece contrária à lei de natureza. Pela mesma razão, em nenhuma causa alguém pode ser aceito como árbitro, se aparentemente para ele resultar mais proveito, honra ou prazer com a vitória de uma das partes do que com a da outra. Porque nesse caso ele recebeu um suborno (embora um suborno inevitável), e ninguém pode ser obrigado a confiar nele. Também neste caso a controvérsia e a condição de guerra permanecem contra a lei de natureza”. Leviatã. *Idem supra*. p. 134-135;

³⁵⁴ “Numa controvérsia de fato, dado que o juiz não pode dar mais crédito a um do que a outro (na ausência de outros argumentos), precisa dar crédito a um terceiro, ou a um terceiro e a um quarto, ou

possamos dizer que a equidade é a finalidade e que estas outras leis são os meios necessários para alcançá-la.

§237 Importante atentarmos para como Hobbes, no Do Cidadão, define equidade, no seu aspecto de justiça distributiva:

“A lei de natureza manda, em décimo lugar, que todo homem, ao repartir o direito entre as pessoas, se mostre igual a todas elas...se, a qualquer tempo, nos couber repartir a justiça entre outras pessoas, esta lei nos proíbe de favorecer a um em maior ou menor proporção do que a outro. Pois quem não respeita esta igualdade natural, favorecendo a um acima de outro, insulta aquele a quem assim subestima”³⁵⁵;

e no Elementos da Lei Natural e Política, Hobbes expressa: “...quando um homem permite a todo homem da mesma maneira, a permissão que ele concede será na mesma proporção em que for o grupo de homens a quem ela é feita. E é isso que os homens querem dizer por justiça distributiva, o que propriamente recebe o nome de equidade”³⁵⁶. Note-se que a imparcialidade nasce da consideração de igualdade de si para com os outros, a qual, no sistema hobbesiano, remonta a noção de que nascemos todos iguais (ou, melhor dizendo, sem diferenças suficientes para que nos consideremos como naturalmente desiguais).

§238 Estabelecidas as espécies de justiça das ações em Hobbes, é importante que relembremos que elas só existem, só são efetivas, quando existe um poder soberano - antes da entrada no estado civil de convivência humana (o que é hipótese e não realidade), e em situação de guerra civil (o que na época de Hobbes foi realidade), não podemos considerar que há justiça. É por esta perspectiva que devemos compreender a íntima relação que existe entre a lei natural (a fonte abstrata da justiça) e a lei civil (dotada da coerção necessária à

mais. Caso contrário a questão não pode ser decidida, a não ser pela força, contra a lei de natureza”. Leviatã. *Idem supra*. p. 135;

³⁵⁵ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das outras Leis de Natureza. 15. A décima, que determina a equidade, e condena fazer acepção de pessoas. p. 63-64;

³⁵⁶ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVII. p. 115;

efetividade da justiça)³⁵⁷; é apenas quando se tem conexão entre as leis naturais com as civis, por meio do poder soberano, que se faz possível distribuir justiça, agindo-se com equidade (imparcialidade) ao dar a cada um o que lhe é devido, bem como, que se faz possível haver contratos entre os homens nos quais as obrigações são de realização futura – afinal, é com o advento do poder soberano que surge a propriedade, aquilo sobre o qual, geralmente, reivindica-se um direito.

§239 E a relação entre a justiça e a razão que dita a preservação, algo nevrálgico em função da fonte da justiça ser uma lei natural-racional, torna-se mais interessante quando apreendemos, pelo Leviatã³⁵⁸, que a racionalidade da auto-preservação deve vislumbrar, ou ao menos tentar vislumbrar, o mais longínquo possível: o néscio³⁵⁹ (o ignorante) acha que é racional quebrar um contrato ilegalmente porque isto, naquele momento, é mais benéfico para ele;

³⁵⁷ Relativamente à conexão entre a lei natural e a lei civil, DIEHL expressa: “*Hobbes traça tanto relações de identidade quanto de diferença entre lei natural e lei civil. Em certos aspectos elas diferem fortemente, ao passo que em outros são praticamente a mesma coisa. Pode-se dizer que em certos casos – como no fato da lei natural atuar em foro interno e a lei civil em foro externo – há uma relação de exclusão total; mas em outras situações – como no fato de que ambas se contêm uma à outra e são de mesma extensão – a relação observada é de inclusão total. O problema é que, a princípio, dois ordenamentos não podem ter entre si relações de exclusão e de inclusão concomitantemente. Sem dúvida o estabelecimento da relação precisa entre lei natural e lei civil torna-se uma questão delicada*” (p. 161); “*As leis civis não podem contradizer as leis de natureza: não podem prescrever ingratidão, arrogância, iniquidade etc*” (p.163); “*Um ponto que permite vislumbrar a relação entre as duas leis é que na ausência da lei civil a lei natural é chamada para atuar*” (p. 164); “*A lei civil, criada pelo soberano civil, é mais específica que a lei natural, criada por Deus*” (p. 165); “*pela lei civil que a lei de natureza é especificada*” (p. 166); “*o fundamento das leis civis repousa nas leis de natureza*” (p. 168); “*É a lei natural que manda o soberano civil decretar boas leis civis*” (p. 169); “*a razão do soberano, uma vez instituído o poder soberano, é aquela que oficialmente identifica-se com a razão natural*” (p. 195); “*o fundamento último da lei civil está na lei natural. A lei civil sozinha não consegue se sustentar*” (p. 200); “*são as leis civis que garantem a efetividade das leis da natureza*” (p. 201). Lei de natureza e lei civil em Hobbes;

³⁵⁸ Leviatã. Parte 1- Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 125;

³⁵⁹ Relativamente à questão do néscio, expressa MARTINICH: “*(F1) Existem situações em que uma pessoa pode obter um grande ganho agindo injustamente sem medo de ser apanhada. (F2) Neste caso, a razão dita que a pessoa aja injustamente. Portanto (F3) Não é contra a razão uma pessoa agir injustamente....o ignorante está tentando fortemente não ser ignorante. Ele está escolhendo agir injustamente em uma situação, na qual ele pensa que as chances de ser pego são virtualmente nulas. Ele faz o possível para ter certeza que sua ação injusta não será detectada. Eu penso que a essência da resposta de Hobbes é...a rejeição de (F2). Embora eu não possa ter certeza, penso que a resposta de Hobbes para o ignorante pode ser feita mais explicitamente em termos das condições requeridas para prover que algo é racional. Hobbes está dando uma ciência da moralidade e da política e, consoante este entendimento, ciência consiste em proposições verdadeiras necessariamente, e proposições necessariamente verdadeiras são também definições ou seguem de definições. Esta proposições não são regras do que a experiência ensina. Então, o ignorante não pode justificar sua posição com base em que consequências geralmente se seguem, como provado pela experiência. Ele precisa dar uma justificativa que consiste em proposições que são necessariamente verdadeiras*” (tradução livre). Hobbes. p. 103-104;

porém, ele deixa de compreender que a sua atitude irá isolá-lo socialmente, o que é fator mais forte de atentado a sua sobrevivência do que é a quebra do contrato para benefício imediato. Portanto, é mais racional cumprir com o pacto, que garante maior segurança com a convivência harmônica com os semelhantes, do que rompê-lo, que é fonte de conflito, mesmo que o rompimento pudesse trazer uma vantagem imediata. Neste raciocínio encontramos o teor hobbesiano do caráter forte da obediência às obrigações estabelecidas como meio de se pacificar a sociedade.

§240 Ainda no condizente à justiça tal como compreendida por Hobbes, vale lembrarmos que o filósofo utiliza, como argumento para a definição de injustiça, que esta é o mesmo que a noção de absurdo tida pelos escolásticos, na medida em que a quebra de uma convenção é fazer o oposto do que antes se prometeu fazer, caindo-se em contradição e rebaixando o ato de contratar para um ato vão; este argumento está presente tanto no Elementos da Lei Natural e Política³⁶⁰ quanto no Do Cidadão³⁶¹.

§241 Em relação a teoria hobbesiana sobre a justiça, ainda vale lembrar que, para Hobbes, só se pode cometer injustiça em relação a pessoas que firmam pactos previamente determinados, não incidindo a injustiça sobre terceiros. Este argumento aparece tanto no Elementos da Lei Natural e Política³⁶², quanto no Do Cidadão³⁶³ e no Leviatã³⁶⁴, referindo-se a terceiros as partes contratantes (mesmo que estes terceiros sejam beneficiados) e observando que estes não estarão sofrendo uma injustiça, mas um dano³⁶⁵. Já em relação àquele que comete, por

³⁶⁰ Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVI. p. 108;

³⁶¹ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das Outras Leis de Natureza. 3. O que é injúria. p. 54-55;

³⁶² Elementos da Lei Natural e Política. *Idem retro*.

³⁶³ Do Cidadão. *Idem retro*. p. 55;

³⁶⁴ “...quando o senhor ordena ao seu servo que dê dinheiro a um estranho: se tal não for feito, o dano será feito ao senhor, a quem anteriormente o servo se comprometera a obedecer, mas o prejuízo recai sobre o estranho, para o qual ele não tinha obrigação, e portanto não poderia sofrer dano”. Leviatã. Parte I – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 129;

³⁶⁵ Na tradução do Leviatã, para o português, feita por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, lê-se: “...quando o senhor ordenada a seu servo que dê dinheiro a um estranho: se tal não for feito, o dano será feito ao senhor, a quem anteriormente o servo se comprometera a obedecer, mas o prejuízo recai sobre o estranho, para com o qual ele não tinha obrigação, e portanto não poderia sofrer dano” (p. 129) - pensamos que a parte “o dano será feito ao senhor” deve ser lida como “a injúria, ou injustiça, será feita ao senhor”; para Hobbes, toda injustiça abarca dano, mas nem todo dano engendra injustiça – No Inglês, lê-se: “...when the Master commandeth his servant to give mony to a stranger; if it be not done, the Injury is done to the Master, whom he had before Covenanted to obey; but the damage

exemplo, roubos, o dano recai sobre a pessoa da república, pois o contrato que é violado é o contrato social – o juristas diriam que é matéria de ordem pública, de interesse, direto, do Estado, e interesse indireto de todos.

§242 Por fim, é necessário lembrar que não é possível que uma pessoa cometa injustiça contra aquele que a quer receber, pois, segundo Hobbes, este querer acaba por revogar o que antes havia sido contratado; este argumento aparece no Do Cidadão³⁶⁶ e no Leviatã³⁶⁷.

3.2.3. Hobbes x Aristóteles

§243 Primeiramente, cumpre observar que a temática condizente à justiça é a mesma tanto em Aristóteles quanto em Hobbes: ambos tratam, para definir o que entendem por justiça, do homem que é justo e da ação justa, referindo-se a duas espécies de justiça, a reparadora (ou comutativa) e a distributiva, e referindo-se a necessidade da vida política (da *Pólis* e do Estado) para a existência efetiva da justiça.

§244 Em relação ao homem que é justo, ambos concordam quanto a que há uma inclinação (uma disposição constante) para praticar o bem, a qual funciona como critério caracterizador de um homem justo com muito maior intensidade do que a quantidade de atitudes justas ou não^{368 369}, estas só importando para fins de culpabilidade; ressaltando-se que, para Aristóteles, os homens podem se tornar justos, pois a virtude é uma disposição adquirida, enquanto que, para Hobbes, a natureza do homem é a tal ponto auto-interessada que apenas o medo e a esperança, relativamente a fatores exógenos ao indivíduo, é que são capazes de conformar nossas ações.

§245 Em relação a necessidade da vida política (da *Pólis* e do Estado) para a existência efetiva da justiça, também concordam Aristóteles e Hobbes, cada um a seu modo. Hobbes ressalta o caráter do poder soberano coercitivo que

redoundeth to the stranger, to whom he had no Obligation; and therefore could not Injure him”;

³⁶⁶ Do Cidadão. *Idem retro*. p. 58;

³⁶⁷ Leviatã. *Idem retro*.

³⁶⁸ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 128;

³⁶⁹ Ética a Nicômaco. V. 1135b5;

garante o cumprimento dos pactos, sendo a condição de possibilidade destes e, por consequência, a condição de possibilidade da justiça (a qual hobbesianamente falando é o cumprimento de pactos). Já Aristóteles ressalta a sua idéia de justiça política enquanto justiça entre iguais (justiça política), o que, no sistema aristotélico, só é possível na *Pólis*, tendo em vista a sua consideração, por exemplo, do escravo como coisa, e não como ser humano, bem como, a sua consideração das relações hierárquicas na *oikos*. Porém, Aristóteles, assim como Hobbes, não desconsidera a existência de elementos, que constituem a sua noção acerca da justiça, em um estado pré-político. Hobbes argumenta que a justiça é um preceito de nossa razão, uma lei eterna, imutável, a qual podemos apreender quando apreendemos as leis que nos mandam buscar a paz e contratar para poder sobreviver, sendo o preceito da justiça uma derivação necessária destas leis. Já Aristóteles argumenta não só que há regras de justiça que são naturais, não existindo apenas regras convencionais, mas como, também, argumenta o peripatético que a equidade (enquanto proporcionalidade, mediania, entre extremos desproporcionais) é um dos elementos que animais políticos como nós usamos para o desenvolvimento da comunidade política.

§246 O bloco estrutural diferenciador das concepções de Hobbes e de Aristóteles acerca da justiça encontra-se no âmbito das ações e gravita em torno da utilização da equidade no sistema filosófico de cada um.

§247 A justiça, enquanto cumprimento dos pactos (e da lei enquanto derivada de um pacto), é importante para Hobbes porque ela justifica a existência do Estado, ao passo que a justiça enquanto equidade (esta tomada como imparcialidade), revela mais a conduta que deve possuir quem comanda o Estado, sendo a equidade, além disso, inoperante sem a lei civil - apesar de desta poder ser a equidade considerada como uma espécie de fonte.

§248 A argumentação tecida por Hobbes no Diálogo entre um Filósofo e um Jurista é esclarecedora quanto a se colocar a equidade (enquanto lei oriunda da razão) como que dependente da lei civil para que haja efetividade na justiça e, portanto, é esclarecedora quanto a se colocar a equidade dependente, para fins de

sua efetividade, da noção de justiça enquanto cumprimento da lei³⁷⁰. Para dizer o direito (*juris dictio*) – distribuindo direito na medida do que é de cada um, e observando-se o cumprimento, ou não, dos pactos acordados – é necessário possuir o poder garantidor para tanto, ou seja, possuir o poder irresistível da espada, o poder soberano; o advento do Estado é o que permite a efetividade de tratamento equânime a partes litigantes e, conseqüentemente, a pacificação social por meio da efetivação no mundo prático do que antes se encontrava apenas em nossa razão.

§249 Já para Aristóteles - cuja lei convencionalizada (civil) não possui a mesma tamanha importância no sistema político quanto há para Hobbes – a equidade (enquanto mediania, proporção entre extremos desproporcionais; o que de certa forma não deixa de ser imparcialidade quando vista relativamente a atuação de alguém) mostra-se a equidade como a justiça primordial. Ela possui importância fundamental na atualização da lei ao caso concreto (inclusive nos casos excepcionais não previstos pela norma escrita) permitindo, ademais, até mesmo o afastamento da lei em situações nas quais o seguimento desta mostra-se como causa de iniquidade. Cumprir a lei não deixa de ser importante para Aristóteles, principalmente quando apreendemos a justiça reparadora que retifica o excesso, para mais ou para menos, entre duas partes; no entanto, a equidade assume o foco, enquanto algo que está além da lei.

³⁷⁰ “Fil. - A equidade é uma certa razão perfeita que interpreta e altera a lei escrita, sendo ela própria não escrita e composta de nada mais que a razão certa...isso torna inoperante todas as leis do mundo. Pois com base nisso qualquer homem poderá dizer que qualquer lei é contrária à razão, e a partir daí ter um pretexto para desobedecer. Peço-lhe que esclareça esta passagem para que possamos prosseguir” (p. 36); “Jur. - O que faz uma lei não é a sabedoria, e sim a autoridade...fora aquele que tem o poder legislativo ninguém pode fazer uma lei...Jur. - Concordo com o senhor em que se eliminasse o Direito estatutário não restaria, aqui ou em qualquer outro lugar, nenhum Direito capaz de levar à paz de uma nação. Contudo, a equidade e a razão, leis divinas e eternas que constroem todos os homens de todas as épocas em todos os lugares, ainda sobreviveriam, embora obedecidas por poucos. Mas os transgressores seriam suficientemente punidos no outro mundo” (p. 37); “Fil. - ...a razão é o direito comum...” (p. 38); “Jur. - Mas que o juiz, por melhor que creia ser o seu raciocínio, esteja atento para não se desviar demais da letra do estatuto, pois isso não se faz sem perigo. Fil. - Ele pode sem perigo se afastar da letra, se não se afastar do sentido e do significado da lei, que um homem douto (como normalmente são os juizes) pode facilmente encontrar no preâmbulo, na época em que este foi feito e nos inconvenientes em razão dos quais foi feito” (p. 39); “Jur. - É também um ditame da lei da razão que as leis estatutárias são um meio necessário da segurança e do bem-estar do homem no mundo presente, e devem ser obedecidas por todos os súditos, como deve ser obedecida pelo rei e pelos súditos a lei da razão, porque é a lei de Deus” (p. 42). Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a Lei da Razão e Do Poder Soberano;

§250 Tais distinções quanto a importância da equidade na teoria da justiça de cada um destes filósofos justifica-se também, em muito, em razão de a Ética a Nicômaco ser um livro primeiramente dirigido ao homem, e não, propriamente, a organização deste de modo político. Não que o Leviatã ou as outras obras de Hobbes desconsiderem o homem – longe disto, pois elas o tomam como a origem atômica e a finalidade do viver político; mas Hobbes possui como foco mais o político do que o ético³⁷¹. Estas diferenças, com certeza, são determinantes quanto a importância da equidade relativamente a lei escrita (convencional) no sistema de cada um destes magníficos pensadores³⁷².

*
* *
*

³⁷¹ YOUNG expressa que “*JOHN RAWLS (1999, p. 3) começa seu livro Uma teoria da justiça afirmando que 'a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento'. Para Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, a justiça é a primeira virtude dos seres humanos individuais*”. A justiça em Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 8;

³⁷² Vide, em relação à justiça hobbesiana e algumas comparações dela com a justiça aristotélica, o pensamento de VILLEY no último capítulo de seu livro intitulado A formação do pensamento jurídico moderno;

3.3. *Law & Economics*: justiça, propriedade e comércio

§251 Em Hobbes, a interdependência, que primeiro apreendemos, entre o Direito e a Economia, reside na noção de que o nascimento da propriedade dá-se com o nascimento de um poder capaz de garanti-la e, portanto, com o advento do Estado, do poder soberano e da justiça³⁷³.

§252 A teoria da justiça criada pelo filósofo está conectada, de modo umbilical, não só ao que diz respeito a garantia da propriedade (justiça enquanto cumprimento dos pactos e, portanto, da lei), mas, também, ao que diz respeito a distribuição de propriedade feita pelo soberano aos seus súditos (justiça distributiva³⁷⁴ tomada enquanto equidade, e esta tomada enquanto dar a cada um o que é de cada um segundo o arbítrio do soberano e dos magistrados por ele designados). A equidade apresentada por Hobbes no Cap. XV do Leviatã³⁷⁵, enquanto imparcialidade no sentido de tratamento igual (imparcialidade, ressalte-se, que, no sistema hobbesiano, está em constante tensão com o natural auto-interesse, parcialidade, do ser humano) é, sob certo aspecto, relativizada, subjetivada, no Cap. XXIV da mesma obra:

“Nesta distribuição, a primeira lei diz respeito à distribuição da própria terra, da qual o soberano atribui a todos os homens uma porção, conforme o que ele, e não conforme o que qualquer súdito, ou

³⁷³ *Law & Economics* é conhecido no mundo jurídico e econômico como área técnica interdisciplinar na qual os estudiosos “*adotam postulados metodológicos diversos para a explicação do nexo entre Direito e Economia*” (Direito & Economia – Análise Econômica do Direito e das Organizações. p. 2). Podemos dizer que a noção [segundo a qual as “*instituições legais impactam significativamente o comportamento dos agentes econômicos*” (*Idem retro*. p. 1-2; com referência a The problem of social cost. in Journal of Law & Economics. n. 3, 1960, COASE, R.), defendida por um dos principais estudiosos contemporâneos de *Law & Economics*, RONALD COASE, prêmio Nobel de Economia] foi levada ao extremo por Hobbes; o filósofo inglês fez isto na medida em que, consoante sua filosofia, a própria existência da propriedade, condição para que haja interação entre agentes econômicos, depende da instituição do Estado – ou seja, não há mercado sem Estado;

³⁷⁴ Consoante JANINE RIBEIRO: “*Hobbes vê a propriedade como a condição do homem em sociedade, e vincula-a à justiça distributiva, que instaura a desigualdade, ao conferir a cada um o que lhe é próprio, ou seja, não-comum. A propriedade é, assim, desigualdade: a cada ordem, estamento, indivíduo, o árbitro soberano concede a sua distinção, ou podemos dizer – seus privilégios. Por isso não há direito de propriedade, apenas propriedade: concessão arbitrária, a sua repartição pertence à lei positiva, enquanto jus e liberdade são resíduos da condição natural do homem*”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo. p. 89;

³⁷⁵ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 133;

qualquer número deles, considerar compatível com a equidade e com o bem comum³⁷⁶.

§253 Na filosofia de Hobbes, sabemos que a lei, para garantir, precisa possuir poder coercitivo (seja pelo medo do poder a dispor do soberano, seja pela atividade deste poder contra aquele que não segue a ordem soberana) maior do que a força de qualquer súdito ou grupo de súditos. Tal poder só a lei civil, oriunda do Estado, o possui (a lei natural não possui coerção capaz de ser controlada, direcionada, pelos homens, mas apenas por Deus). Portanto, pode-se considerar um ditame de nossa razão que precisamos permitir a criação da regra convencional (lei civil) para termos a garantia de algo, ou, melhor dizendo, a determinação e garantia de propriedade – as quais se efetivam via direcionamento do poder soberano (que deve ser equânime no sentido acima indicado) quando da determinação e da proteção do que é de cada um. Interessante notar como que Hobbes associa a noção de propriedade com a estabilidade, com a certeza (de um súdito em relação ao outro, e não daquele em relação ao Estado) acerca da propriedade (em oposição a incerteza do estado natural), engendrada pela irresistibilidade do poder do soberano, e, mais do que isto, interessante notar como Hobbes coloca tal poder não apenas como a garantia da existência da propriedade, mas, também, como a fonte de nascimento desta; diz o filósofo no Leviatã:

“Visto...que a introdução da propriedade é um efeito da república, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que a representa, tal propriedade só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano. Bem o sabiam os antigos, que chamavam...distribuição...ao

³⁷⁶ Nesta passagem verificamos a importância de o soberano ser um homem justo, apesar de, para Hobbes, isto não ser relevante, já que é preferível para o filósofo um soberano iníquo a um estado de guerra de todos contra todos e, também, que se há um soberano é porque, antes, fizemos, por meio do pacto social, todas as ações dele como se nossas fossem (este último argumento será adiante explicado nesta dissertação, mas a referência a ele quando do tratamento da propriedade, por Hobbes, no Leviatã, é bem explícita – vide Leviatã. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de um República. p. 212;

que chamamos lei, e definiam a justiça como a distribuição a cada um do que é seu”^{377 378};

§254 E se a propriedade nasce e é garantida a partir da palavra do soberano, a sua extinção também a ele está atrelada, ou, mais especificamente, atrelada aquilo que o soberano considera como o mais conveniente para a defesa de todos. A desapropriação mostra-nos, então, uma característica interessante acerca da liberdade positiva do Estado, a qual não se revela apenas frente a outros Estados, mas, também, do Estado frente aos seus cidadãos/súditos: “...a propriedade que um súdito tem nas suas terras consiste no direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras, mas não de excluir o soberano”³⁷⁹
³⁸⁰. Note que, segundo o filósofo inglês, até a porção de terra destinada pelo soberano para a nutrição do Estado é algo que se torna inútil quando verificamos a possibilidade de uma situação excepcional que exija o uso da propriedade do súdito para a defesa da vida do Estado³⁸¹ – por uma perspectiva utilitária, antes de manter a propriedade de alguns dos súditos é essencial que mantenhamos a vida do Estado, esta necessária para a sobrevivência de todos; ou seja, a propriedade do súdito é algo que nunca pode ser defendida contra o Estado (este, garantidor

³⁷⁷ Leviatã. *Idem retro*. p. 211;

³⁷⁸ Este raciocínio encontra-se expresso da seguinte forma no Diálogos entre um Filósofo e um Jurista (O rei é o juiz supremo. p. 63): “*Fil. - Considerando então que uma ação justa, segundo a sua definição, é aquela que não é contra a lei, antes de haver uma lei não podia evidentemente haver injustiça, e portanto as leis são por natureza anteriores a justiça e à injustiça. E o senhor não pode negar que antes que houvesse qualquer lei, e conseqüentemente antes que houvesse qualquer justiça – estou falando de justiça humana – foi preciso que houvesse legisladores. E que os legisladores surgiram antes daquilo que o senhor chama propriedade sua, ou propriedade de bens e terras distinguidos pelo meum, o tuum e o alienum. - Jur. - Isso precisa ser admitido. Pois sem leis estatutárias todos os homens têm direito a todas as coisas; e disso sabemos por experiência: quando a voz de nossas leis foi calada pela guerra civil não havia um único homem capaz de dizer com segurança que algum bem era dele*”;

³⁷⁹ Leviatã. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de um República. p. 212;

³⁸⁰ “*Os direitos que, pelo costume, cabiam aos usuários das terras comunais, já não prevalecem contra o arbítrio do soberano, que autoriza reparti-los*”. JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 91;

³⁸¹ Leviatã. *Idem retro*. p. 213;

da vida³⁸²), sendo sua distribuição, garantia e extinção determinada pelo representante do ente estatal³⁸³.

§255 Pelo exposto, podemos traçar a seguinte sequência lógica relativamente a origem da propriedade em Hobbes: (i) guerra de todos contra todos, em que tudo é de todos, não havendo propriedade – estado pré-cívico ou guerra civil; (ii) lei natural impondo a busca da paz e lei natural impondo que isto seja feito por meio do contrato social – pelo qual todos renunciam o direito a tudo; (iii) lei natural expressando que para a efetivação da paz é necessário cumprir contratos; (iv) faz-se o pacto social que erige o Estado e o poder soberano, a Ele inerente; (v) o poder soberano cria a lei civil (que restringe o natural direito – liberdade – de todos a tudo), possibilitando o exercício prático da justiça, e, conseqüentemente, possibilitando às leis naturais acima expressas e a emanção de efeitos no mundo prático à outras leis, como a equidade, bem como, possibilitando a propriedade (com sua condição de possibilidade, que é a sua garantia pelo poder soberano), e a sua conseqüente troca com a formação dos mercados. A Economia, portanto, é oriunda da dinâmica entre os ditames de nossa razão (leis naturais) e a lei civil, temas relativos a justiça, e, logo, temas relativos ao Direito, tanto em seu aspecto natural-racional (direito comum), quanto em seu aspecto civil (direito estatutário). Podemos dizer, então, que a Economia nasce do Direito e que, ao mesmo tempo, o Direito orbita, em um

³⁸² A propriedade em Hobbes é sempre menor do que a vida: “*não é criminoso quem, coagido pela necessidade, furta do que viver. Age sem culpa: 'A natureza...força-o a praticar o ato' (Leviathan, XXVII, p. 346). A propriedade é simples meio para o soberano cumprir o seu ofício, que deve à vontade dos homens de terem assegurada a vida; por isso, nem o proprietário pode assegurar por danos o esfomeado, nem o Estado puni-lo por infração à lei*”. JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. *Idem retro*. p. 100;

³⁸³ Em muito, este é o argumento que, contemporaneamente, assegura os processos de tornar estatais companhias privadas, bem como (além do plano interno de operacionalização da soberania) é o argumento que nos impulsiona a refletir acerca da relação do poder econômico com a soberania em uma perspectiva internacional e macro-econômica, já que o deslocamento do capital entre os Estados, por investidores internacionais, possui como um de seus fatores a tomada de decisões políticas pelos governantes.

nível secundário³⁸⁴, ao redor da Economia, mais especificamente, ao redor da idéia de propriedade e da distribuição e garantia desta.

§256 Ademais, é importante ressaltar que aquilo que sempre está em jogo, quando refletimos sobre Economia, é a possibilidade de transferência, entre os súditos (e até mesmo entre os Estados), de algo, tendo em vista que a vida da Economia consiste na circulação de propriedade passível de troca (mercadoria) e, principalmente, tendo em vista que a troca é essencial para a preservação da vida³⁸⁵.

§257 Mas o que, para Hobbes, é este algo sobre o qual se tem propriedade e que é passível de troca?

§258 São sobre os bens que temos propriedade, considerando, para efeito de bem passível de troca, inclusive, o trabalho humano³⁸⁶, ou, melhor dizendo, o tempo de cada um; o filósofo inglês parte da premissa de uma natural hipossuficiência de cada lugar, quanto a recursos naturais (riquezas tidas como natas, pois agregadas ao território do Estado) e de cada indivíduo quanto a capacidade de produzir tudo de que necessita de acordo com seu insaciável desejo de poder³⁸⁷. Tal hipossuficiência, no âmbito internacional, força, segundo Hobbes, o comércio com outros Estados e torna os bens tidos comumente como

³⁸⁴ Dizemos secundário porque, como já explanado anteriormente, o Direito, primeiramente, serve à vida – a propriedade existe enquanto instrumento útil para a preservação da vida, e com esta nunca tem forças para competir. Segundo JANINE RIBEIRO: “A propriedade é menos que o poder do Estado: ele a deu, ele a tira; para Hobbes, ela é poder restrito e secundário, que as leis limitam. É menos que a vida: não se inclui entre os direitos que caracterizam o homem, este misto de lobo e deus. O soberano pode confiscar bens, o esfomeado roubá-los, sem cometer crimes”. Ao leito sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 88;

³⁸⁵ “Compete ao governante, no quadro mercantilista que Hobbes define no capítulo XXIV do *Leviathan*, dirigir os negócios econômicos; embora os indivíduos sejam livres para as operações comerciais (XXI, p. 264), é o Estado que regula as relações econômicas de troca, especialmente as internacionais (XXIV, p. 299), que, permitindo a acumulação de metais preciosos, transferem riqueza de uma nação para outra. Os homens não fizeram o contrato apenas para escapar à morte pelas armas; também é violência morrer à míngua, pois é viver menos que o tempo designado pela natureza. Sendo o soberano a alma do corpo político, incumbe-lhe por fim à fome: não só porque ela gera revolta; mas porque a vida miserável tem a mesma natureza que a morte violenta”. JANINE RIBEIRO. *Idem retro*. p. 101;

³⁸⁶ No *Leviatã*, expressa HOBBS: “o trabalho de um homem também é um bem que pode ser trocado por benefícios, tal como qualquer outra coisa”. *Leviatã*. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de um República. p. 210;

³⁸⁷ FRIEDRICH expressa que, para Hobbes, “a felicidade do homem consiste num contínuo progresso, de um desejo para o seguinte, de modo que cada propósito se converte em simples meio para alcançar o propósito seguinte. Portanto, Hobbes declara numa famosa sentença: ‘Considero como uma inclinação geral de toda a humanidade um desejo perpétuo e incansável de poder e mais poder, o qual só na morte cessa’ (capítulo XI)”. Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. p. 103;

supérfluos para um Estado (porque abundantes), de suma importância para outros Estados – ou seja, há uma demanda constante de circulação de mercadorias entre os Estados, sendo mercadoria tudo aquilo (ou todo bem) que é passível de troca. Não obstante, a mencionada hipossuficiência também é causa de beligerância entre os Estados³⁸⁸. Segundo Hobbes:

*“E como não existe território algum sob o domínio de uma república (a não ser que seja de uma extensão imensa) que produza todas as coisas necessárias para a manutenção e movimento do corpo inteiro, e poucos são os que não produzem alguma coisa mais além do necessário, os bens superfluos que se obtém no interior deixam de ser superfluos, e passam a suprir as necessidades internas, mediante a importação do que pode ser obtido no exterior, seja através de troca, de justa guerra ou de trabalho”*³⁸⁹;

§259 Ora, na medida em que o Estado é feito a imagem e semelhança do homem (assim como, *mutatis mutandis*, o cidadão é feito à imagem e semelhança do Estado), podemos, então, considerar o caminho inverso para compreender o homem na filosofia hobbesiana, reduzindo a característica que apreendemos do Estado para os indivíduos; e funciona (até certo ponto) quando, por exemplo, reduzimos o Comércio Externo, pensado no âmbito Internacional (em que os agentes são os Estados), ao Comércio Interno (entre entes sub-estatais, agentes privados). Tanto em um quanto em outro a regra é a liberdade para trocar (*“liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos”*)³⁹⁰, porque a troca é inerente à incapacidade humana (assim como à incapacidade de um Estado) de tudo ter, sendo necessária para a vida. Assim, podemos dizer que a escassez é refletida pela limitação física dos indivíduos e pela riqueza ou pobreza natural de um Estado; e podemos dizer, portanto, que a escassez, aliada ao auto-interesse e a racionalidade, engendram a troca.

³⁸⁸ Note-se, então, que, em Hobbes, os bens que nutrem o Estado, incorporando-se a dieta patrimonial deste, podem ser oriundos da Natureza (da vontade de Deus), como podem ser oriundos também de ações humanas, constituindo tais ações na troca, no trabalho e na guerra.

³⁸⁹ *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV. Da nutrição e procriação de uma República. p. 210;

³⁹⁰ *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 182;

§260 Por um lado, a demanda de circulação, relativamente ao plano internacional, aponta para uma natural interdependência de um Estado em relação aos outros, mesmo em um cenário de direito internacional hobbesiano no qual é impossível um poder acima do poder dos entes estatais que regulamente seus comportamentos; quanto mais comércio há entre os Estados, mais há satisfação para todos Eles, pois estão por ter as suas naturais deficiências, de certos bens (escassos), supridas. Menos escassez e mais diversidade de bens resulta em um Estado forte, porque bem nutrido. A mesma dieta (explicitadora da dependência do outro, do semelhante) pode ser aplicada ao homem no âmbito do Comércio Interno, considerando a nossa natural limitação de tudo saber e fazer e o nosso natural auto-interesse na preservação da vida, no bem viver e na vontade de potência. Ou seja, a escassez (de que estamos a refletir³⁹¹) une, não sendo a guerra dela proveniente, a qual pode acontecer inclusive quando há abundância³⁹².

§261 Por outro lado, como Hobbes também acaba por fazer refletir o auto-interesse do homem no Estado (egoísmo o qual, a semelhança dos indivíduos, mostra-se como causa de guerra quando da luta pela defesa de sua vida) é possível verificar, no sistema hobbesiano, aquilo que torna o Comércio Externo e o Interno diferentes: ao contrário do campo internacional, o Estado pode, segundo Hobbes, intervir no âmbito das transações privadas entre os indivíduos, restringindo a natural liberdade destes, por meio de lei, no que concerne ao modo pelo qual se desenvolve o mercado interno³⁹³. Já o mercado internacional é a guerra por outros meios; não existe no âmbito internacional, da época do filósofo, um ente com poder maior e comum capaz de constranger um

³⁹¹ Um outro modo de encarar a escassez é compreendê-la no sentido de que um bem disputado por duas pessoas, que não pode ser compartilhado ou dividido, é um bem escasso relativamente a uma delas; a escassez a que estamos a tratar neste momento coloca em foco a noção de parcos recursos;

³⁹² vide MARTINICH. Hobbes. p. 65;

³⁹³ “é necessário que os homens distribuam o que são capazes de acumular, transferindo esta propriedade mutuamente uns aos outros, através da troca e de contratos mútuos. Compete portanto à república, isto é, ao soberano, determinar de que maneira se devem fazer entre os súditos todas as espécies de contrato (de compra, venda, troca, empréstimo, arrendamento), e mediante que palavras e sinais esses contratos devem ser considerados válidos”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 214 – não há de se confundir o modo como se realizam os contratos com a já mencionada liberdade de realizar contratos, esta expressa enquanto liberdade negativa dos súditos/cidadãos;

ente Estatal. É bom lembrar que estamos apresentando um teoria que foi criada à época do Mercantilismo^{394 395}, em que a idéia de balança comercial favorável (via diminuição de importações e aumento de exportações, para a acumulação de metais) surgia. A racionalização do modo em que a troca é operada, via seu controle, neste sentido, acaba por ser um imperativo para o fortalecimento de um Estado frente aos outros e ao cenário econômico internacional - este, incontrolável. Assim, a lei e sua força, para o controle do modo de se realizar, no âmbito interno do Estado, a troca, mostra-se fundamental no plano externo da soberania; é nesta relação de balança positiva buscada pelo Mercantilismo que se faz possível verificar, de modo claro, a operacionalidade articulada dos planos interno e externo da soberania.

§262 Assim, o sistema hobbesiano, que utiliza a mesma lógica para falar do homem e para falar da máquina estatal, coloca como princípio do comércio realizado pelos Estados, e pelos indivíduos, a escassez; podemos, conseqüentemente, considerar que é uma lei econômica implícita na Filosofia de Hobbes o fato da troca ser gerada pela escassez. Neste sentido, também se pode dizer que o Estado, o qual sempre visa a preservação da vida de seus súditos/cidadãos, também depende da supressão da escassez - que só pode ser engendrada, no âmbito interno, como resultado da paz que viabiliza o comércio, e, no âmbito internacional, como resultado da guerra comercial da balança econômica positiva. * * *

³⁹⁴ JANINE RIBEIRO, quanto ao mercantilismo impregnado na filosofia hobbesiana, expressa: “O mercantilista é um guerreiro no poder, porém que reserva ao estrangeiro sua hostilidade. Por isso, a instituição do Estado visa a pôr fim à guerra apenas num certo território, entre certos homens; inconcebível a paz perpétua, que nos congregasse todos num corpo político único: o ‘poder comum’ deve proteger-nos da ‘invasão de estrangeiros’...É impensável o Estado hobbesiano sem sua relação – natural, guerreira – com o outro. Esta condição, que para o indivíduo ou mesmo a família acarreta a miséria e a morte violenta, graças ao tamanho do Estado pode gerar prosperidade”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo, p. 116-117.

³⁹⁵ Segundo BELL, dentre os aspectos gerais do Mercantilismo, “a fim de acumular metais preciosos, o balanço comercial deve ser favorável: excesso das exportações sobre as importações” (História do Pensamento Econômico, 6 – O Mercantilismo Inglês, p. 84); também consoante o economista, “A Inglaterra, sob o regime de Isabel I (1558-1603) e nos reinados subsequentes dos Stuarts, conheceu muitos anos de crescimentos e expansão. A Escócia e a Irlanda foram levadas a relações integradas com a Inglaterra; seu Parlamento tornou-se mais afirmativo; e a nação empenhou-se em guerra com a Holanda e a França e estabeleceu o seu sistema colonial. A teoria e a literatura mercantilistas formam parte significativa de muitos acontecimentos e circunstâncias desse período...os negócios e o comércio foram reconhecidos como absolutamente essenciais ao Estado” (*Idem retro*, p. 86-87);

3.4. Uma teoria da representação: da pluralidade dada à unidade construída

§263 Em Hobbes, uma pessoa é aquele que age, que se manifesta, observando-se que tal manifestação pode se referir tanto ao próprio agente, e neste caso tem-se uma pessoa natural (a qual podemos dizer que se expressa por si mesma), como tal manifestação pode se referir a outra pessoa que não o agente, e, neste caso, tem-se uma pessoa artificial (a qual, podemos dizer, expressa-se em nome de outrem). Para o filósofo, quem age atua, seja representando a si mesmo (pessoa natural), seja representando outrem (pessoa natural ou fictícia), situação esta em que o atuar significa manifestar-se em nome de outro como se este outro fosse o próprio autor da manifestação³⁹⁶ - por isto, quem representa outrem deve ser considerado como uma pessoa ficta.

§264 *Mutatis Mutandis*, ator e autor são dois pólos de uma relação contratual. Por exemplo, o mandante (autor) outorga poderes para o mandatário (ator) manifestar-se dentro dos limites pré-estabelecidos contratualmente (poderes outorgados)³⁹⁷.

§265 No caso das pessoas artificiais é preciso vislumbrar duas perspectivas, uma que é a que constitui a pessoa ficta e outra que é sobre as ações engendradas pelo ator-representante.

§266 Pela primeira, podemos dizer que as pessoas (naturais ou fictas) acordam em outorgar os seus poderes de autor, genérica ou limitadamente, para

³⁹⁶ “A palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham [uma], que significava rosto, tal como em latim *persona* significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. Mais particularmente, às vezes significava aquela parte dele que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como no convívio comum. E personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outrem”. *Leviatã*, Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI – Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 138;

³⁹⁷ Na linguagem técnico-jurídica, a procuração é o instrumento do mandato e, por isto, muitas vezes denomina-se o mandatário de procurador, o que indica que o mecanismo bilateral sobre o qual estamos a refletir pode ter várias designações relativamente ao ator – o que, em muito, reflete a amplitude de aplicação desta teoria da representação, conhecida, por exemplo, entre economistas, administradores e juristas de tradição anglo-saxã como teoria da agência. Hobbes diz que “daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome...Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, delegado, procurador, ator e outras semelhantes”. *Leviatã*. *Idem retro*.

um representante, que é a pessoa artificial (ator), transmitindo a esta *autoridade*, a qual Hobbes define, no Leviatã, do seguinte modo:

*“E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama Autoridade e às vezes mandato. De modo que por autoridade entende-se sempre o direito de praticar qualquer ação, e feito por autoridade significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito”*³⁹⁸.

§267 Autoridade, em outras palavras, é liberdade para agir em nome de outrem; observando-se que, na filosofia de Hobbes, a ação é resultado direto da vontade e, portanto, devemos considerar tanto a liberdade de agir quanto a sua causa (a vontade) – ao se transmitir o agir enquanto finalidade, deve-se garantir o seu meio³⁹⁹, transmitindo-se, conseqüentemente, o poder para a ação do ator-representante se seguir de sua própria vontade. Neste sentido, a relação entre autor-representado e ator-representante não é uma relação segundo a qual a vontade estaria apenas no autor-representado e a ação apenas no ator-representante, estando o efeito neste e a causa naquele – longe disto, a vontade e a ação estão, ambas, no ator-representante, estando o campo de restrição deste aderente à amplitude dos poderes outorgados. Sinteticamente: outorga-se o poder de julgamento (de decisão), o qual abarca vontade e razão⁴⁰⁰, e a executabilidade, e não apenas esta; e o poder de julgamento está vinculado aos limites impostos pelo autor-representado enquanto área possível de atuação do ator-representante. É por esta porta (pela qual podemos vislumbrar melhor o mecanismo das ações engendradas pelo ator-representante) que, em Hobbes, sempre retornamos da máquina do Estado para o homem e seu julgamento, caindo na necessidade das leis de natureza para guiar as ações humanas e colocando em foco a justiça

³⁹⁸ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI. Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 139;

³⁹⁹ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 7. Definição de direito e 8. O direito ao fim confere direito aos meios necessários para aquele fim. p. 32;

⁴⁰⁰ Note que no sistema hobbesiano o súdito/cidadão concorda em submeter-se à razão do soberano; é conforme o que este ator-soberano considera compatível com a equidade e o bem comum que o Estado age (vide Leviatã. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 211); o soberano recruta o exército, para defender a vida do Estado, “*quantas vezes julgar de fato necessário*” (Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do Poder Soberano. p. 43);

enquanto equidade; e, por outro lado, é pela restrição dos poderes outorgados que, no sistema hobbesiano, coloca-se em foco a justiça enquanto cumprimento dos pactos⁴⁰¹ – o que, claro, só acontece entre súditos, pois o poder transferido ao soberano, como veremos adiante, dará a ele, inclusive, a possibilidade de suspender e revogar a lei, não estando sujeito a justiça dos homens, mas apenas as leis naturais e à Deus⁴⁰². Quanto a transferência operada pelo autor para o ator, no Do Cidadão, Hobbes expressa:

*“Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isso seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto, contudo aquele que submete sua vontade à vontade de outrem transfere a este último o direito sobre sua força e suas faculdades”*⁴⁰³.

§268 Assim, podemos dizer que o ator, quando se manifesta por autoridade, manifesta-se como se em seu lugar estivesse(em) se manifestando a(s) própria(s) pessoa(s) que o constituiu, convergindo, no caso de vários autores, a pluralidade de manifestações destes em uma unidade. O ator, então, é o ponto de convergência da vontade e do poder de ação de múltiplas pessoas; é o ponto artificial (fictício, virtual) de unificação. Por consequência, podemos dizer que o esquema representativo de transferência da possibilidade de se ter vontade por

⁴⁰¹ A literatura econômico-jurídica contemporânea nos ajuda a esclarecer a noção da representação em Hobbes; segundo JENSEN: “Definimos uma relação de agência como um contrato sob o qual uma ou mais pessoas – o principal(a)is) – contrata(m) outra pessoa – o agente – para desenvolver algum serviço em nome deles que envolva delegação de alguma autoridade de decidir-fazer para o agente. Se as duas partes da relação são ambas maximizadores de utilidade, há boa razão para crer que o agente não irá sempre atuar nos melhores interesses do principal. O principal pode limitar divergências relativas aos seus interesses estabelecendo incentivos apropriados para o agente nos contratos que eles criam e estabelecendo custos de monitoração desenhados para limitar atividades extravagantes do agente” (tradução livre). A Theory of the Firm. p. 86;

⁴⁰² É da essência do poder soberano ser ilimitado relativamente aos homens: “É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembleia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames das suas paixões e contrariamente à sua consciência, e isso constitui uma quebra de confiança e da lei de natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar nenhum súdito a pegar em armas contra o seu soberano, ou mesmo acusá-lo de injustiça, ou de qualquer modo falar mal dele. Porque os súditos autorizaram todas as suas ações, e ao lhe atribuírem o poder soberano fizeram-nas suas”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 212; o soberano não comete injustiça, mas, apenas, iniquidade (vide Leviatã. *Idem retro*. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 182).

⁴⁰³ Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. V – Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 8. Na união, o direito de todos os homens é transferido a um só. p. 96;

outrem dentro de um campo específico de ação, é, de fato, um mecanismo essencial para o nascimento daquilo que denominamos de uma pessoa jurídica⁴⁰⁴ e, conseqüentemente, do Estado, o qual podemos dizer que é uma pessoa jurídica (fictícia) de direito público, quando utilizamos uma linguagem jurídica contemporânea. Nas palavras de Hobbes, expressas no Leviatã:

*“Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a unidade numa multidão. Dado que a multidão naturalmente não é um, mas muitos, ela não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome; pois cada homem confere ao seu representante comum a sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando o limitam àquilo ou até o ponto em que os representará, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissão para agir”*⁴⁰⁵.

§269 Desta passagem do Leviatã, dois pontos importantes, no concernente as ações engendradas pelo ator-representante (ou seja, relativos ao exercício do poder tido por autoridade), são postos em evidência: (i) a circularidade da vontade, a qual é causada pela pré-suposta identidade da vontade do autor-representado com a vontade do ator-representante; e (ii) os limites desta circularidade.

§270 A partir destes pontos, a questão crucial que se coloca diz respeito ao limite: será que este deve ser apenas, como uma leitura rápida nos induz, o limite do poder outorgado pela palavra de cada um?; ou será que o limite deve estar adstrito também a leis implícitas? Posso, quando tenho a liberdade para tanto, transferir algo que uma lei natural me diz ser contra a minha sobrevivência?⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ No Do Cidadão, Hobbes utiliza o termo “*pessoa civil*” (*Idem retro*. 9. O que é uma pessoa civil. p. 97);

⁴⁰⁵ Leviatã. Parte I – Do Homem. Cap. XVI. Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 141;

⁴⁰⁶ Estas questões são importantes para, mais adiante, defendermos a idéia de que o soberano possui, sim, deveres, o que nos impõe o afastamento das leituras que tomam Hobbes apenas como um absolutista, já

§271 Como acima já expressamos, existe entre autor-representado e ator-representante uma relação segundo a qual aquele transfere a este uma liberdade de ação, sendo que, como a ação é resultado direto da vontade, há, na realidade, também uma transferência do poder de julgamento (que abarca a submissão da vontade e da razão do autor relativamente ao ator), observando-se que o ator-representante julgará e agirá conforme aquilo que entender como mais adequado para a preservação dos interesses do autor-representado.

§272 Ora, se a ação e vontade do ator-representante são tomadas como a ação e vontade do autor-representado – este não podendo dizer que aquele o prejudicou com uma ação que empreendeu (é neste sentido que se está a falar sobre a circularidade da vontade) –, então, pode-se dizer que há uma identidade pré-suposta entre a vontade do autor-representado com a vontade do ator-representante. Mas, na medida em que é da natureza humana ser auto-interessado, até que ponto tal identidade ocorre? Em Hobbes tal identidade existe até que o ator-representante ultrapasse os poderes que lhes foram outorgados, o que fica fácil averiguar quando o mandato outorgado limita poderes.

§273 No entanto, quando o mandato é ilimitado, para verificarmos se há identidade entre a vontade do ator-representante e do autor-representado, o único recurso que resta é recorrermos às leis naturais, estas consideradas a partir da noção de que ninguém irá intencionalmente causar dano⁴⁰⁷ a si mesmo se estiver

que, diante de uma interpretação que considera a obra hobbesiana como um todo, o que se evidencia é, antes que a busca pelo poder enquanto fim, a utilização deste como meio para atingir a paz, esta sim o horizonte hobbesiano. Frise-se: não é o poder pelo poder, mas o poder pela paz. Porém, neste momento, não cabe ainda adentrarmos nas questões do exercício do poder soberano propriamente dito, mas, tão somente, voltarmos-nos para a teoria da representação desconsiderando sua aplicação a este caso particular.

⁴⁰⁷ Note-se que isto não se confunde com a busca de Hobbes em evidenciar que “*Nada que é feito a alguém com seu consentimento é dano*” (Leviatã, Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 129) – nesta passagem, o filósofo visa focar a vinculação (formal) dos contratos, estando a refletir sobre a justiça, possuindo a palavra 'dano' um sentido técnico de rompimento do contratado e de injustiça. Porém, quando dizemos que ninguém irá intencionalmente causar dano a si mesmo, não utilizamos a palavra no sentido técnico-jurídico hobbesiano, mas a utilizamos em um outro sentido, buscando enfatizar que somos auto-interessados, e que, enquanto racionalmente agimos, nunca fazemos mal a nós mesmos - no sentido em que se verifica em passagens como: “*Um pacto segundo o qual alguém se acusa a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e na república civil a acusação é seguida pelo castigo; como este é força, ninguém é obrigado a não lhe resistir*” (Leviatã, Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 121) – note que esta passagem coloca em foco aquilo que não vincula contratualmente e, no limite, as condições de possibilidade do contrato. Acerca do auto-interesse, recorde-se, também, o Parágrafo Sexto, do Item 3.1. (A racionalidade do

em sã consciência – e, neste sentido, o ator-representante que possui poderes ilimitados não pode fazer nada que cause dano ao autor-representado.

§274 Por isto, em Hobbes, quando o ator-representante extrapola os limites dos poderes outorgados, ou age, relativamente ao autor-representado, contra as leis de natureza (ação que acaba por minar as obrigações estabelecidas em contratos, as quais fazem lei entre as partes contratantes), tal ator-representante passa a ser o autor dos atos engendrados, desvinculando o antigo autor-representado de qualquer obrigação oriunda destes atos. Como diz Hobbes, no *Leviatã*: “..ninguém está obrigado por um pacto do qual não é o autor, nem conseqüentemente por um pacto feito contra ou à margem da autoridade que ele mesmo conferiu”⁴⁰⁸. Note, ainda, que aquele que contrata com o ator que está extrapolando os poderes outorgados obriga-se na medida da ciência de tal extrapolamento. Ou seja, os agentes que interagem se obrigam no limite das informações que possuem⁴⁰⁹.

§275 Porém, os limites de uma representação, para que ela possa ser considerada como válida, não residem apenas no respeito (entre os contratantes) a leis naturais ou no respeito ao que foi contratado. Tais limites, segundo Hobbes, também se relacionam a possibilidade, ou não, da existência de vontade e racionalidade enquanto elementos caracterizadores do contratante, quando da celebração de um contrato de representação; neste sentido, coisas⁴¹⁰ (que não possuem vontade e razão) e crianças e loucos⁴¹¹ (que não possuem racionalidade)

contrato faz lei entre as partes) e do Item 2.1.2. (A morte do animal político pelo homem que é lobo do homem) desta dissertação. Poder-se-ia ter utilizado a palavra 'prejuízo', e, na frase supra, ela pode ser entendida no lugar de 'dano', mas resolvemos deixar esta nota, mesmo que extemporânea, para fins de esclarecimento do vocabulário filosófico hobbesiano;

⁴⁰⁸ *Leviatã*. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI – Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 139 - na seqüência deste trecho, verifica-se que quando é o autor que faz o ator agir contra a lei de natureza, em razão de uma obrigação contratual, é ele, e não o ator, que agiu contra tais leis, estando o ator, segundo Hobbes, obrigado a seguir mesmo uma ordem manifestamente iníqua;

⁴⁰⁹ *Leviatã*. *Idem supra*.

⁴¹⁰ “As coisas inanimadas, como uma igreja, um hospital, uma ponte, podem ser personificadas por um reitor, um diretor ou um supervisor. Mas as coisas inanimadas não podem ser autores, nem portanto conferir autoridade para seus atores. Todavia, os atores podem ter autoridade para prover à sua conservação, a eles conferidas pelos donos ou governadores dessas coisas. Portanto, essas coisas não podem ser personificadas enquanto não houver um estado de governo civil”. *Leviatã*. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI. Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 140;

⁴¹¹ “as crianças, os débeis e os loucos, que não tem uso da razão, podem ser personificados por guardiões ou curadores, mas não podem ser autores (durante esse tempo) de nenhuma ação praticada por eles, a não ser que (quando tiverem recobrado o uso da razão) venham a considerar razoável esta

só adquirem representatividade pela autoria de quem as detém, e apenas no estado civil.

§276 Outro ponto fundamental que devemos atentar na teoria da representação hobbesiana diz respeito a representação enquanto princípio que opera tanto na Teologia quanto na Política, ou, mais precisamente, que opera tanto na personificação de Deus, que envia para representá-lo Moisés, Jesus Cristo e o Espírito Santo, este enviado pelos primeiros⁴¹²; quanto também opera o princípio da representação na constituição (personificação) de uma Pessoa Artificial, cujos múltiplos autores-representados que a forma só conseguem construí-la em razão de transferirem poder de julgamento (decisão) e ação para ela (ator-representante), a qual age em nome daqueles por autoridade (esta, adquirida por autorização).

§277 É importante, ainda, salientar que o ator-representante pode ser uma assembléia ou conselho, o que impõe, para que possa haver decisão, a aceitação por todos que compõem a assembléia da regra segundo a qual a maioria dos votos é a expressão da vontade do ator-representante⁴¹³ – como se houvesse uma composição de forças contrárias em que a resultante fosse tal vontade.

§278 Por fim, vale lembrarmos que a pessoa artificial, que assim é considerada por estar na condição de ator-representante, pode ser, por sua vez, representada por uma pessoa natural ou outra pessoa fictícia; havendo uma verdadeira cadeia de representação segundo a qual uns mandatos estão ligados aos outros assim como estão os efeitos ligados as suas causas. Afinal, quando a pessoa artificial é constituída, ela pode passar a ser autor em relação aqueles que com ela contratam diretamente. Ou seja, uma pessoa artificial em relação aos seus autores é um ator e em relação aos terceiros que com ela contratam é autora, tudo dependendo da perspectiva pela qual a vislumbramos. Note, no entanto, que, independentemente de existir uma cadeia de mandato longa ou não, em Hobbes,

ação. Porém, enquanto durar a loucura aquele que tem o direito de os governar pode conferir autoridade ao guardião. Mas também isto só pode ter lugar num Estado civil, porque antes desse estado não há domínio de pessoas". *Leviatã. Idem retro.*

⁴¹² *Leviatã. Idem retro.* p. 140-141;

⁴¹³ *Leviatã. Idem retro.* p. 141; *Do Cidadão.* Parte II – Domínio. Cap. V – Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 7. O que é a união. p. 96;

em última instância, sempre se retorna ao homem, que é o átomo do Leviatã e ao mesmo tempo o seu controlador.

§279 Pelo exposto acerca da teoria hobbesiana da representação, podemos dizer, então, que a partir da pluralidade dada faz-se a unidade construída, a qual está sob o comando de um indivíduo (auto-interessado, racional e, no caso do Estado, soberano). O Estado, enquanto pessoa artificial e resultado da reprodução representativa (em uma única *persona*) de homens (auto-interessados, racionais e vulneráveis), é a máquina mais poderosa que somos capazes de criar (para nossa utilidade), e a qual, como toda máquina, é suscetível ao cálculo e paixões de um homem que a controla, ou, em outros termos, de um homem que é o verdadeiro espírito controlador de um do corpo artificial que geramos para nos proteger.⁴¹⁴

*

* *

⁴¹⁴A teoria da representação é tão fértil que vale fazermos algumas aplicações dela. Primeiro, podemos pensar em aplicá-la em situações nas quais os administradores das empresas extrapolam os poderes conferidos a eles no contrato constitutivo das sociedades ou na procuração (instrumento do mandato). Ou seja, quando os administradores agem em desconformidade com os poderes que lhes foram outorgados. Assim, quando assinam um contrato de compra e venda de certo bem da sociedade, sem possuírem poder para tal, não obrigam esta, e aquele que está contratando com o administrador (ator) se obriga na medida de sua ciência acerca dos poderes outorgados a este; no caso da prática jurídica, tal ciência ocorre a partir do registro dos atos da sociedade nos órgãos públicos de registro, pois isto, tecnicamente, dá publicidade e impede a escusa de desconhecimento dos poderes outorgados por parte do contratante. Outra aplicação que é possível fazer da teoria da representação diz respeito à responsabilidade dos servidores do Estado. Sob uma certa perspectiva, estes servidores estão investidos em um cargo que externalizam as instituições (o promotor externaliza o Ministério Público), representando-as enquanto atores que portam autoridade. Na medida que o promotor ultrapassa a sua autoridade (cujo limite é dado pela lei), ele não representa mais a vontade do Estado, a qual, em última instância, é a vontade dos indivíduos (ou seja, a perpetuação da paz). Nestes casos, quem deve ser responsabilizado não é o Estado, mas, sim, o promotor-ator-autor que agiu com excesso de poder, ou seja, além da sua autoridade. Por consequência, no limite, não sendo uma manifestação emanada do Estado, não é ordem capaz de modificar qualquer *status quo*, estando o sujeito destinatário de tal ordem desobrigado de cumpri-la.

3.5. O nascimento⁴¹⁵ do Estado (para a proteção da vida dos homens)

§280 Nos primeiros capítulos desta dissertação verificamos que a natural liberdade de todos, liberdade entendida como ausência de impedimentos, somada a natureza auto-interessada e igualmente vulnerável de cada um, constituem um estado de guerra de todos contra todos quando não há poder maior e comum que possa fazer, por medo ou pela sua irresistível ação, com que os agentes que interagem não façam uns aos outros o que ninguém quer que para si seja feito⁴¹⁶; sendo este o estado natural hobbesiano (modelo racional verificado experiencialmente pelas guerras civis e pelas relações entre os Estados; verdadeiro pulsar da vida que, mesmo na sociedade civil, lateja constantemente no interior dos homens, naturalmente egoístas). Em tal estado natural não há propriedade, nem justiça: tudo pertencente a todos e não há garantia de nada, pois não existe quem, com poder o suficiente, garanta ou diga o que é de um ou de outro.

§281 Também verificamos nos capítulos precedentes que, como do modo em que viemos ao mundo morremos cedo (e, de modo geral, violentamente), precisamos encontrar uma via que contenha, limite, a nossa própria natureza com vistas a evitar um estado de guerra; consistindo tal via na limitação de nossa

⁴¹⁵ As metáforas hobbesianas acerca do Estado em muito refletem a multiplicidade de áreas pelas quais se interessava Hobbes; se, por um lado, a metáfora do Estado como máquina se deve ao mecanicismo e materialismo da física galilaica e ao pensamento cartesiano, por outro, a metáfora do Estado enquanto corpo em muito pode ter sido influência de HARVEY (1578-1657), médico britânico com o qual Hobbes se relacionou. Quando Hobbes diz que a moeda é “...a corrente sanguínea de uma república, pois o sangue natural se forma também, similarmente, dos frutos da terra; e, circulando, vai alimentando pelo caminho todos os membros do corpo do homem” (Leviatã. Parte 2 – Do Homem. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 215), verifica-se a compreensão do sistema circulatório do sangue aos moldes de como foi apreendido por Harvey. Assim, podemos dizer que o Leviatã é construído e, ao mesmo tempo, é parido.

⁴¹⁶ “Embora esta possa parecer uma dedução das leis de natureza demasiado sutil para ser apreciada por todos os homens, a maior parte dos quais está demasiado ocupada na busca de sustento, sendo os restantes demasiado negligentes para a poderem compreender, mesmo assim, para não permitir que ninguém seja escusável, todas elas foram condensadas num resumo acessível e inteligível, mesmo para os de capacidade mais mesquinha. Esse resumo é: Não faça aos outros o que não gostaria que te fizessem a ti. Isso mostra a cada um que, para apreender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao pesar suas ações com as dos outros estas últimas parecerem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança e no lugar delas as suas próprias, de maneira que as suas paixões e seu amor-próprio em nada modifiquem o peso”. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 135;

liberdade. Neste sentido, o estado civil em Hobbes se opõe ao estado natural na medida em que este é contido por aquele, apesar de o estado natural ser o estado a partir do qual o civil é engendrado. O ser humano, portanto, no sistema hobbesiano, precisou construir algo a partir do que lhe foi dado naturalmente para que pudesse sair da guerra para a paz, sendo esta, assim, um artifício, algo conquistado.

§282 Segundo a filosofia de Hobbes, o movimento para sairmos da guerra consiste em analisarmos a nossa própria natureza⁴¹⁷, a qual é constituída de razão e paixão. Quando fazemos isto verificamos que, se por um lado, a razão nos dita leis que expressam ser necessário para nossa sobrevivência não fazermos aos outros aquilo que não queremos que nos façam, quando pudermos ter segurança nesta atitude, por outro lado, verificamos que as nossas paixões, *muitas vezes*, são contrárias ao respeito deste mandamento, pois somos naturalmente auto-interessados e vulneráveis⁴¹⁸. Ao verificarmos esta dicotomia verificamos que é preciso que haja algo que consiga obrigar as pessoas ao cumprimento destas leis naturais por meio de medo ou força⁴¹⁹, sendo este algo o Estado. No entanto, é preciso atentar também que paixões como o medo da morte e a esperança de uma vida mais confortável também são, ao lado da razão, responsáveis por nos impulsionar para o estado civil; e, assim, se as paixões do ser humano constituem a fonte que engendra desconfiança, competição e glória (causas de guerra), elas também, ao mesmo tempo, são os fatores que permitem a construção da paz.

§283 Explícitos os pressupostos para a criação do Estado (que é o mesmo que explicitar a estrutura de nossa natureza e o estado em que ela nos deixa, tendo como pano de fundo um cenário físico mecanicista e materialista), e

⁴¹⁷ “*Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo*”. *Leviatã*. Introdução. p. 12;

⁴¹⁸ “...as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor e de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes”. *Leviatã*. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVII – Das Causas, Geração e Definição de uma República. p. 143;

⁴¹⁹ “...os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o poder fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros”. *Leviatã*. *Idem retro*. p. 143-144;

verificada, por meio da análise de tais pressupostos, a necessidade do Estado, a filosofia hobbesiana passa a nos apresentar o meio pelo qual o construímos.

§284 Na filosofia de Hobbes, o nascimento do Estado se dá pela contratação entre todos os indivíduos no que diz respeito a concordância de todos em resignar ao direito (liberdade) natural a tudo (o que se faz tanto por renúncia do direito a tudo quanto por transferência, ao soberano, do poder de se defender por todos os meios que possuímos ao nosso alcance), com o consequente estabelecimento do domínio individualizado sobre as coisas e estabelecimento de um poder comum e maior que garanta tal individualização. Isto é feito pelo mecanismo representativo, no qual estipula-se a transferência de poder (pela transferência da liberdade de julgamento e poder de ação de cada indivíduo) para um representante, que, como qualquer representante, é uma pessoa artificial. Tal transferência, podemos dizer, é sujeição consentida - e sua ausência é causa de impedimento da defesa de determinado grupo de indivíduos contra um inimigo externo comum, assim como, a ausência de sujeição é também causa de impedimento da manutenção da paz interna a tal grupo; pode-se não concordar com uma decisão do representante, mas é preciso obedecê-la - desde que ela não atente contra nossa vida.

§285 Porém, em relação ao contrato que institui um ator-representante (o Estado⁴²⁰) para todos os autores-representados (os cidadãos do Estado), ator-representante que, por sua vez, será representado por um homem ou uma assembleia de homens (soberano/a), vale ressaltarmos algumas de suas especificidades, sem as quais é inviável o alcance e manutenção da paz – esta a única finalidade buscada por aqueles que instituem o Estado.

§286 A primeira especificidade do contrato é que, de acordo com Hobbes, quando pensamos na guerra externa, ou seja, na pessoa artificial do Estado interagindo belicosamente com outros Estados, ou, também, quando pensamos na guerra interna, verificamos que nada adianta uma grande multidão

⁴²⁰ Segundo SKINNER: “*Mais claramente do que qualquer escritor anterior que se debruça sobre o poder público, Hobbes enunciou a doutrina que a pessoa jurídica situada no coração da Política não é nem a persona do povo nem a pessoa oficial do soberano, mas, sim, a pessoa artificial do Estado*” (tradução livre). *Visions of Politics*. V. II – Renaissance Virtues. p. 404;

se ela não possui direção, se o poder de cada um de seus componentes não está sincronizado; a submissão de todos à vontade do representante é aquilo que traz a sincronia e, portanto, é o que traz vida ao poder soberano⁴²¹:

“se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição”⁴²².

§287 A segunda especificidade é que o pacto social precisa ser duradouro, permanente⁴²³. Isto porque não basta se juntar para derrotar um inimigo externo se, após a vitória, não houver união; como já demonstrado, a natureza dos homens, ante a ausência de poder comum e maior, inevitavelmente, separa-os, e, em tal situação, até aqueles que naturalmente tendem para o cumprimento das leis naturais estão autorizados a usurpar os outros como forma de defesa antecipada. Deste modo, o poder maior e comum que é construído precisa ser perene, principalmente, para trazer a paz no seio da comunidade – afinal, para Hobbes, antes de sermos franceses ou ingleses, somos homens (lobos de nossos semelhantes).

§288 Note que as mencionadas especificidades do pacto social refletem tanto o plano externo do Estado, em que este interage horizontalmente com seus pares, quanto o seu plano interno, em que o Estado interage verticalmente em relação a a seus autores, sujeitando estes a sua vontade (que é a vontade do soberano), a qual, ressalte-se, deve sempre buscar a paz entre os cidadãos/súditos e a defesa destes perante inimigos externos.

⁴²¹ Este raciocínio pode ser facilmente apreendido quando nos voltamos para a necessidade da hierarquia militar na qual é inadmissível a contestação da ordem do superior para a eficácia da ação, bem como, quando nos voltamos para uma sociedade empresarial em que a disputa pelo controle, muitas vezes, torna as decisões das empresa mais lentas, tornando-as menos competitivas, porque menos dinâmicas; segundo o ditado dos advogados societários, *“onde dois controlam [com igual poder], nenhum controla”*.

⁴²² *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XVII. Das Causas de uma República. p. 145;

⁴²³ *Leviatã*. *Idem retro*.

§289 E a terceira especificidade do contratualismo político é que o ator-representante (o portador), da pessoa artificial do Estado, é denominado de soberano, sendo denominados todos os autores-representados do/pelo Estado de súditos. No Do Cidadão, diz o filósofo:

“...tem o poder supremo, ou o comando-em-chefe, ou o domínio, aquele homem ou conselho a cuja vontade cada particular submeteu a sua...Esse poder e direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda a sua força e poder àquele homem ou conselho; e fazer isto...nada mais é que abrir mão do seu direito de resistência. E diz-se que todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo”⁴²⁴.

§290 Explanadas algumas das especificidades do contrato constitutivo do Estado, cumpre verificarmos, então, o nascimento do Leviatã nas próprias palavras do filósofo:

“Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se República, em latim Civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns”⁴²⁵.

⁴²⁴ Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. V – Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 11. O que é ter o poder supremo e o que é ser súdito. p. 98; vide Leviatã. *Idem retro*. p. 148;

⁴²⁵ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap.XVII. Das Causas de uma República. p. 147-148;

§291 Por fim, podemos dizer que a conexão que há entre o privado e o público é tamanha, este nascendo daquele e aquele dependendo deste, que vale fazermos uma experiência: redigir um Contrato Social de constituição da República, derivando o público do privado^{426 427}.

PACTO (CONTRATO) SOCIAL DA REPÚBLICA

Pelo presente instrumento,

Todos os indivíduos integrantes deste território têm entre si, de comum acordo e acertado, renunciar a natural liberdade a tudo e transferir seus poderes para uma única pessoa, constituindo por este ato uma Sociedade Artificial, a qual se regerá pelas seguintes cláusulas:

Da Denominação

Cláusula Primeira – A Sociedade Artificial denomina-se Estado, podendo ser feito uso, como sinônimos, dos nomes: República, Commonwealth, Civitas e Leviatã.

Do Objeto

⁴²⁶ SALGADO, citando RENÉ DAVID (Les contrats em droit anglais), expressa: “A relação de contrato e contrato social não é recente, podendo ser encontrada em Hegel. Para esse filósofo o contrato social seria fruto de uma migração do conceito de contrato, da esfera do direito privado, para um conceito de contrato social, que está na esfera do direito público. Essa migração pode ter sido facilitada pelas características do direito inglês que não a distingue entre contratos da esfera civil, comercial, administrativa, tendo um caráter autônomo, diferente do direito de tradição romana”. Contrato como transferência de direitos em Thomas Hobbes. p. 88;

⁴²⁷ Esta experiência faço com base na minha vivência enquanto advogado que atua na área societária – vivência pela qual não apenas tive contato com os conflitos relativos a uma pessoa jurídica, mas, também, pela qual minutei um considerável número de contratos constitutivos de sociedades empresariais e associações. Este é um dos pontos desta pesquisa que me permitem fazer uma união consistente entre a teoria que pesquiso e uma de minhas práticas - a advocacia e consultoria jurídicas.

Cláusula Segunda – O Estado deve realizar a paz interna corporis, para a defesa da vida dos sócios-cidadãos, instituindo e garantindo a propriedade, bem como distribuindo justiça entre os sócios; e realizar a sua defesa e a dos sócios-cidadãos em caso de guerra externa, podendo, para tanto, utilizar-se de todos os meios necessários.

Do Sede e do Prazo

Cláusula Terceira – A República tem sede em todo o território em que vivem os seus sócios-cidadãos e durará por prazo indeterminado.

Do Capital Social

Cláusula Quarta – A República possui como capital social os bens que estão, por natureza, em seu território, e a arrecadação de parte das riquezas geradas pelos sócios-cidadãos, estando vinculada a utilização destas riquezas a realização do objeto social.

Dos Administradores

Cláusula Quinta – A administração da sociedade caberá ao soberano, ao qual são conferidos poderes soberanos (entenda-se: irresistíveis) para, isoladamente, por tempo indeterminado, e observado o disposto neste Contrato Social, representar a Sociedade Artificial, praticando todos os atos convenientes ou necessários para a sua administração, com poderes para: (i) representar o Estado perante outras Sociedade Artificiais; (ii) assinar contratos em geral, inclusive de representação, com a delegação de poderes para outros agirem em nome da Sociedade Artificial; (iii) distribuir justiça, estabelecendo o que é de um e o que é de outrem; (iv) garantir o cumprimento dos pactos que os sócios-

cidadãos realizam entre si; (v) fazer editar leis, denominadas de civis, que realizem o objeto social desta Sociedade Artificial; e (vi) realizar quaisquer outros atos que se façam necessários para o correto andamento da Sociedade, observando-se a probidade e boa-fé na condução das suas atividades, sob pena de não conseguir realizar, efetivamente, o objeto social acima estabelecido.

Parágrafo Primeiro – O soberano pode ser um indivíduo ou uma assembléia de indivíduos, observando-se, neste último caso, que as decisões serão tomadas pela maioria dos votos dos membros integrantes da assembléia.

Das Deliberações dos Sócios-Cidadãos

Cláusula Sexta – Os Sócios-Cidadãos renunciaram a natural liberdade a tudo e transferiram seus poderes para o soberano administrador, confiando que este exercerá seu cargo com zelo e probidade.

Parágrafo Primeiro – Os Sócios-Cidadãos sujeitam-se à vontade do soberano, expressa por lei ou julgamento, estando livres para fazer: (i) tudo o que não for contrário a mencionada vontade; ou (ii) tudo que for necessário para a preservação de suas vidas.

Da Dissolução

Cláusula Sétima – A Sociedade Artificial possui como causa de dissolução a guerra intestina (denominada de Behemoth) ou a destruição por inimigo externo.

Dos Casos Omissos

Cláusula Oitava – As omissões ou dúvidas que possam ser suscitadas sobre o presente contrato serão supridas ou resolvidas com base nas regras naturais, a todos disponível enquanto preceitos da própria razão.

E, por estarem, de comum acordo satisfeitos, os sócios-cidadãos firmam o presente contrato.

*
* *
*

PARTE III

**APROFUNDAMENTO DO TEMA DA
LIBERDADE E O *MODUS OPERANDI* DA
VIDA ARTIFICIAL DO ESTADO**

LIBERDADE, JUSTIÇA E JULGAMENTO
(MORAL, DIREITO E POLÍTICA)

CAPÍTULO 4. Liberdade e Estado: vida (natural e artificial) e poder

§292 Uma vez erigido o Leviatã que protegerá os homens que o construíram (que lhe deram a vida), cabe refletirmos acerca da liberdade dos indivíduos relativamente ao poder soberano que instauraram, assim como, acerca da liberdade do Estado em relação aos outros Estados e aos seus cidadãos/súditos; por meio destas reflexões verificaremos, concomitantemente, a operacionalização do poder soberano em seu plano interno e externo e, mais do que isto, verificaremos até que ponto o soberano pode obrigar os homens a ele sujeitos e como que a nossa liberdade funciona quando o Estado conosco convive.

§293 Porém, antes de iniciarmos as mencionadas reflexões, faz-se importante lembrarmos três pontos importantes: (i) que a liberdade, para Hobbes, é mecânica, estando atrelada à ausência de impedimentos na continuação do movimento de um corpo. Por isto, a liberdade hobbesiana, no mundo da *praxis*, deve ser vislumbrada na esfera da realização da vontade - e não na esfera da formação desta, a qual não é livre, mas resultado de um mundo regido por causas e efeitos; esta conexão com o ato (com a exterioridade do homem) e não com a *voluntas* (interioridade) é o que permite, no sistema do filósofo, a compatibilidade do medo⁴²⁸ com a liberdade, assim como da liberdade com a necessidade⁴²⁹. Nesta mecânica, o elemento do poder se revela como fundamental para a reflexão sobre a liberdade na medida em que ele é o que, no confronto dos corpos, determinará qual continuará se movendo; e quando transportamos esta teoria para o campo político, apreendemos que o soberano é o único livre relativamente aos outros homens, porque o único com poder

⁴²⁸ “...às vezes só se pagam as dívidas por medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por medo da lei, são ações que os seus autores têm a liberdade de não praticar”. *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

⁴²⁹ vide Capítulo 1 desta dissertação. (“Da liberdade em geral, vista de uma perspectiva mecanicista e materialista, de sua relação com a necessidade e de seu papel na Natureza e na Política”)

irresistível (aspecto político da soberania); *(ii)* que a vida dos homens, para Hobbes, é bem supremo, não passível de transferência, sendo sua proteção um ditame da razão, de nossa natureza e, portanto, de algo que não pode ser modificado apenas porque o homem cria o artifício do estado civil; e que *(iii)* a vida do Leviatã, ao ser feita a imagem e semelhança da vida do homem, também possui como mecanismo interno a busca de sua própria conservação.

*

* *

4.1. Liberdade do homem frente ao Estado⁴³⁰: *jus & lex*

§294 No condizente a relação do cidadão/súdito com o Estado, podemos dizer que a liberdade daquele está em tudo aquilo que o julgamento ou a lei criada pelo soberano não incide. Ou seja, as hipóteses fáticas de inter-relacionamento humano em que não há incidência legal ou uma decisão soberana são as hipóteses em que o cidadão/súdito pode se mover livremente; diz o filósofo que “*a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular as suas ações, o soberano preteriu*”^{431 432}.

§295 Em relação a esta perspectiva (negativa) sobre a liberdade devemos atentar, primeiramente, que, dentro da esfera da lei civil, um homem pode se movimentar mais ou menos livremente dependendo do lugar e da época em que se encontra, pois como as leis são determinadas ou extintas pelo soberano, este toma estas atitudes conforme sua conveniência⁴³³; e, de um modo mais profundo, devemos atentar que ainda que as leis sejam laços “*fracos pela sua própria natureza, é no entanto possível mantê-los, pelo perigo, embora não pela*

⁴³⁰ “*os súditos devem ao soberano simples obediência em todas as coisas nas quais a sua obediência não é incompatível com as leis de Deus*”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 299 – este é o ponto crucial para compreender a desobediência civil em Hobbes e um dos modos como as leis de natureza (racionalis-divinas) e civis estão interligadas. Apesar de a lei de natureza não possuir poder, já que existe mesmo quando não há Estado, atentar contra ela torna inoperante, para fins de obediência, as leis civis ou uma decisão soberana. No texto que segue utilizaremos, para explicitar a mecânica da desobediência, as noções de vida e de necessidade – pois tais noções permitem trazer o enfoque, concomitantemente, do porque o Estado pode desrespeitar as leis de natureza [sendo iníquo (para com Deus) e nunca injusto (para com os homens)] e matar o cidadão/súdito;

⁴³¹ Leviatã. Parte 2 – Da República, Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

⁴³² Na linguagem jurídica, esta ideia hobbesiana traduz-se na noção de tipo legal, segundo a qual não há crime sem prévia lei que o determine, nem tributo sobre fato que não foi considerado pelo Estado como gerador de obrigação tributária. Sobre o assunto, no âmbito jurídico, vide DERZI (Direito Tributário, Direito Penal e Tipo) – Hobbes, no Leviatã, expressa: “*onde acaba a lei civil acaba também o crime, pois na ausência de qualquer lei que não seja a lei de natureza deixa de haver lugar para acusação, sendo cada homem seu próprio juiz, acusada apenas pela sua própria consciência e desculpado pela retidão das suas próprias intenções*” (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVII – Dos Crimes, Desculpas e Atenuantes. p. 248); Porém, excepcionalmente, há de se observar que a alta traição sequer precisa de estatuto para ser considerada crime: “*Fil...A traição é um crime em si, malum in se, e portanto um crime de Direito comum; e a alta traição é o maior crime de direito comum que pode existir. E, portanto, não é apenas o estatuto; é também a razão, mesmo sem um estatuto, que a faz ser um crime.*” (Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Dos Delitos Capitais. p. 106);

⁴³³ “*essa liberdade em alguns lugares é maior e noutras menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania considerarem mais conveniente*”. Leviatã. *Idem retro*. p. 187;

dificuldade de os romper”⁴³⁴. Tal entendimento explicita que temos poder para não seguir as leis, desrespeitando-as, e, assim, somos livres no sentido corporal de poder continuar se movendo mesmo que contrariamente a lei estabelecida pelo soberano; porém, ao desrespeitar a lei, a consequência é que o poder (irresistível) do soberano se oporá ao nosso, podendo, inclusive, destruir o homem que contra ele atentou – mesmo que possamos desrespeitar a lei, não possuímos poder suficiente para lutar contra o Estado.

§296 E, em razão desta lógica do poder, verifica-se a importância do medo e da racionalidade do homem, os quais são elementos constitutivos dos indivíduos que possibilitam a estes verificar a necessidade da obediência às leis, corroborando para a manutenção da paz interna à comunidade; somos livres (em razão da fraqueza dos laços legais) para enquanto homens (e não enquanto cidadãos) desrespeitar a norma, mas nossa razão e nosso medo nos indica que isto é contra nossa sobrevivência – porque o Deus mortal é capaz de tirar a vida de seu próprio criador. Se a lei é fraca, a espada traz-lhe força.

§297 Disto se segue que, para fins de filosofia política, a física hobbesiana possui uma demasiada dependência da psicologia: é apenas a partir dos elementos constitutivos desta (principalmente da racionalidade e do auto-interesse) que verificamos, sentindo medo, os efeitos dos conflitos entre corpos iguais e do conflito do homem com o corpo do Estado. E, portanto, podemos dizer, sob uma certa perspectiva, que a restrição da liberdade dos homens no estado civil é, antes de tudo, uma auto-restrição, pelo medo da espada; o cidadão, na dinâmica política hobbesiana, é aquele que não viola a norma (apesar de poder) porque compreende as consequências de tal violação e as teme, sendo determinado por estes fatores. Neste sentido, a qualidade político-jurídica de cidadão, que surge concomitantemente com o advento do poder soberano, não modifica em nada a natureza humana; o que simplesmente acontece na dinâmica política hobbesiana da formação do Estado é que ao mundo natural, pelo qual somos circundados, é acrescentado um impedimento novo, o corpo do Leviatã – e somos livres sempre quando não há impedimentos.

⁴³⁴ *Leviatã*. *Idem retro*. p. 181;

§298 Ora, não obstante as leis positivas poderem ser facilmente desrespeitadas, as penas (a capital inclusive) consistem no movimento de restrição que o Estado faz em direção (e oposição) aqueles que não obedeceram a palavra do soberano (ou seja, a lei positiva e seus julgamentos). Desrespeitados os limites da legalidade e da decisão soberanas, torna-se possível, em razão do pacto social, o uso do poder soberano para punir aquele que os desrespeitou. O delito capital e sua respectiva pena, enquanto impedimento real ao movimento dos corpos dos súditos/cidadãos, explicitam que uma vez criado um poder em relação ao qual não se pode resistir, o melhor a se fazer para a própria preservação é segui-lo.

§299 Ademais, se no estado natural temos liberdade a tudo, mas, em razão do igual poder de todos, esta liberdade não é capaz de nos trazer um benefício (seja para a proteção da vida, seja para o deleite desta); no estado civil a nossa liberdade passa a estar em oposição ao poder do Estado, mas a restrição que impomos a nós mesmos traz-nos benefício na medida em que permite por fim a guerra, perigo constante para a vida dos homens – esta, o bem supremo a ser protegido.

§300 A vida dos homens (sempre frágil) é o que justifica tanto a sujeição quanto a desobediência civil ao Estado; assim como a vida do Estado é o que justifica a morte dos homens. Para fins de obediência (do homem para o Estado e do soberano às leis naturais), tanto a vida artificial (criada para proteger a vida dos homens), quanto a vida dos homens propriamente dita, estão autorizadas, racionalmente, a negar a sua correlata quando a questão for de sobrevivência de si mesmo; em caso de necessidade⁴³⁵, o interesse público pode se sobrepor ao privado assim como este pode se sobrepor ao público – a vida (não importa se da

⁴³⁵ Segundo JANINE RIBEIRO, “...a ideia de necessidade desempenhava, no direito medieval, inclusive inglês, e ainda em certos julgados do século XVII, papel fundamental, sobretudo em matéria financeira: podia o rei alegá-la para exigir impostos, meso de um Parlamento relutante; podia o súdito invocá-la para negar obediência a uma lei formalmente regular, porém iníqua. *Necessitas e justitia* apareciam como conceitos reais, superiores aos atores da política e dos negócios humanos, e passíveis de avaliação independente de nossas paixões. Excluam a soberania política, ao medirem o próprio rei – que, se injusto, podia ser deposto, e, taxando sem necessidade, desobedecido. Não estranha, então, que a necessidade hobbesiana pouco tenha a ver com sua homônima escolástica: cobre, simplesmente, a preservação da vida; é muito mais fácil determinar o que é necessário para um indivíduo subsistir, do que a justa necessidade nas decisões políticas ou nas ações individuais”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 100;

espécie natural ou artificial) possui sua essência na busca da auto-preservação, auto-afirmação; logo, a vida é algo do qual, racionalmente, não se deve abandonar e do qual não se pode resignar (seja por transferência ou renúncia).

§301 Sendo a vida inalienável, tornam-se claras as consequências das seguintes palavras de Hobbes acerca do método para se descobrir qual a liberdade dos cidadãos/súditos: “*é preciso examinar o direito que transferimos no momento de criarmos uma república...Ou então, o que é a mesma coisa, que liberdade a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembléia a quem fazemos nosso soberano*”; a liberdade que negamos é a natural de todos a tudo, sendo que nunca transferimos a vida, porque, basicamente, ela nunca pode ser objeto de contrato⁴³⁶.

§302 Apesar da liberdade dos homens no estado civil ser grande⁴³⁷ (pois é impossível normatizar cada ação humana⁴³⁸), havendo, ademais, hipóteses de desobediência à vontade do soberano (tal como a dos homens de coragem feminina⁴³⁹ ou a hipótese de desvio da finalidade do Estado^{440 441})⁴⁴², devemos estar atentos para o fato de que desobedecer o Estado não significa que este simplesmente nada fará; pelo contrário, qualquer desobediência de qualquer

⁴³⁶ “*todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto*”; “*os pactos no sentido de cada um se abster de defender o seu próprio corpo são nulos*”. Leviatã. *Idem retro*. p. 185;

⁴³⁷ “*se tomarmos a liberdade no seu sentido próprio, como liberdade corpórea, isto é, como estar livre das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como o fazem, por uma liberdade de que tão manifestamente desfrutam. Mais ainda, se tomarmos a liberdade como isenção das leis, não é menos absurdo que os homens exijam, como fazem, aquela liberdade mediante a qual todos os outros homens se podem tornar senhores das suas vidas. No entanto, por mais absurdo que isso seja, é isto [liberdade de natureza, o direito a tudo] o que eles reivindicam, pois ignoram que as leis não têm poder algum para os proteger, se não houver uma espada na mão de um homem, ou homens encarregados de por as leis em execução*”. Leviatã. *Idem retro*. p. 181-182;

⁴³⁸ Leviatã. *Idem retro*;

⁴³⁹ Leviatã. *Idem retro*. p. 186;

⁴⁴⁰ “*a obrigação e a liberdade do súdito deve ser derivada...do fim da instituição da soberania, a saber: a paz dos súditos entre si, e a sua defesa contra inimigo comum*”. Leviatã. *Idem retro*. p. 185;

⁴⁴¹ Ou, em última instância, do desrespeito a uma lei racional-natural-divina;

⁴⁴² Segundo JANINE RIBEIRO: “...o 'silêncio das leis', que a princípio se definia como o resto tolerado pelo governante, funda-se, em última análise na liberdade natural de movimento. A liberdade nas coisas 'que o soberano ignora' é residual, sujeita portanto a ser alterada ou reduzida; mas nunca as leis poderão ser voz pura e plena – um seu silêncio é inevitável: quer porque as atividades humanas são sempre mais complexas que as leis, quer porque estas devem ser poucas e claras para serem obedecidas (fazê-las tais é dever do soberano), quer – finalmente – porque a liberdade que está em seu silêncio é o que resta da liberdade natural de movimento e, se nada sobrar dela, o homem – trancafiado, marionete – será como cativo prometido à morte. No silêncio do governante está o movimento ainda livre, que é a vida de um súdito”. Ao leitor se medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 98-99;

cidadão/súdito é motivo suficiente, para, em Hobbes, ser acionado o alerta de perigo à vida do Estado, desencadeando o sistema imunológico deste – o qual se faz eficaz pela espada, e não pela razão.

§303 O elemento do poder é elevado ao máximo na teoria hobbesiana da soberania, em detrimento da justiça, não apenas porque os homens, por meio do pacto social, submeteram suas vontades e razões à razão do soberano, transferindo poder de ação e julgamento – afinal, a circularidade da vontade⁴⁴³ na teoria contratual possui limites; mas o poder salienta-se em Hobbes, principalmente, pela definição de justiça que ele criou, pela qual o soberano não comete iniquidade, nem injustiça relativamente aos homens (já que ele não pactua nada com estes e justiça é cumprir a palavra dada). Ou seja, o uso do poder soberano é incontestável, pois nunca é injusto⁴⁴⁴.

*

* *

⁴⁴³ vide, desta dissertação, §§7-13, do Item 3.4. (“Uma teoria da representação: da pluralidade dada à unidade construída”);

⁴⁴⁴ Segundo JANINE RIBEIRO, “...o feito de Hobbes é desvincular a necessidade da justiça: esta, próxima da propriedade, depende da lei natural e só se atualiza sob um soberano; aquela prende-se ao direito de natureza e vale para cada corpo vivo”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 101;

4.2. A lógica da soberania⁴⁴⁵: contrato e poder (nunca injusto)

§304 O aspecto jurídico do contrato e o aspecto político do poder estão intimamente interligados na teoria hobbesiana da soberania na medida em que aquele é o que permite o uso absoluto (e, portanto, livre) do poder soberano; se, por um lado, os cidadãos/súditos transferem os seus poderes ilimitadamente, com exceção das suas vidas e dos meios de as preservar⁴⁴⁶, e renunciam ao direito a tudo, por outro, o soberano nunca renunciou o seu direito de natureza – juridicamente, então, a vontade do soberano está respaldada em fundamentos de ordem contratual. Ou seja, a vida dos homens é inalienável, e tudo, fora ela, é passado para o soberano, que continua no estado natural, enquanto os súditos obedecem suas vontades (leis e julgamentos) no estado civil.

§305 Em relação aqueles que realizam entre si o pacto social, é necessário ressaltar que, no sistema hobbesiano, um indivíduo pode (irracionalmente) retirar a própria vida (possuindo liberdade, se poder tiver, para tanto)⁴⁴⁷; no entanto, está proibido de acordar com outrem que não se defenderá caso este tente retirar a sua vida. Se, por um lado, o indivíduo tem a possibilidade de não jogar fora os objetos do navio que pode afundar caso os mesmos continuem nele, por outro lado, o indivíduo não pode dispor, em relação a outrem, de seu direito natural de fazer tudo que estiver ao seu alcance para preservar a sua vida - “*mesmo os criminosos tem a liberdade de lutarem pelas suas vidas*”⁴⁴⁸. Assim, transferência de direitos (inclusive a realizada para instituir

⁴⁴⁵ A importância da soberania para o corpo do Estado se movimentar pode ser apreendida, *mutatis mutandis*, pelas seguintes palavras de Hobbes: “*uma república sem poder soberano não passa de uma palavra sem substância e não pode subsistir*”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 299;

⁴⁴⁶ Adicionalmente as passagens já citadas quanto a este assunto: “*há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir...*” e, mais a frente no texto, que “*um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere...e portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória*” (Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV - Da primeira e segunda leis naturais. p. 115); “*...o direito que por natureza os homens tem de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum*” (Leviatã. Parte 2 – Da República, Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 188-189);

⁴⁴⁷ vide Item 1.3 desta dissertação (“Suicídio”);

⁴⁴⁸ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 187;

o Estado) é algo que envolve racionalidade⁴⁴⁹: um homem nunca pode fazer um pacto pelo qual se obriga a retirar a própria vida (porque isto seria contra a lei racional-natural no condizente à relação de um indivíduo consigo mesmo e com seu semelhante); mas pode fazer um pacto em que aceita que retirem a sua vida (pena de morte) caso faça o que estava proibido ou deixe de fazer o que havia sido ordenado a fazer:

“...o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações, nas quais não há nenhuma espécie de restrição à sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me quando ele me ordena”⁴⁵⁰.

§306 E é esta indisponibilidade da vida dos homens que embasa o chamado direito de resistência a uma ordem soberana⁴⁵¹ e a quebra do que denominados de circularidade da vontade, segundo a qual o soberano age como se fossem os cidadãos/súditos que estivessem agindo em seu lugar.

§307 Já em relação ao soberano, o aspecto jurídico a ser enfatizado, como já mencionado, é que ele não renunciou ao direito de natureza, não está como parte que pactuou e, conseqüentemente, não pode quebrar pacto algum mesmo que tenha atentado contra a finalidade do uso do poder soberano (que é a busca da paz); não é possível ao soberano, de acordo com a filosofia hobbesiana, cometer injustiça, já que quem faz a lei, no pensamento de Hobbes, não está sob ela, mas, sempre, acima dela. O único mundo jurídico que circunda o soberano, o qual vive no estado natural (mesmo quando o civil é instituído), é o da lei racional-natural, a qual é desprovida de força e, portanto, de possibilidade de

⁴⁴⁹ Inclusive na decisão soberana: “*Se um monarca ou uma assembleia soberana conceder uma liberdade a todos ou a qualquer dos súditos, concessão essa que lhe faz perder a capacidade de prover à sua segurança, a concessão é nula*”. *Leviatã*. *Idem retro*. p. 188;

⁴⁵⁰ *Leviatã*. *Idem retro*. p. 186;

⁴⁵¹ “*se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer...portanto, quando a nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; caso contrário, há essa liberdade*”. *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. - Da Liberdade dos Súditos. p. 185;

constrangimento quando de seu desrespeito⁴⁵². Neste sentido, a maior liberdade que se pode ter, relativamente aos homens, é a do soberano: como esclarece o filósofo, Davi, ao matar Urias, não comete injustiça contra ele, mas, tão somente, comete iniquidade contra Deus, esclarecimento que permitirá ao filósofo defender que o poder ilimitado do soberano é compatível com a liberdade dos cidadãos/súditos; nas palavras de Hobbes:

*“O mesmo vale também para um príncipe soberano que leve à morte um súdito inocente. Embora o ato seja contrário à lei de natureza, por ser contrário à equidade, como foi o caso de Davi ao matar Urias, contudo não constitui dano causado a Urias, e sim a Deus. Não a Urias, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio Urias, mas a Deus, porque Davi era súdito de Deus, e estava proibido de toda iniquidade pela lei de natureza. Essa distinção foi confirmada pelo próprio Davi de maneira evidente, quando se arrependeu do fato e disse: Somente contra vós pequei”*⁴⁵³

§308 O soberano é quem cria, suspende e extingue a lei civil⁴⁵⁴, naquilo que ele considera melhor para a defesa da vida do Estado⁴⁵⁵; e se ele deve seguir as leis naturais, em razão de um mandamento racional-natural, não significa que

⁴⁵² Valendo, quanto a psicologia do soberano, lembrar RYAN, citado por MARTINICH, o qual expressa que “o que os indivíduos de Hobbes maximizam no estado de natureza é poder (Ryan 1988:92)” (tradução livre). Hobbes, p. 218;

⁴⁵³ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 182;

⁴⁵⁴ A potência do soberano fica clara quando apreendemos que as questões de direito intertemporal, ou seja, as questões relativas a uma lei antiga e uma lei nova, está, na filosofia hobbesiana, condicionada à vontade atual do soberano. Nas palavras de Hobbes, as quais também expressam que um cidadão/súdito não pode mover um ação contra o soberano: “se o soberano pleitear ou tomar alguma coisas em nome do seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude do seu poder é feito pela autoridade de cada súdito, e em consequência quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo” (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 188);

⁴⁵⁵ Segundo AGAMBEN, citando SCHMITT: “O paradoxo da soberania se enuncia: 'o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico'. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então 'ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição in toto possa ser suspensa' (Schmitt, 1922, p. 34). A especificação 'ao mesmo tempo' não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: 'a lei está fora dela mesma', ou então: 'eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei'. Vale a pena refletir sobre a topologia implícita no paradoxo, porque somente quando tiver sido compreendida a sua estrutura, tornar-se-á claro em que medida a soberania assinala o limite (no duplo sentido de fim e princípio) do ordenamento jurídico”. Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I, p. 23;

ele não possa ser iníquo, porque, no mundo da *praxis*, nunca haverá, entre os homens, poder capaz de se sobrepor ao seu. Portanto, o soberano não precisa obedecer lei alguma (não precisa ter medo), sendo seu direito pleno e total a tudo aquilo que a sua vontade ditar e, neste sentido, ele é o único que resguarda o direito de natureza a tudo^{456 457 458}, e não apenas a defesa de sua vida (como ocorre com os cidadãos/súditos) ou defesa da vida do Estado (pois, inclusive, pode optar por sua não continuidade, ao não declarar o herdeiro de seu poder, quando estes naturalmente não existirem⁴⁵⁹).

§309 E se os homens permanecem com o direito de fazer tudo aquilo que for necessário para a preservação da própria vida, uma vez criado o poder soberano, a questão passa do aspecto meramente jurídico para o físico-político do corpo do Estado. Deste modo, nos limitamos ao construir o Estado, nossa criatura, e, ao mesmo tempo, esta criatura se torna, em relação a nós, independente. E isto ocorre, justamente, porque tal criatura possui maior poder do que nós e, assim, pode impor a direção do movimento quando da composição de forças contrárias; no sistema hobbesiano o Estado pode destruir criaturas que Deus criou: eis o seu poder.

*

* *

⁴⁵⁶ Segundo AGAMBEN: “...em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir”- *Idem retro*. p. 113;

⁴⁵⁷ JANINE RIBEIRO expressa: “Hobbes insiste sempre em que, por duas razões, o soberano nunca é injusto com seus súditos: porque não renunciou ao seu direito de natureza, e portanto, desobrigado, não conhece lei a transgredir; e porque, autorizado pelos demais, os atos seus são deles (aí se funda a sua representação). Contudo, ao explicar de onde o soberano extrai o seu direito a punir, refere-se Hobbes apenas a primeira razão (XXVIII, p. 354) – como a indicar que a representação morre, quando o representante fere o representado”. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. p. 93;

⁴⁵⁸ A abordagem acerca do poder soberano absoluto, pode ser feita, de um modo menos satisfatório (do que, a nosso ver, o de AGAMBEN), quando nos voltamos para a questão da identidade, ou não, entre Estado e soberania; MARTNICH, citando SKINNER, expressa: “A explicação para a fusão da soberania e do Estado está relacionada a indecisão sobre autorização e alienação. Quando ele [Hobbes] quer que as ações do soberano sejam livres de criticismo dos cidadãos (autorização), então ele identifica soberania com Estado. Mas quando ele quer que os súditos obedçam o soberano (alienação), então ele separa a soberania do Estado (cf. Skinner 2002: 207-8)” (tradução livre). *Hobbes*. p. 228-229;

⁴⁵⁹ “...embora a natureza possa declarar quem são os seus filhos, e quem é o parente mais próximo, continua dependendo da sua própria vontade (conforme se disse no capítulo anterior) designar quem deverá ser o herdeiro. Assim, se ele não tiver herdeiro, não há mais soberania nem sujeição”. (*Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 189);

4.3. Liberdade do soberano pelo Estado (segundo Hobbes): julgamento e punição (com a morte e após a morte), tributos, guerra e educação para obediência (com religião) – (ou As vestes do rei educador e lobisomem⁴⁶⁰: da toga à farda, dentre outras)

§310 O soberano está permanentemente no estado de natureza e decide sobre a vida do Estado, enquanto alma⁴⁶¹ deste que expressa vontades conduzindo o corpo de irresistível poder - dentre os muitos⁴⁶² (porque ele resguarda sua liberdade a tudo) atos que este misto de fera e homem pode realizar, inclusive não cometendo qualquer injustiça (pois esta é algo das regras civis, a qual não

⁴⁶⁰ “Jhering foi o primeiro a confrontar, com estas palavras, a figura do homo sacer com o wargus, o homem-lobo, e com o friedlos, o 'sem paz' do antigo direito germânico. Ele punha assim a sacratio sobre pano de fundo da doutrina da Friedlosigkeit, elaborada por volta da metade do século XIX pelo germanista Wilda, segundo o qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (Fried) e sobre a correspondente exclusão da comunidade do malfeitor, que tornava-se por isto friedlos, sem paz, e, como tal, podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio. Até mesmo o bando medieval apresenta características análogas: o bandido podia ser morto...ou era até mesmo considerado já morto. Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (wargus, werwolf, lat. Garulphus, donde o francês loup garou, lobisomem):...as leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definem o bandido wulfesheud (literalmente: cabeça de lobo) e o assemelham a um lobisomem...Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo...é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a phýsis e o nómos, a exclusão e a inclusão: loup garou, lobisomem, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum. É somente sob essa luz que o mitologema hobbesiano do estado de natureza adquire seu sentido próprio...A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrável que tem no homo sacer o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade”.AGAMBEN. Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I. p. 112-113;

⁴⁶¹ Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 19. Se compararmos uma cidade a um homem, quem tem o poder supremo estará para a cidade como a alma humana está para o homem. p. 115;

⁴⁶² No Leviatã, os direitos do soberano são em número de doze: (i) o de não ter a forma de governo alterada; (ii) o de não poder perder o seu poder; (iii) o de, caso for assembléia, ter o direito de que a maioria faça sua voz; (iv) não poder ser acusado de injustiça; (v) não poder ser punido; (vi) ser juiz dos meios para se alcançar a paz e segurança, incluindo-se o julgamento sobre as doutrinas; (vii) ser o instituidor da lei, da justiça e da propriedade; (viii) ser autoridade judicial; (ix) fazer a guerra e a paz segundo seu juízo; (x) escolher ministros e juizes para lhe auxiliar; (xi) compensar e punir; (xii) distribuir honrarias (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição); No Do Cidadão, Hobbes expressa que aquele que detém o poder supremo na Cidade têm direito: (i) ao gládio da justiça (direito de punir); (ii) ao gládio da guerra; (iii) a judicatura (autoridade suprema para julgamento); (iv) o poder de legislar; (v) nomeação dos magistrados e altos funcionários; (vi) o exame das doutrinas; (vii) a nunca ser punido (pelos homens); (viii) ter a propriedade de tudo que tiver vontade (Do Cidadão. *Idem retro*);

está sujeito), destacamos os seguintes atos que lhes são exclusivos, sendo os três últimos intransferíveis: julgar e penalizar, tributar, utilizar a *militia* e doutrinar⁴⁶³.

§311 A pena surge em Hobbes em duplo aspecto: o soberano não pode ser punido e, ao mesmo tempo, o soberano possui o direito e o dever de punir; nesta lógica da exclusão, o primeiro (mas não mais importante) argumento hobbesiano que surge para a exclusão da punibilidade do soberano é o da circularidade da vontade: “...se aquele que tentar depor o seu soberano for morto, ou por ele castigado devido a esta tentativa, será o autor de seu próprio castigo, dado que por instituição é autor de tudo quanto o seu soberano fizer”⁴⁶⁴⁴⁶⁵; a este argumento é somado o argumento (de maior importância) acerca do soberano não fazer parte do pacto:

*“é evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com os seus súditos, porque teria ou que o celebrar com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles”*⁴⁶⁷.

⁴⁶³ A importância da *militia*, da tributação e da doutrinação verificamos nas seguintes passagens do *Leviatã*, por um raciocínio de Hobbes em que a determinação da importância se dá pela ausência, e por posterior comprovação com base em fatos – procedimento já adotado para determinar a importância do Estado: “...se transferir o comando da *militia* será em vão que conservará o poder judicial, pois as leis não poderão ser executadas. Se alienar o poder de recolher impostos, o comando da *militia* será em vão, e se regular à regulação das doutrinas os súditos serão levados à rebelião com medo a espíritos. Se examinarmos cada um dos referidos direitos veremos que conservar todos os outros menos ele não produzirá nenhum efeito para a preservação da paz e da justiça, que é o fim em vista do qual todas as repúblicas são instituídas”; “Se ao princípio não houvesse sido aceita, na maior parte da Inglaterra, a opinião segunda a qual esses poderes eram divididos entre o rei e os Lordes e a Câmara dos Comuns, o povo jamais haveria se dividido nem caído nesta guerra civil” (*Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 155);

⁴⁶⁴ *Leviatã*. *Idem retro*. p. 149 e a este argumento Hobbes soma ainda a noção de que ninguém pode causar dano a si próprio (*Leviatã*. *Idem retro*. p. 152);

⁴⁶⁵ Em consonância com a circularidade da vontade, Hobbes também apresenta uma teoria jurídica conhecida tecnicamente como confusão patrimonial, segundo a qual quando o credor e o devedor se encontram na mesma pessoa, as obrigações deste desaparecem (vide *Do Cidadão*. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 14. As leis da cidade não obrigam o governante. p. 110) – neste sentido, o soberano que faz a lei não pode por ela ser obrigado, já que dos mandamentos da lei pode se desobrigar;

⁴⁶⁶ O súdito é autor de seu castigo e de qualquer ato do soberano que ele pudesse condenar: “...aquele que detém o poder soberano não pode...ser punido pelos seus súditos...uma vez que todo súdito é autor dos atos do seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo”. *Leviatã*. *Idem retro*;

⁴⁶⁷ *Leviatã*. *Idem retro*. p. 150;

§312 E, além da clara perspectiva de que o soberano está acima da lei (quando nos atentamos para o aspecto jurídico-contratual da soberania⁴⁶⁸), vale lembrar (quando atentamos para o aspecto político) que apenas Deus possui poder suficiente para punir o soberano que detém o poder máximo relativamente aos homens; e, neste ponto, o problema da justiça (não em seu caráter técnico-hobbesiano de seguimento da lei, mas em um caráter amplo que inclui a equidade) relativamente ao soberano emerge novamente: “*É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem dano em sentido próprio*”⁴⁶⁹.

§313 Contudo, em uma situação específica (a de conflito direto entre cidadão/súdito e soberano⁴⁷⁰), sequer iniquidade o soberano pode cometer, havendo de se notar que a questão da justiça (em seu sentido amplo) e de sua relação com o soberano possui vários desdobramentos, não se resumindo ao fato, já demonstrado, de este estar fora do pacto, ou ao fato, ressaltado por Hobbes com o argumento da circularidade da vontade, de que nenhum súdito “*o pode acusar de injustiça*”⁴⁷¹; talvez, a maior intensidade do poder soberano possa ser verificada quando vislumbramos que o soberano é o juiz de si próprio, sendo a sua vontade, portanto, o que prevalece. Observe que ser juiz de si próprio, neste caso, não implica em desrespeito à equidade (enquanto imparcialidade nos julgamentos⁴⁷² em razão da consideração dos homens como iguais⁴⁷³) já que o soberano não é igual aos cidadãos, mas se afirma justamente por destes se excluir, sendo lobisomem. Ou seja, o julgamento feito pelo soberano de uma

⁴⁶⁸ Adicionalmente a ideia do soberano estar fora do estado civil, Hobbes também possui uma defesa lógica: “*o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que a república fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito à república, isto é, ao soberano representante, ou seja, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis. Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para castigá-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceiro para castigar o segundo, e assim sucessivamente, para confusão e dissolução da república*”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIX – Das coisas que Enfraquecem um República. p. 275;

⁴⁶⁹ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 152;

⁴⁷⁰ Note que a iniquidade que foi referida na nota anterior diz respeito a uma relação entre súditos/cidadãos no sentido, por exemplo, de se acusar o soberano de ter agido com parcialidade quando do julgamento de uma causa judicial entre súditos;

⁴⁷¹ Leviatã. *Idem retro*. p. 151;

⁴⁷² Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 133;

⁴⁷³ Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. IV – Que a Lei de Natureza é Lei Divina. 12. E também sobre a nona lei, da equidade. p. 81-82;

ação contra ele mesmo não significa quebra de lei natural porque esta serve para ser aplicada entre aqueles que são iguais (e a metade lobo do soberano, que habita o estado natural no qual a parcialidade – característica do homem – está aflorada, é o que faz ele de nós diferente); ademais, o cidadão/súdito não pode reivindicar também ser juiz da causa⁴⁷⁴, em razão do soberano o ser, pois isto implica em desobediência.

§314 Assim, ao mesmo tempo que se cria o grande Leviatã, também se cria o lobisomem; os homens que se tornam cidadãos/súditos continuam, para fins de poder, como homens, mas não o homem que se tornou soberano, ao qual a equidade – lei natural – sequer pode ser aplicada, enquanto imparcialidade entre iguais, quando há conflito entre cidadão/súdito e soberano, que são desiguais⁴⁷⁵. Em casos como este (uma situação totalmente diferente das controvérsias entre os súditos as quais o soberano deve resolver como terceiro imparcial⁴⁷⁶), Hobbes reduzirá a equidade, então, a mera vontade do soberano, afinal, “*se o soberano não for juiz, embora em causa própria, não pode haver juiz algum*”⁴⁷⁷:

“...embora haja muitas coisas que a cidade permite a seus cidadãos, e portanto eles possam eventualmente ir a júzo contra seu governante, uma tal ação não corre porém pelo direito civil, mas pela equidade natural. E nesse caso não se discute o direito do governante supremo, mas sua vontade, e por isso é que ele poderá ser juiz de si mesmo, como seja (uma vez bem entendida a equidade da causa) não pudesse pronunciar um julgamento injusto”⁴⁷⁸ (neste complicado trecho do Do Cidadão, o tradutor da versão em inglês nos remete, adicionalmente, para o texto em latim: “*supondo-se*

⁴⁷⁴ Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 134;

⁴⁷⁵ “A desigualdade dos súditos resulta de atos do poder soberano e portanto não tem mais lugar na presença do soberano, isto é, num Tribunal de Justiça, do que a desigualdade entre os reis e seus súditos, na presença do Rei dos Reis”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 291;

⁴⁷⁶ É nesta situação que reside a equidade do soberano – ou seja, relativamente ao modo de tratar os homens como iguais (quando isto não atente contra a paz);

⁴⁷⁷ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXII – Dos Sistemas Subordinados, Políticos e Privados. p. 197;

⁴⁷⁸ Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 15. Ninguém pode alegar ser proprietário de algo contra a vontade do governante supremo. p. 111;

*que, uma vez conhecida a equidade, ele não possa julgar iniquamente”)*⁴⁷⁹.

§315 Já o elemento do dever no ato de punir do soberano, o que faz com que a punição seja um poder-dever, está atrelado a finalidade para a qual o Estado foi constituído, manter a paz (pela correção e pelo exemplo⁴⁸⁰), o que implica, inclusive, em punir o que antes não havia sido estatuído como lei:

*“...é confiado ao soberano o direito...de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela”*⁴⁸¹;

§316 E o direito de punir do soberano está atrelado (i) a renúncia dos homens de fazer justiça pelas próprias mãos (*“Entende-se que alguém recebe o direito de castigar, quando todos contratam não socorrer aquele que há de ser punido”*⁴⁸²); (ii) ao fato do soberano resguardar seu direito de natureza (*“o direito de punir não foi dado ao soberano, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão pleno (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra o seu próximo”*⁴⁸³); (iii) e a transferência, dos homens para o soberano, do poder supremo, (iii.a) para punir: *“Pois quem tem o direito de punir à sua descrição tem direito a compelir todos os homens a fazerem todas as coisas que ele próprio quiser; e não se pode imaginar poder maior que este”*⁴⁸⁴ e (iii.b) para fazer a guerra, pois: *“que os*

⁴⁷⁹ Nota 17 da p. 111 do Do Cidadão, cuja referência não foi impressa na versão do texto utilizada, mas que consta na p. 374 do livro;

⁴⁸⁰ *“o objetivo da punição não é a vingança nem dar largas à cólera, mas sim a correção do ofensor, ou de outros através do exemplo, as mais severas punições devem ser infligidas aos crimes que são de maior perigo para a coisa pública”*. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 294;

⁴⁸¹ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 154;

⁴⁸² Do Cidadão. *Idem retro*. 5. Em que consiste o gládio da justiça. p. 104 – vide, também, 13. Que o poder que seus cidadãos lhe concedera, é absoluto, e qual medida de obediência eles lhe devem. p. 108;

⁴⁸³ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 263;

⁴⁸⁴ Do Cidadão. *Idem retro*. 6. O gládio da justiça pertence a quem possui o mando supremo. p. 104;

cidadãos individuais transferiram plenamente o seu direito de guerra e paz a algum homem ou conselho, e que este direito – ao qual podemos chamar o gládio da guerra – pertence ao mesmo homem ou conselho a quem pertence o gládio da justiça”⁴⁸⁵.

§317 Punição e fazer guerra (meios constitutivos para se ter o poder supremo, soberano) são poderes que devem permanecer juntos (“*pois ninguém tem direito a obrigar os cidadãos a tomar em armas, e a custear as despesas da guerra, se não tiver o direito de punir quem não lhe obedeça*”⁴⁸⁶) e revelam um elemento de conexão entre o plano de operacionalidade externo da soberania e seu plano interno: a obediência dos cidadãos/súditos torna o Estado forte para a sua luta pela sobrevivência no estado natural (internacional) em que Este vive, no qual a guerra com o Leviatã vizinho (assim como a guerra civil) é capaz de lhe provocar a morte violenta ^{487 488}.

§318 Mas antes de nos voltarmos para a questão da guerra exterior (com a sua necessidade de arrecadação de tributos) e a guerra interna (a qual para evitarmos precisamos nos sujeitar às leis e à educação do soberano), faz-se importante compreendermos um pouco da teoria hobbesiana acerca do julgamento, de modo que se possa analisar melhor tanto o julgamento do soberano para fazer a guerra (ou acordar a paz) quanto o seu julgamento, por exemplo, quando da penalização de um cidadão/súdito, já que, em relação ao plano interno de operacionalização da soberania, com vistas à pacificação social: “*está anexada à soberania a autoridade judicial, quer dizer, o direito de ouvir e*

⁴⁸⁵ Do Cidadão. *Idem retro*. 7. A ele também pertence o gládio da guerra. p. 105;

⁴⁸⁶ Do Cidadão. *Idem retro*. - não incluído nesta obrigação, como já mencionado, os homens de coragem feminina;

⁴⁸⁷ “*Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta em razão de guerra externa, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, desde a sua própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, por causa de discórdia interna*”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 189;

⁴⁸⁸ Relativamente a conexão entre os planos interno e externo da soberania, e a mútua determinação que entre eles há, sob uma perspectiva da filosofia hegeliana, vide meu Trabalho de Graduação Interdisciplinar intitulado “A Soberania Orgânica como resultado dos ditames da razão que opera com a lógica dialética”, 2005;

*julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis como naturais, ou com respeito aos fatos*⁴⁸⁹.

§319 Em Hobbes, o julgamento envolve a consideração de que os fins justificam os meios a serem utilizados, por isto, quem concede o fim, também, necessariamente, concede (todos e quaisquer) meios:

*“Dado que o soberano está encarregado dos fins, que são a paz e a defesa comuns, entende-se que ele possui o poder de usar aqueles meios que considerar mais adequados para o seu propósito”*⁴⁹⁰

491 .

§320 Ademais, a deliberação/ o juízo⁴⁹² do soberano (autoridade suprema e generalíssimo) opera enquanto cálculo das paixões/ opiniões que engendraram as ações para a proteção da vida do Estado conforme condições historicamente determinadas: se o Estado encontra-se em perigo de morte, devido a uma rebelião interna ou um inimigo externo, isto caracteriza-se como um estado de necessidade, no qual ao soberano é permitido tudo fazer, com os recursos que conseguir. Disto se segue que o soberano não apenas arrecadará dos súditos as riquezas que entender necessárias, mas, também, que ele determinará a morte e até a pena além da morte caso entenda que isto seja o melhor para evitar a desobediência dos cidadãos/súditos, haja ou não prévia lei civil a este respeito. Neste sentido, o meio (Estado) para o alcance/manutenção da finalidade (paz), torna-se um fim em si mesmo, na medida em que tudo o que o soberano faz é

⁴⁸⁹ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 154;

⁴⁹⁰ Leviatã. *Idem retro*.

⁴⁹¹ Segundo JANINE RIBEIRO: “Ao soberano não se pedem qualidades morais – que tantas vezes encobrem a incapacidade – mas eficácia...a rebelião constitui válvula de escape contra uma gestão ineficaz...e a ameaça de revolta é a válvula reguladora induzindo a uma administração eficiente”. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 115;

⁴⁹² “E tal como o último apetite na deliberação se chama vontade, assim também a última opinião na busca da verdade da verdade sobre o passado e o futuro se chama Juízo, ou sentença final e decisiva daquele que discursa. E tal como o conjunto da cadeia de apetites alternados, quanto ao problema do bem e do mal, se chama deliberação, assim também o conjunto da cadeia de opiniões alternadas, quanto ao problema da verdade e da falsidade, se chama Dúvida”. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VII – Dos Fins ou Resoluções do Discurso. p. 58;

com vistas a preservação da vida do Estado, antes mesmo que até a *salus populi*⁴⁹³; o princípio vida (seja artificial, seja natural) não admite limitação⁴⁹⁴.

§321 A pena de morte (e após a morte), bem como a tributação feita pelo soberano, devem ser, então, vistas sob esta perspectiva utilitária. A pena capital⁴⁹⁵ e o castigo após a morte⁴⁹⁶ possuem como finalidade a preservação da vida do corpo político, o que inclui a preservação do soberano (daí a magnitude dos crimes de alta traição, *laesae majestatis*⁴⁹⁷), observando-se que “*a especificação da punição depende apenas da autoridade do rei*”⁴⁹⁸, esteja a pena prevista ou não estatutariamente.

⁴⁹³ “*Salus populi, salvação, segurança ou bem-estar do povo. Um princípio romano repetido várias vezes pelos absolutistas de direito divino e, embora em menor grau, por Hobbes, é que 'o salus populi deve ser a suprema lei'. Isso significa que toda e qualquer lei existente, inclusive as que asseguram direitos aos indivíduos privados e ao próprio povo, pode e deve ser suspensa se assim o exigir, em circunstâncias decisivas, a salvação do mesmo povo; e o único juiz desta necessidade é o rei. Assim, em nome do povo como beneficiário da ação governamental (ou, para falar na linguagem aristotélica, como sua causa final), o povo perde qualquer direito a decidir, ele próprio, qual deve ser essa ação, papel esse que incumbe ao rei (que funciona como causa eficiente do político)*” - Nota do Revisor em Behemoth ou o Longo Parlamento, p. 157;

⁴⁹⁴ Por isto, “*a cidade conserva contra quem dissente seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra que ela tem contra um inimigo*”. Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 2. A fundação de uma cidade começa no direito de um grande número de pessoas que consentem. p. 102;

⁴⁹⁵ “*Pena capital é a morte, dada de modo simples ou com tortura....se quando da aplicação de uma punição resultar a morte, sem ser por intenção de quem a aplicou, a pena não deve ser considerada capital, mesmo que o dano resulte mortal devido a um acidente imprevisível, caso em que a morte não é infligida mas apressada*”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 266;

⁴⁹⁶ “*Dado que a preservação da sociedade civil depende da justiça, e que a justiça depende do poder de vida e de morte, assim como de outras recompensas e castigos menores, que competem aos detentores da soberania da república, é impossível uma república subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de dar recompensas maiores do que a vida, ou de aplicar castigos maiores do que a morte. Ora, sendo a vida eterna uma recompensa maior do que a vida presente, e sendo os tormentos eternos um castigo maior do que a morte natural, o significado que têm nas Sagradas Escrituras as expressões vida eterna e tormentos eternos é coisa que merece o exame de todos os que desejam (pela obediência à autoridade) evitar as calamidades da confusão e da guerra civil*”. Leviatã. Parte 3 – Da República Cristã. Cap. XXXVIII – Do Significado de Vida Eterna, Inferno, Salvação, Mundo Vindouro e Redenção nas Escrituras. p. 375;

⁴⁹⁷ HÜNING expressa: “*O crime contra o soberano, que consiste na revogação geral da obediência por parte do súdito, é para Hobbes o epítome da injustiça, pelo que o indivíduo não é apenas culpado de uma simples transgressão contra uma ou muitas leis, mas de sua colocação completa do sistema positivo por quebra do 'pactum generale obedientiae', e então explicitando as várias condições da sociedade civil. Em outras palavras, ele atenta contra a 'lei fundamental' a partir da qual a sociedade civil é derivada. Tal crime contra o Estado não pode ser julgado de acordo com a lei positiva, mas precisa ser julgado e punido de acordo com a lei natural...Aqueles que cometerem um crime contra o Estado devem então ser tratados como 'hostis ao Estado' ('ciuitatis hostes'), e punidos de acordo com a lei da guerra ('non iure Imperij sed iure belli')*” (tradução livre). Hobbes on the Right to Punish in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 221-222;

⁴⁹⁸ Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Das Penas. p. 165;

§322 Relativamente à tributação⁴⁹⁹, segundo Hobbes, esta precisa ser feita de modo que o Leviatã sempre permaneça nutrido, basicamente, devido a imprevisibilidade dos acontecimentos a que naturalmente está exposto⁵⁰⁰, ou seja, a possibilidade de guerra externa e interna são motivos suficientes para permitir a tributação que o soberano entender como necessária para a manutenção da paz e integridade do corpo político; neste sentido, expressa o filósofo acerca da guerra no âmbito internacional:

“As repúblicas não podem suportar uma dieta, pois não sendo as suas despesas limitadas pelo seu próprio apetite, e sim por acidentes externos e pelos apetites dos seus vizinhos, a riqueza pública não pode ser limitada por outros limites senão os que forem exigidos por cada ocasião”^{501 502};

§323 E, no que diz respeito ao *modus operandi* de um Estado debilitado por ausência de riqueza que busca se conservar, que:

“o poder soberano, que prevê as necessidades e perigos da república (encontrando obstruída pela teimosia do povo a passagem do dinheiro para o tesouro público), quando se devia ampliar para enfrentar e evitar tais perigos no seu início, contrai-se tanto quanto possível, e, quando já não o pode fazer mais, luta com o povo por meio dos estratagemas da lei a fim de obter pequenas somas que, não sendo suficientes, o levam afinal a se decidir a abrir violentamente o caminho para o fornecimento necessário, ou então perecerá. E, sendo muitas vezes forçada a estes extremos, reduz por fim o povo à atitude devida, caso contrário a república necessariamente perecerá”⁵⁰³.

⁴⁹⁹ “os impostos que são cobrados ao povo pelo soberano nada mais são do que os soldos devidos àqueles que seguram a espada pública para defender os particulares no exercício de suas várias atividades e profissões”. *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXX. Do Cargo do Soberano Representante. p. 292;

⁵⁰⁰ E, podemos dizer também, que o Estado quer estar bem nutrido em razão da Economia que prevalecia na época de Hobbes; segundo JANINE RIBEIRO as despesas do Estado: “*não se distinguem em ordinárias e extraordinárias: são, todas, investimento: nutrição para que cresça e, assim, dê bem-estar aos súditos. Mercantilista, Hobbes quer o crescimento constante do Estado, e deste deduz sua concepção da taxaço...*”. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*, p. 130;

⁵⁰¹ *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV – Da Nutrição e Procriação de um República. p. 213;

⁵⁰² No *Diálogos entre um Filósofo e um Jurista*, Hobbes também defende a ideia de que não pode haver limites para tributação (vide *Do Poder Soberano*. p. 50-53);

⁵⁰³ *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXIX – Das coisas que Enfraquecem uma República. p. 280;

observando-se que, ordinariamente, a política tributária hobbesiana opta por taxar mais aquilo que o súdito/cidadão consome, do que os seus bens^{504 505}.

§324 A ausência de limites ao poder de tributar, com vistas a trazer o máximo de poder econômico ao Leviatã (o que se verifica pela força de seu corpo)⁵⁰⁶, leva-nos diretamente à questão da guerra; afinal, a *militia* depende da riqueza, apesar de em relação a esta se revelar como finalidade, já que o Leviatã deve se preparar para a guerra com o vizinho, assim como se deve preparar para evitar ou extinguir a guerra intestina. Trataremos primeiro da guerra externa e, após, da guerra interna, a qual nos remeterá à questão da educação para obediência (com religião).

§325 A guerra externa na filosofia hobbesiana é algo inevitável, e perpétuo, pois que os Estados são como os homens em estado de natureza:

“não é a liberdade dos indivíduos, mas a da república, que é idêntica a que teria todo homem, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de república. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. Porque, tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja

⁵⁰⁴ Como todos os homens são iguais no que concerne à proteção do Estado (pois que a vida é cara para todos e todos fazem parte do pacto) e como todos recebem igualmente esta proteção (segundo Hobbes), taxar (como pagamento pela proteção) quem tem mais (porque trabalhou, poupou e acumulou mais) acaba sendo tratamento desproporcional (e, conseqüentemente, iníquo); a única maneira de tratar todos igualmente na tributação, segundo o filósofo, é, então, tributar o consumo, e não a renda, porque daí o perdulário passa a economizar, e o que economiza, passa a estar mais incentivado a pagar o tributo, reflexos que podem ser vistos como positivos para o aumento da arrecadação (vide *Leviatã*. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 292);

⁵⁰⁵ Duas posições há quanto a questão da tributação do consumo em Hobbes: de um lado, JANINE RIBEIRO expressa que “*Taxando os gastos, e não os ganhos ou a riqueza, esse tributo incentiva a poupança, enquanto onera das despesas públicas os poucos industriais e gastadores: 'Esse é o conceito de taxaço adequado a um estágio primitivo do capitalismo', diz Macpherson, 'quando encorajar o trabalho e a frugalidade são objetivos primárias da política governamental' ('Introduction' ao Leviathan, p. 50)*” (*Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. p. 132); de outro lado, THOMAS NAGEL e MURPHY expressam que: “*Embora muitos tenham aceito a atribuição de Kaldor, essa passagem [a do Leviatã, retro referida na citação] não dá apoio à ideia do fundo comum nem a nenhuma outra noção de merecimento que justifique o consumo como base tributária. Na última frase citada, Hobbes parece dar a entender que a tributação da renda encoraja o desperdício e não a economia; esse é o argumento puramente instrumental em favor da tributação do consumo. O restante da citação precisa ser lido em seu contexto. Imediatamente antes dessa passagem, Hobbes proclama o princípio do benefício para a justiça tributária. Por isso, a leitura mais plausível da sua defesa da tributação do consumo é como uma afirmação de que o consumo é uma medida melhor do benefício que a pessoa recebe pela proteção que o Estado lhe dá*” (*O mito da propriedade: os impostos e a justiça*. p. 149);

⁵⁰⁶ Este ponto facilita compreendermos que a soberania é constituída tanto por um aspecto jurídico quanto por um aspecto de poder econômico;

herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados e repúblicas independentes umas das outras, cada república (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembléia que os representa considerar) mais favorável a seu benefício...vivem numa condição de guerra perpétua”⁵⁰⁷.

§326 Note que, quando Hobbes toma o cenário internacional como um cenário de estado natural, ele está colocando em foco o caráter absoluto da soberania de um Estado relativamente a outro Estado (incluindo-se uma negação das pretensões universais do Império Romano e da Igreja⁵⁰⁸), ou seja, o caráter pelo qual não há poder maior ao da soberania de um ente estatal que faça com que este esteja em sujeição.

§327 Diante da inevitabilidade da guerra internacional, ter poder para não ser impedido em seus movimentos por outros Estados (um Estado se posiciona livremente perante seus pares na medida em que seu poder supera o de seus contendores) passa a ser algo que deve ser buscado sempre, lembrando que o poder de um Estado advém de sua boa nutrição: assim como um homem bem nutrido é capaz de se defender melhor de eventuais ataques que sofra, por exemplo, de bandidos, um Leviatã bem nutrido (o que no mercantilismo significa acúmulo de capital) é um Estado capaz de se defender melhor do ataque de

⁵⁰⁷ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 183;

⁵⁰⁸ “...três anos antes da publicação do Leviatã, 1651, a assinatura do Tratado de Westphalia, famoso tratado de paz, trouxe fim para mais de um século de guerras religiosas que foram engendradas pela Reforma Protestante. O Tratado oficialmente colocou um fim na Guerra dos Trinta Anos, mas, mais do que isto, ele ratificou duas características decisivas que seriam tratadas poderosamente por Hobbes. Primeiro, o Tratado declara que o Estado soberano individual tornar-se-ia doravante o nível mais alto de autoridade; pode-se dizer, colocando fim, de uma vez por todas, à universalidade reclamada pelo Império Romano. Cada Estado deveria ser soberano e ter sua própria autoridade. Segundo, que o soberano de cada Estado teria o direito de determinar a sua religião, também colocando um fim aos créditos de uma igreja universal. Isto é o que o Tratado de Westphalia colocou em prática e, dentre outras coisas, o que Hobbes tentou expressar em teoria em seu livro” (tradução livre) – SMITH, Steven B. The Sovereign State: Hobbes' Leviathan. Video-class of Yale Open Courses. 5:30 – 7:30min.

outros Estados (e os atacar, quando assim o soberano entender necessário⁵⁰⁹)⁵¹⁰; afinal, uma das finalidades do Estado é a proteção dos cidadãos/súditos perante os inevitáveis inimigos externos.

§328 A compreensão de que a musculatura do Leviatã reflete a sua força perante outros Leviatãs, evitando a fragilidade de um Estado perante seus pares no cenário internacional (no qual a liberdade enquanto poder é o que desenha a geografia política já que não é possível um soberano ordenador que crie impedimentos para a eclosão de conflitos) passa a ser mais interessante quando atentamos para além da questão da tributação: um Leviatã poderoso é aquele que não tem seu tecido social dilacerado pela guerra civil⁵¹¹, o que implica em manutenção da obediência dos cidadãos/súditos.

§329 Quanto às guerras civis (inglesas), assim o filósofo escreveu, em forma de diálogo, nas duas falas iniciais do Diálogo I, de Behemoth:

“A. Se no tempo, como no espaço, houvesse graus de alto e baixo, acredito firmemente que o mais alto dos tempos seria o que transcorreu entre os anos de 1640 e 1660. Pois quem do topo, como da montanha do Diabo, olhasse o mundo e observasse as ações dos homens, sobretudo na Inglaterra, descortinaria um panorama de todas as espécies de injustiça e de loucura que o mundo pôde proporcionar, e de como foram geradas pela hipocrisia e presunção – aquela, dobrada iniquidade, esta dupla loucura. B. Ficaria feliz em contemplar este panorama. A vós, que viveste naquele tempo e alcançaste a idade em que os homens costumam melhor divisar o bem e o mal, rogo levar-me até essa montanha (pois que naquela época eu não podia enxergar tão

⁵⁰⁹ “...está anexado à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e repúblicas. Quer dizer, o de decidir quando a guerra corresponde ao bem comum e qual a quantidade de forças que devem ser reunidas, armadas e pagas para esse fim, e de arrecadar dinheiro entre os súditos, a fim de pagar as suas despesas...seja quem for o escolhido para general de um exército, aquele que possui o poder soberano é sempre o generalíssimo”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 154;

⁵¹⁰ “...o rei declara, sozinho, a guerra e a paz: está na defesa contra o estrangeiro a essência da soberania. Ora, o rei determina as relações externas sem o Parlamento; e, como quem possui direito ao fim (a guerra) deve ter os meios (os impostos), ele pode taxar na medida das suas necessidades” - JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 137;

⁵¹¹ Antes dissemos que a punição é necessária para levar o cidadão/súdito a entrar em um exército e fazer a guerra, sendo isto uma conexão entre a operacionalidade do plano interno e externo da soberania; a esta perspectiva, temos que adicionar, então, também como elementos de conexão, a tributação e a integridade do tecido social do Estado;

bem) através da relação das ações que então vistes, de suas causas, pretensões, justiça, ordem, artifício e resultado”⁵¹².

§330 A “*montanha do diabo*” diz respeito à passagem bíblica intitulada “*Tentação de Jesus*”, que se encontra em Lucas, livro que trata, respectivamente, do nascimento e vida privada de Jesus, de sua vida pública e de sua morte e ressurreição. A passagem em questão, a seguir transcrita, refere-se à vida pública de Jesus:

“Jesus, pois, cheio do Espírito Santo, partiu do Jordão, e foi conduzido pelo Espírito ao deserto, (onde esteve) quarenta dias, e era tentado pelo demônio. Não comeu nada nestes dias; passados eles, teve fome. Disse-lhe então o demônio: Se és filho de Deus, dize a esta pedra que se converta em pão. Jesus respondeu-lhe: está escrito: 'O homem não vive só de pão'. O demônio conduziu-o a um alto monte, mostrou-lhe, num momento, todos os reinos da terra e disse-lhe: Dar-te-ei o poder de tudo isto e a glória destes (reinos), porque eles foram-me dados e eu dou-os a quem me parece. Portanto, se tu me adorares, todos eles serão teus. Jesus, respondendo, disse-lhe: Está escrito: Adorarás o Senhor teu Deus, e a ele só servirás. Levou-o também a Jerusalém, pô-lo sobre o pináculo do templo e disse-lhe: Se és filho de Deus, lança-te daqui abaixo, porque está escrito que 'Deus mandou aos seus anjos que te guardem, e que te sustentem em suas mãos, para não magoares o teu pé em nenhuma pedra'. Jesus, respondendo, disse-lhe: (Também) foi dito: 'Não tentarás o Senhor teu Deus'. Terminada toda a tentação, retirou-se dele o demônio até outra ocasião“⁵¹³.

§331 O que deve ser destacado enquanto ponto de contato entre a passagem hobbesiana e a passagem bíblica diz respeito não só à maturidade necessária para se distinguir entre o bem e o mal, a qual é apoiada, no caso da Bíblia, pelo argumento de autoridade das Escrituras e, no caso de Behemoth, é apoiada sobre a experiência e visão mecânica relacional de causa e efeito, mas, o ponto de contato entre a passagem hobbesiana e a passagem bíblica diz respeito,

⁵¹² Behemoth – ou o longo Parlamento. Diálogo I. p. 31;

⁵¹³ Bíblia. Lucas 4: 5, 6 – Tentação de Jesus;

também, à questão da desobediência, a qual, no caso da Bíblia, é trabalhada por meio da fidelidade de Jesus à Deus, e, no caso de Behemoth, é trabalhada pela infidelidade dos súditos, hipócritas e presunçosos, para com o poder estabelecido.

§332 Este segundo ponto de contato, caso reduzamos a passagem bíblica e a passagem de Behemoth, respectivamente, à idéia de fidelidade e infidelidade, acaba por ser o ponto fundante da guerra civil, uma situação experienciada por Hobbes na qual a vontade mútua dos indivíduos, de se ferirem, explicita-se de modo intenso e, conseqüentemente, explicita-se como a fonte do medo generalizado de uma morte iminente e violenta; por isto, é necessário uma educação para obediência (o que fica claro não apenas quando atentamos para as causas da guerra civil, como, também, quando atentamos para o funcionamento ordinário do Estado, já que o direito de punir do soberano, em razão da desobediência do cidadão/súdito à lei civil, está assentado na ideia de que a pena possui um caráter educativo, tanto para quem sofre a pena quanto para aqueles que não cometeram crime algum^{514 515}).

§333 Como um dos meios para se alcançar a paz, é preciso, então, que o soberano seja juiz de quais doutrinas são melhores para serem ensinadas aos cidadãos/súditos com vistas à obediência destes, e quais não devem ser ensinadas; a expressão da opinião (que não implica em restrição ao pensamento, pois que a este não se pode impor impedimentos), seja exercida oralmente, seja exercida por meio dos livros, deve ser controlada; o discurso último e o magistério último cabem ao soberano, não havendo liberdade de expressão por parte do súdito/cidadãos – a voz de qualquer um que esteja sob o domínio do soberano, se contrária for ao rei, deve ser silenciada; afinal, “as ações dos

⁵¹⁴ “...o objetivo da punição não é a vingança nem dar largas à cólera, mas sim a correção do ofensor, ou de outros através do exemplo”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 294;

⁵¹⁵ “...todo dano infligido sem intenção ou possibilidade de predispor o delinquente, ou outros homens, pelo exemplo, à obediência e às leis, não é punição, mas ato de hostilidade, porque sem tal fim nenhum dano merece receber esse nome”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 264;

homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens”^{516 517 518}.

§334 Neste ponto, emerge, então, as seguintes questões: Se o soberano é quem decide (como se Estado fosse) qual é a doutrina que deve ser ensinada, como é possível, sendo ele um homem (ou, sendo homens aqueles para os quais o julgamento das doutrinas tenha sido transferido), que nunca tome o falso pelo verdadeiro?; e, desta pergunta, surge esta outra: O Leviatã pode mentir?

§335 Para Hobbes, a lei de natureza, que dita a procura pela paz e, em suas derivações, a obediência ao soberano, ao ser tomada como verdadeira, pois que ditame racional a todos apreensível, faz com que as palavras do soberano, e as doutrinas que ele considerar como corretas, sejam também identificadas, *a priori*, com a verdade – mesmo que o soberano educador venha a descobrir, posteriormente, que estava errado; e se a paz identifica-se com a verdade, quando esta vêm à tona, deixa de ser possível que a tal verdade (agora desvelada) seja causa de guerra. Ou seja, a obediência é a primeira das verdades relativamente a verdade das opiniões entre os cidadãos/súditos quando a questão for passível de colocar em risco a paz entre os homens. Nas palavras de Hobbes:

“...embora em matéria de doutrina não se deva olhar para nada senão para a verdade, nada se opõe à sua regulação em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei de natureza. É certo que, numa república em que, devido à negligência ou incapacidade dos governantes e dos mestres, venham a ser geralmente aceitas falsas doutrinas, as verdades contrárias podem ser geralmente

⁵¹⁶ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 152-153;

⁵¹⁷ Segundo HÜNING: “Hobbes não considera liberdade de expressão de opinião como um direito. O Estado é cobrado com a tarefa constante de moldar as ideologias dos cidadãos...porque as opiniões destes podem diferir da vontade do soberano” (tradução livre). Hobbes on the Right to Punish in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 219;

⁵¹⁸ “para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade (isto é, às ordens do homem ou conselho a quem está cometido o poder supremo), ou que seja legal eles resistirem, ou ainda que será menos castigado o desobediente do que o obediente”. Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 11. E também o exame das doutrinas. p. 107;

*ofensivas. Mas mesmo a mais brusca e repentina irrupção de uma nova verdade nunca vem quebrantar a paz*⁵¹⁹.

§336 Mas o Leviatã não deve mentir, caso a verdade não seja prejudicial para a paz; ao contrário, ele precisa esclarecer a verdade acerca das leis de natureza (apontando os ditames da razão), principalmente, no que concerne aos direitos essenciais do soberano, os quais farão com que os súditos/cidadãos mantenham-se sujeitos⁵²⁰; para tanto, o soberano precisa educar no sentido de que os súditos/cidadãos: (i) não venham a gostar da mudança de governo⁵²¹; (ii) não façam adesão (contra o soberano) a pessoas populares⁵²²; (iii) não disputem pelo poder soberano nem falem mal dele⁵²³; (iv) sejam sempre lembrados de seus deveres⁵²⁴; (v) honrem seus pais⁵²⁵; (vi) esforcem-se por evitar praticar dano, aprendendo o que é justiça⁵²⁶; (vii) considerando a justiça amplamente, o que significa alargar o seu conceito que se volta apenas sobre o ato até o âmbito dos desígnios e intenções:

“Finalmente, deve-lhe ser ensinado que não apenas os fatos injustos, mas também os desígnios e intenções de os praticar (embora

⁵¹⁹ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 153;

⁵²⁰ Note que, para *Hobbes*, “o cativo do nosso entendimento não deve ser interpretado como uma submissão da faculdade intelectual à opinião de outrem, e sim à vontade de obedecer, quando a obediência é devida”. Leviatã. Parte 3 – Da República Cristã. Cap. XXXII – Dos Princípios da Política Cristã. p. 314;

⁵²¹ “pois a prosperidade de um povo governado por uma assembleia aristocrática ou democrática não vem nem da aristocracia nem da democracia, mas da obediência e concórdia dos súditos”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 286;

⁵²² Leviatã. *Idem retro*. p. 287;

⁵²³ Leviatã. *Idem retro*;

⁵²⁴ “...é necessário que sejam determinadas ocasiões em que se possa reunir (depois das orações e das ações de graças a Deus, o Soberano dos Soberanos) para ouvir seus deveres, para que as leis positivas, principalmente as que se referem a todos, sejam lidas e expostas e para que se recordem da autoridade que as tornou leis. Com essa finalidade tenham os judeus a cada sete dias um Sabá, em que a lei era lida e exposta”. Leviatã. *Idem retro*;

⁵²⁵ “...o pai de todo homem era também o seu senhor supremo, com poder de vida e de morte sobre eles...Pois não era necessário à instituição do soberano renunciar a tal direito, nem haveria nenhuma razão para que alguém desejasse ter filhos, ou ter o encargo de os alimentar e instruir, se mais tarde não devesse receber deles benefícios diferentes daqueles que recebem dos outros homens”. Leviatã. *Idem retro*. p. 288;

⁵²⁶ “...todo soberano deve fazer que a justiça seja ensinada, o que (consistindo esta em não tirar a nenhum homem aquilo que é dele) equivale a dizer que deve fazer os homens serem ensinados a não despojar, por violência ou fraude, os seus vizinhos de nada que seja deles pela autoridade do soberano. Entre as coisas tidas em propriedade, aquelas que são mais cara ao homem são a sua própria vida e membros, e no grau seguinte (na maior parte dos homens) as que se referem à afeição conjugal, e depois delas as riquezas e os meios de vida”. Leviatã. *Idem retro*. p. 288-289;

acidentalmente impedidos) constituem injustiça, a qual consiste tanto na depravação da vontade como na irregularidade do ato. E esta é a intenção do décimo mandamento, e a súpula da segunda tábua, a qual toda ela se reduz a este mandamento de caridade mútua, Amarás a teu próximo como a ti mesmo, assim como a súpula da primeira tábua se reduz ao amor de Deus, que então tinham recebido havia pouco tempo como seu rei”⁵²⁷.

§337 A educação para a obediência em Hobbes exige, então, o controle dos meios adequados para ministrá-la, ou seja, (i) o controle das Universidades, pois como os homens adquirem noções acerca de seus deveres dos teólogos no púlpito e de falsos eruditos, e como estes adquirem suas noções “*das universidades e das escolas de direito, ou de livros que foram publicados por homens eminentes nessa escolas e universidades...É...manifesto que a instrução do povo depende totalmente de um adequado ensino da juventude nas universidades*”⁵²⁸; (ii) o controle da religião⁵²⁹, observando-se que, quanto as palavras proféticas de Deus (as Escrituras)⁵³⁰, não devemos tentar compreendê-las (pois Elas estão além da razão, apesar de com esta não entrarem em conflito)⁵³¹, mas, tão somente, obedecê-las⁵³², com base na autoridade de quem as

⁵²⁷ *Leviatã*. *Idem retro*. p. 289;

⁵²⁸ *Leviatã*. *Idem retro*. p. 290 – Hobbes expressa que alguns podem questionar: “...será que desejais ensinar as Universidade?”, ao que o filósofo responde: “...não me compete nem é necessário dizer sim nem não, pois qualquer homem que veja o que estou fazendo pode facilmente perceber aquilo que penso”. *Leviatã*. *Idem retro*;

⁵²⁹ Segundo MARTINICH, “A interpretação dominante da visão de Hobbes sobre religião é que ele é um ateu. Outra interpretação, a qual muitos aderem, é que ele é um deísta. Alguns interpretes 'ateus' e 'deístas' pensam que ele está tentando minar, atacar, a religião, especificamente a religião cristã...outros intérpretes 'ateus' e 'deístas' pensam que ele está tentando domesticar a religião, a fim de ter certeza que ela serve aos interesses do governo civil...Uma terceira via sustenta que ele é um teísta genuíno...” (tradução livre). *Hobbes*. P 176.

⁵³⁰ “Não obstante, não convém renunciar aos sentidos e à experiência, nem àquilo que é a palavra indubitável de Deus, a nossa razão natural”. *Leviatã*. Parte 3. Cap. XXXII – Dos Princípios da Política Cristã. p. 313;

⁵³¹ *Leviatã*. *Idem retro*. p. 314;

⁵³² “É uma questão muito disputada entre as diversas seitas da religião cristã de onde as Escrituras tiram a sua autoridade. Questão que às vezes é formulada em outros termos: Como sabemos que elas são a palavra de Deus? ou Porque acreditamos que elas o são? A dificuldade de se resolver essa questão vem sobretudo da impropriedade das palavras em que a própria questão está formulada...A formulação correta da questão é por que autoridade elas são tornadas lei”. *Leviatã*. Parte 3 – Da República. Cap. XXXII – Dos Princípios da Política Cristã. p. 328;

tornou lei no território do Estado⁵³³, de modo que as controvérsias que levam à guerra não se instaure entre os homens; segundo Hobbes, é necessário,

“para um completo conhecimento do dever civil, saber o que são essas leis de Deus. Pois sem isso um homem não sabe, quando algo lhe é ordenado pelo poder civil, se isso é contrário à lei de Deus ou não; e assim, ou por uma excessiva obediência civil ofende a Divina Majestade, ou com receio de ofender a Deus transgride os mandamentos da república”.

§338 Ao racionalizar o poder e a liberdade pela nova ciência da física, Hobbes torna necessário um poder absoluto, relativamente aos homens, para se conquistar a paz; e, mais do que isto, a partir da separação entre Metafísica e Política, abandonando a concepção de que o poder soberano deriva de Deus^{534 535}, Hobbes visualiza tal poder absoluto como que devendo ser dos reis (dentre outros

⁵³³ “Não é o clero que converte os seus cânones em lei, mas sim o rei, que o faz por meio do Grande Selo da Inglaterra; e é o rei que concede ao clero o poder de ensinar e pregar as suas doutrinas, uma vez que o autorizou publicamente a ensinar e pregar a doutrina de Cristo e dos apóstolos segundo as Escrituras, nas quais ela está claramente expressa”. Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Das Penas. p. 161;

⁵³⁴ “Mas o mais profundo significado do seu conceito do Leviatã consiste na concretude do Deus mortal e terreno que é totalmente sincronizado com a ação política do homem, que, repetidas vezes, deve trazê-lo para fora do caos de uma condição natural. Desta forma Hobbes levou sua luta historicamente oportuna contra a teologia política em todas as suas formas. O Leviatã é o grande símbolo desta batalha” - (tradução livre). SCHMITT, Carl. The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. p. 11;

⁵³⁵ VILLAS BÔAS, ao comparar, acerca do processo de secularização, as posições contrárias de ARENDT e de SCHMITT, advoga a favor da posição deste, esclarecendo, quanto ao pensamento de SCHMITT, que: “Ao analisar o conceito de soberania, no livro *Teologia Política*, proclama o autor que todos os relevantes conceitos jurídicos e políticos do Estado Moderno são conceitos teológicos secularizados, não apenas em virtude de seu desenvolvimento histórico, mas também em razão de sua estrutura sistêmica. Prossegue salientando que tal reconhecimento é necessário para que se proceda a uma investigação sociológica de tais conceitos. Note-se que o autor concebe a secularização como processo de transferência conceitual do espiritual para o temporal, cujo zênite seria a evolução da teoria da soberania do Estado absolutista ao Estado democrático. O Deus todo-poderoso convertido em legislador onipotente e a exceção na jurisprudência, entendida como Ciência do Direito, como elemento análogo ao milagre na Teologia, seriam exemplos emblemáticos da translação conceitual entre o espiritual e o temporal: precisamente, da transferência de conceitos da Teologia para teoria moderna do Estado (SCHMITT, 1988, p. 36). Diferentemente da interpretação de Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Hans Blumenberg – contrária à idéia de secularização que guarda em si a continuidade de alguns princípios teológicos –, a análise de Carl Schmitt – enredada na esteira das interpretações continuístas, como, entre outras, a de Reinhart Koselleck, Karl Löwith, Javier Hervada, Ernst H. Kantorowicz e Robert Bellah – aponta para a necessidade de repensar o conceito de secularização, não à luz do divórcio entre o sagrado e o profano que ofuscaria a inteligibilidade de alguns modernos conceitos ocidentais, mas por meio do intercâmbio entre ambas as esferas, pois os princípios teológicos continuam operando na formação de categorias epistemológicas de natureza política, histórica, filosófica e jurídica”; explicitando, ademais, que “Conforme Hobbes, a ‘insignificante distinção entre temporal e espiritual’ (Hobbes, 1983, p. 196) tem de ser proscrita, pois ‘quando estes dois poderes se opõem um ao outro, o Estado só pode estar em grande perigo de guerra civil ou de dissolução (ibidem)’” - Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes;

motivos, pelo fato de serem os representantes do Deus Mortal, o Estado, que foi criado pelos homens) – o soberano é o filho dos homens que se torna pai destes. Este deslocamento do poder (cujo início do movimento reside na utilização, pelo filósofo, das premissas da física galileiana, e que o levarão a afirmar a coexistência da liberdade com a necessidade), é algo um tanto complicado⁵³⁶ (perigoso⁵³⁷) de se fazer no século XVII, marcado pela acentuação das diferenças entre o Cristianismo e a nova ciência, pela Guerra dos Trinta Anos⁵³⁸ e a Guerra Civil Inglesa, a qual, conforme explana Hobbes, foi engendrada em torno de questões religiosas.

§339 No sistema mecânico-materialista de Hobbes, em que até a imaginação (sensação em declínio) não escapa do determinismo, a função da religião não está ligada à emergência da cooperação entre os homens, mas a sua manutenção; função que logo se revela na dedicatória do *Leviatã*, em seu título completo⁵³⁹, e, até mesmo, na utilização das imagens no frontispício desta obra.

⁵³⁶ Leibniz explicita bem o modo como o pensador erige seu sistema em perspectiva com a prudência que o contexto da época exige daqueles que se arriscam a falar sobre religião: “*Parece que o Sr. Hobbes não quis se explicar o bastante, por medo de escandalizar as pessoas; no que ele é louvável. É também por isso, como ele próprio diz, que tinha desejado que não se publicasse o que tinha se passado em Paris entre ele e o bispo. Acrescenta que não é bom dizer que uma ação que Deus não quer acontece; pois é dizer, com efeito, que Deus carece de poder. Mas acrescenta também que tampouco é bom dizer o contrário, e lhe atribuir o querer mal; porque isto não é honrável, e parece acusá-lo de pouca bondade. Acredita, então, que nestas matérias a verdade não é boa de se dizer; e teria razão se a verdade estivesse nas opiniões paradoxais que ele sustenta; pois parece, de fato, que conforme a opinião deste autor, Deus não tem bondade; ou ainda que aquilo que ele chama de Deus não é nada senão a natureza cega de um amontado de coisas materiais, que age segundo leis matemáticas, conforme uma necessidade absoluta, como fazem os átomos no sistema de Epicuro*”. Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso;

⁵³⁷ TUCK, ao explicar sobre a questão da necessidade da unidade do poder, cita a seguinte visão de Hobbes sobre o processo de Galileu: “*Como exemplo do que sucederia se as Igrejas (no caso, a Igreja de Roma) obtivessem poder sobre as pessoas, Hobbes referia-se ao mais perturbador incidente moderno, o julgamento de Galileu: 'Nossas próprias Navegações tornam manifesto, e todos os homens versados em Ciências Humanas agora reconhecem, que há Antípodas. E todos os dias se torna cada vez mais visível que os Anos, e os Deias, são determinados pelos Movimentos da Terra. Ainda assim, homens que em seus Escritos supõem essa Doutrina como uma ocasião para apresentar suas razões pró e contra têm sido por causa dela punidos pela Autoridade Eclesiástica. Mas que razão há para isso? (cap. 46, p. 703)*”. Hobbes. p. 111;

⁵³⁸ O preâmbulo do Tratado de Westphalia, de 24 de outubro de 1648, que colocou um fim a Guerra dos Trinta Anos é esclarecedor quanto a tensão na Europa da época de Hobbes: “*Em nome da Santíssima e Individual Trindade: "Seja conhecido de todos, e a cada um a quem possa interessar, ou a quem de qualquer forma que esteja envolvido, que durante muitos anos, discórdias e divisões (guerras) civis vem surgindo no Império Romano, a tal ponto que não só toda a Alemanha, mas também os Reinos vizinhos, e a França em particular, têm sido envolvidos nos distúrbios de uma guerra longa e cruel"*;

⁵³⁹ Segundo JANINE RIBERIO: “*A guerra de todos não é uma simples hipótese a servir de contraponto –ou âlibi– à paz instaurada pelo poder soberano. Ela é produzida, antes de mais nada, pela desmedida da palavra que finge deter as chaves de acesso à vida eterna. Se o poder do governante é forte, ele é, porém, um poder apenas laico, somente racional, se não for além do temporal e não controlar, também,*

Na dedicatória, Hobbes expressa que possui uma finalidade diferente no uso das Escrituras e que estas são textos utilizados enquanto instrumento para causar a guerra e minar o poder racionalmente instituído. Nas palavras do filósofo dedicadas ao Sr. Francis Godolphin:

“O que talvez possa ser tomado como grande ofensa são certos textos das Sagradas Escrituras, por mim usados com uma finalidade diferente da que geralmente por outros é visada. Mas fi-lo com a devida submissão, e também , dado o meu assunto, porque tal era necessário. Pois eles são as fortificações avançadas do inimigo, de onde este impugna o poder civil. E se apesar disto verificardes que o meu trabalho é desacreditado por todos, talvez vos apraza excusar-vos, dizendo que sou um homem que ama as próprias opiniões e acredita em tudo o que diz, que honrei vosso irmão, como vos honro a vós, e nisso me apoiiei para assumir o título (sem vosso conhecimento) de ser, como sou”⁵⁴⁰.

§340 Esta finalidade diferente das Escrituras evidencia-se no Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, quando Hobbes está a discutir acerca das leis da razão:

“Jur. - Mas pode-se esperar que a paz interna seja duradoura quando as pessoas comuns forem levadas a ver a vantagem que terão com a obediência e a lealdade ao seu próprio soberano e o prejuízo que podem sofrer por ficarem do lado de quem as engana com promessas de reformas ou de mudança de governo. Isso deve ser feito adequadamente pelos teólogos, e a partir de argumentos não apenas da razão, mas também das Sagradas Escrituras...Fil. - Isso que o senhor diz é verdade...”⁵⁴¹.

o espiritual. Os diversos cleros, ao pretenderem um acesso próprio às coisas espirituais, impõem decisivo limite à autoridade do soberano. Por isso, este não pode ser laicizado, nos termos em que hoje conceberíamos. Ele precisa ser um poder temporal e espiritual, como se lê no título completo do Leviatã, que é “Leviatã, ou a matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil” (república, claro, num sentido que é mais o de Estado em geral, que o da forma eletiva de seus governantes; mas o que eu queria frisar era o papel religioso, tanto quanto temporal, desse Poder“. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero in Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. p. 33-34;

⁵⁴⁰ Leviatã. Dedicatória. p. 06;

⁵⁴¹ Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a Lei da Razão. p. 40;

§341 Neste sentido, religião e paz estão totalmente interligadas, a primeira enquanto instrumento da última, e o Leviatã pode ser compreendido como o verdadeiro manual que os teólogos precisariam consultar para difundir as idéias hobbesianas, ou, mais especificamente, difundir as leis naturais. De certo modo, podemos dizer que Hobbes quer fazer, como estratégia para fazer o seu pensamento político ter sucesso, o que, segundo ele, ocorre na Escolástica - apesar desta o filósofo combater. Isto porque, para Hobbes, a escolástica é uma mistura da filosofia (aristotélica) com as Escrituras⁵⁴² e, não há como se negar, ela possuiu forte impacto na compreensão de mundo e na dinâmica do poder. Assim, Hobbes deve ser compreendido, independente de sua consideração como “teísta” ou “ateu”, como alguém que quer se valer da religião como instrumento⁵⁴³ - justamente para evitar aquilo que quando não há controle acerca das questões religiosas acaba por acontecer: a guerra.

§342 Ora, é claro que o teólogo não pode difundir algo que seja incompatível com o sistema civil criado por Hobbes: portanto, é preciso dar uma interpretação, a correta interpretação para as Escrituras⁵⁴⁴ - e não um interpretação, por exemplo, oriunda da Escolástica, ou interpretações particulares que atacam qualquer forma de consenso instaurador da paz; sendo exatamente esta interpretação que Hobbes se esforça para tecer.

§343 No sistema hobbesiano o soberano é quem deve governar os assuntos espirituais, havendo uma religião que é escolhida pelo poder que é supremo no mundo dos homens. Apenas tal religião é que permite, segundo o filósofo, evitar a situação de conflito narrada no *Behemoth*, acerca das espécies

⁵⁴² “Dizem-nos, a partir desta metafísica [de Aristóteles] que misturada com as Escrituras passa a constituir a Escolástica, que há no mundo certas essências separadas dos corpos, às quais chamam essências abstratas e formas substanciais. Para a interpretação desse jargão é aqui exigido um pouco mais de atenção do que habitualmente, e por isso peço desculpas aos que não estão habituados a este tipo de discurso para me dirigir aos que o estão”. *Leviatã*. Parte 4 – Do Reino das Trevas, Capítulo XLVI – Das Trevas resultantes da Vã Filosofia. p. 559;

⁵⁴³ MARTINICH prefere colocar o debate da religião em Hobbes em termos de compatibilização de sua visão com o cristianismo. Segundo o estudioso, Hobbes pretende: “...mostrar que o cristianismo bíblico é compatível com a ciência moderna, e mostrar que o cristianismo genuíno não foi politicamente desestabilizante”. *Hobbes*. p. 177;

⁵⁴⁴ No debate com o Bispo de Derry, Hobbes diz que, tendo em vista que passagens das Escrituras parecem ser contraditórias, é preciso interpretá-las de modo a mostrar que elas são compatíveis. *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*. p. 10;

de posicionamentos religiosos⁵⁴⁵, que causou o surgimento da Guerra Civil na Inglaterra do século XVII.

§344 Ora, apenas o soberano pode restringir a liberdade dos indivíduos; No Leviatã, Hobbes expressa:

*“Constitui erro da mesma espécie quando alguém exceto o soberano restringe em qualquer homem o poder que a república não restringiu, como fazem os que se apropriam da pregação do Evangelho para uma certa ordem de homens, quando as leis a deixaram livre. Se o Estado dá a liberdade para pregar ou ensinar, isto é, não mo proíbe, nenhum homem mo pode proibir”*⁵⁴⁶.

§345 Podemos dizer, portanto, que, se por um lado, a religião pode ser sediciosa, atentadora contra o poder racionalmente erigido, por outro, ela acaba por ser um elemento pedagógico no ensino das leis racionais; controlá-la é medida que se impõe na filosofia de Hobbes.

§346 Quando nos voltamos para a análise da estratégia visual adotada por Hobbes na capa do Leviatã, nos deparamos com um rei soberano, cujo corpo é formado por diversas pessoas (a matéria e os artífices do Estado) e que segura tanto a espada, representação do poder racional, quanto o báculo, representação do poder espiritual. O soberano, portanto, não só detém ambos os poderes como,

⁵⁴⁵ “Os sedutores eram de várias espécies. De uma espécie eram os ministros; ministros, como diziam, de Cristo e às vezes, em seus sermões ao povo, embaixadores de Deus. E de Deus pretendiam ter o direito a governar cada um de sua paróquia e, através de sua assembleia, a nação inteira. Segundo, muitos, embora em número incomparavelmente inferior aos primeiros, não obstante um ato do Parlamento ter abolido o poder temporal e eclesiástico do papa na Inglaterra, ainda conservavam a crença de que devêssemos ser governados pelo mesmo papa, o qual pretendiam fosse o vigário de Cristo e, por direito de Cristo, o governante de todo o povo cristão. Esse eram conhecidos pelo nome de papistas, assim como os ministros que antes mencionei eram comumente chamados de presbiterianos. Terceiro, não eram poucos os que, sem se manifestarem no começo dos distúrbios, logo depois de declararam favoráveis a uma certa liberdade de religião. E esses eram de opiniões diferentes uns dos outros. Alguns deles, por desejarem todas as congregações livres e independentes entre si, foram chamados de Independentes. Outros, que sustentavam a ineficácia do batismo para os infantes e para quem não compreendesse em que era batizado, foram por essa razão chamados de Anabatistas. Os que defendiam que o reino de Cristo estava prestes a começar na terra eram chamados de Pentamonarquistas. Havia ainda diversas outras seitas, como os Quacres, Adamitas etc., cujos nome e doutrinas não recordo muito bem. E eram esses os inimigos que se insurgiam contra Sua Majestade a partir da interpretação particular da Escritura, exposta ao escrutínio de todo homem em sua língua materna”. Behemoth – ou o longo Parlamento. Diálogo I. p. 32-33;

⁵⁴⁶ Leviatã. Parte 4 – Do Reino das Trevas, Capítulo XLVI – Das Trevas resultantes da Vã Filosofia. p. 569-570;

também, mostra-se como o ponto de contato entre eles, em que o elemento religioso deve se submeter a racionalização organizacional.

§347 A estratégia de se usar o próprio mito do *Leviatã*, que possui diversas origens nos escritos religiosos, variações e traz a idéia de um imenso poder a serviço dos homens, tal estratégia, a partir da noção de força máxima que o mito traz consigo, indica a diversidade de espécies das argumentações hobbesianas as quais, para conseguir convencer e persuadir, vão além do campo da ciência, adentrando na retórica⁵⁴⁷.

§348 Assim, em um contexto de disputa pelo poder, e com base em um sistema que exige a unidade do poder, Hobbes tornou a religião instrumento de dominação do soberano; talvez, o mais poderoso na educação para a obediência.

*

* *

⁵⁴⁷ Segundo VILLAS BÔAS: "*Hobbes, ao explicitar, de acordo com as Sagradas Escrituras, a função dos representantes de Deus na Terra, revela que a tarefa que lhes compete consiste na persuasão, não de um suposto poder coercitivo concedido pelo Salvador para punirem, neste mundo, incrédulos, mas para ganhar os homens para obediência, não pela coerção e pela punição, mas pela persuasão*" (HOBBS, 1983, p. 293). *O escopo da persuasão de ministros cristãos reside na "evangelização, isto é, a proclamação de Cristo e a preparação de sua segunda vinda; tal como a evangelização de São João Batista era uma preparação para a primeira vinda". Conduzir a persuasão de tal maneira é comparado, conforme o autor, pelo Salvador à pesca, pois conduzi-la sob ameaça consistiria na caça, uma vez que os representantes do Reino de Deus não são "caçadores de homens, e sim pescadores de homens"* (idem, p. 293-294). *Repare-se que, de acordo com o autor, o poder de persuasão da Igreja requer um controle, uma vez que se utilizando deste poder a Igreja chegou a exercer neste mundo seu pretensão direito de caça ou jus puniendi sob argumento de punir quem quer que transgredisse". Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes; sobre o tema retórica na filosofia de Hobbes, vide: 1. A arte retórica de Thomas Hobbes, dissertação de Patricia Nakayama; e 2. Razão e Retórica na Filosofia de Thomas Hobbes, de Quentin Skinner;*

CONCLUSÃO: Liberdade para além do Estado em Thomas Hobbes: o rei nú em busca da equidade soberana (ou Do homem à máquina e da máquina ao homem: a liberdade como reino da ética)

§349 Quando atentamos para parte do frontispício do Leviatã, juntamente com a introdução da obra,



“...pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama República, ou Estado (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, atados à sede da soberania, todas as juntas e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; Salus Populi (a segurança do povo) é sua tarefa; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber são sugeridas, são a memória; a equidade e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil a morte. Por último, os pactos e convenções mediante os quais as partes deste

*Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele Fiat, ao Façamos o homem proferido por Deus na Criação*⁵⁴⁸,

verificamos que o corpo do homem artificial do Estado é formado por homens naturais sob o comando da razão de um único homem⁵⁴⁹ (a cabeça é do rei), mas cujos movimentos, que devem estar sincronizados com a equidade e leis soberanas, também são engendrados por magistrados inferiores ao rei, em nome deste, os quais também são homens⁵⁵⁰; a expressão do poder soberano, apesar de, originalmente e quando necessário, partir do rei, inevitavelmente, em sua atividade ordinária, por exemplo, de punir, também parte dos magistrados designados pelo rei – ou seja, o poder, apesar de concentrado no generalíssimo e magistrado supremo, para sua maior eficácia, precisa ser delegado, e, quando isto ocorre, o cidadão/súdito depara-se com vários pequenos reis, os quais, ao possuírem (a critério do soberano) a utilização do poder oriundo do Deus mortal, tornam-se semi-deuses. Porém, independentemente de quem é o agente direto do poder para resolver, por exemplo, um conflito entre os cidadãos/súditos, a última razão sempre será a do soberano: é de um único homem, ou de uma assembleia de homens reduzida a unidade pela maioria dos votos, que parte a ordem máxima (e, por isto, incontestável) para o homem artificial mover-se.

§350 Desta anatomia do Leviatã, o que destacamos é que “*a equidade e as leis*” são “*uma razão e uma vontade artificiais*”. Note que a artificialidade aqui é dada pelo mecanismo de representação: a vontade do Leviatã é artificial não apenas porque é parte de uma vida artificial; sobretudo, é artificial na medida em que ela é formada pela representação do Estado feita na pessoa natural do soberano (que, no caso, é pessoa ficta relativamente ao corpo político, ou, em outras palavras, é ator-representante) – ou seja, a vontade natural do rei soberano é o que, de acordo com a teoria política-contratual de Hobbes, foi pelo filósofo denominada, na Introdução do Leviatã, de vontade artificial do Estado. E, assim

⁵⁴⁸ Leviatã. Introdução. p. 11-12;

⁵⁴⁹ valendo lembrar que, apesar de Hobbes preferir o governo de um homem só, o rei, ele também considera possível o governo por uma assembleia, cuja vontade e razão concretiza-se pela maioria;

⁵⁵⁰ esta estrutura torna-se clara quando nos voltamos para a estrutura do Poder Judiciário, em que as decisões dos magistrados podem ser reformadas pelos Tribunais, com base em uma hierarquia piramidal;

como a lei está subordinada à equidade soberana (e aqui a equidade não é a daquele que foi feito juiz pelo soberano⁵⁵¹, mas a equidade do rei), a vontade artificial do Leviatã (ou as leis, que mudam de tempos em tempos) deve estar subordinada a sua razão artificial (equidade), a qual, como demonstrado, nada mais é do que aquilo que o rei lobisomem considerar como equânime – ou seja, nada mais é do que a razão de um homem.

§351 Ora, se a razão de um homem comanda o corpo do Deus mortal, é fundamental que este homem tenha um bom julgamento das questões que a ele são apresentadas relativamente a vida do Leviatã e daqueles que o criaram para suas proteções. Óbvio que mesmo um soberano tirano é melhor do que nenhum soberano, pois *“embora seja possível imaginar muitas más consequências de um poder tão ilimitado, ainda assim as consequências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com os seus semelhantes, são muito piores”*^{552 553}; assim como é óbvio que um soberano, diante de seu poder irresistível, nada sofrerá se punir um inocente (ou, agindo contra a razão, mandar um filho matar o pai) a não ser os castigos de um Deus cuja certeza de que punirá a ninguém é possível ter⁵⁵⁴; que o poder soberano é absoluto e ilimitado é fato notório na filosofia hobbesiana e reduzi-la a tanto é leitura parcial.

⁵⁵¹ *“Jur. - Mas que o juiz, por melhor que creia ser o seu raciocínio, esteja atento para não se desviar demais da letra do estatuto, pois isto não se faz sem perigo. Fil. - Ele pode sem perigo se afastar da letra, se não se afastar do sentido e do significado da lei, que um homem douto (como normalmente são os juízes) pode facilmente encontrar no preâmbulo, na época em que este foi feito e nos inconvenientes em razão dos quais foi feito” - Diálogos entre um filósofo e um jurista. Sobre a lei da razão. p. 39;*

⁵⁵² *Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XX – Do Domínio Paterno e Despótico. p. 177;*

⁵⁵³ *“...o estado do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição absoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII. Dos Direitos do Soberano por Instituição. p. 157;*

⁵⁵⁴ *“...se o governante supremo mandar...que o filho mate o pai ou a mãe, pouco importando que seja inocente, ou culpado e condenado pela lei, porque haverá outros que aceitarão cumprir tal ordem, e um filho preferirá morrer a viver infame e odiado de todos. Há muitos outros casos nos quais para uns é vergonhoso obedecer à ordem, mas não para outros, e por isso é correto que a obediência seja prestada por estes últimos, e recusada por aqueles; e isso sem prejudicar aquele direito absoluto que se conferiu ao governante supremo. Pois em nenhum caso se nega a ele o direito de matar aqueles que se recusarem a obedecer-lhe. Mas note-se que quem assim mata seres humanos – embora a tanto tenha um direito, que lhe foi concedido por quem antes o detinha -, caso se sirva de tal direito de forma diferente daquela exigida pela reta razão, peca contra as leis de natureza, isto é, contra Deus”. Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 13. Que o poder que seus cidadãos lhe concederam é absoluto, e qual medida de obediência eles lhe devem. p. 109-110;*

§352 O bom julgamento permite ao soberano a melhor conservação do tecido social do Leviatã e, inclusive, permite a ele se resguardar diante do castigo após a morte (quando consideramos, ao contrário do que demonstramos anteriormente, que Hobbes acredita em um verdadeiro castigo divino) – o bom julgamento é bom para todas as partes, inclusive para quem julga. Ao não condenar um inocente, porque este não transgrediu a lei soberana, o rei deixa de desrespeitar, no mínimo, três leis de natureza, as quais, por si só, demonstram a necessidade de racionalidade na escolha soberana:

“as punições aplicadas a súditos inocentes, quer sejam grandes ou pequenas, são contrárias à lei de natureza, pois as punições só podem ser aplicadas por transgressão da lei, não podendo assim os inocentes sofrer punições. Isso é portanto uma violação, em primeiro lugar, daquela lei de natureza que proíbe todos os homens, nas suas vinganças, olhar para algo que não seja o bem futuro, pois nenhum bem pode resultar para a república da punição de um inocente. Em segundo lugar, constitui violação da lei que proíbe a ingratidão: como todo poder soberano é dado pelo consentimento de cada um dos súditos, a fim de que por ele sejam protegidos, enquanto se mantiverem obedientes, a punição de um inocente equivale a pagar um bem com um mal. Em terceiro lugar, é violação da lei que ordena a equidade, quer dizer, uma distribuição equitativa da justiça, o que deixa de se respeitar quando se castiga um inocente”⁵⁵⁵.

§353 Ademais, a necessidade de punição é, em muito, resultado de uma educação para a obediência que foi falha por parte do soberano^{556 557}, observando-se que a rebelião também possui como causa a negligência do rei⁵⁵⁸. Outrossim,

⁵⁵⁵ Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 268-269;

⁵⁵⁶ “Ser severo com o povo é punir a ignorância que pode em grande parte ser atribuída ao soberano, cujo erro constitui em não o ter instruído melhor”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 295;

⁵⁵⁷ “Aquele cujo erro deriva da autoridade de um mestre, ou de um intérprete da lei publicamente autorizado, tem menos culpa do que aquele cujo erro deriva de uma peremptória prossecução dos seus próprio princípios e raciocínios”. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVII – Dos Crimes, Desculpas e Atenuantes. p. 257;

⁵⁵⁸ “quem quiser fazer alguma coisa para seu prazer tem de aceitar sofrer todas as dores a ele anexadas; e estas dores são as punições naturais das ações que são o início de um mal maior do que o bem. E daqui resulta que a intemperança é naturalmente castigada com doenças; a precipitação, com desastres; a injustiça, com a violência dos inimigos; o orgulho, com a ruína; a covardia, com a opressão, o governo

ao cargo do soberano também é confiado, além da proteção da vida dos cidadãos/súditos, o conforto destes⁵⁵⁹, o que, é claro, depende de um bom julgamento do soberano no exercício de seu poder.

§354 E o que é o bom julgamento do soberano? Aquele feito com base em uma incessante busca, sempre quando possível, do seguimento das leis naturais. A equidade soberana, ou, simplesmente, a razão do soberano, independentemente das vestes funcionais que o rei está a vestir, deve, sempre quando possível, aproximar-se dos mandamentos racionais-divinos. A lógica do poder e da soberania, que faz com que o soberano seja o único que está livre para além do Estado, ao retirar o medo do soberano relativamente à punições (pois que este não pode ser punido⁵⁶⁰), insere-o plenamente, de modo diverso de qualquer cidadão/súdito, no campo da ética; e se de todos os meios o soberano pode utilizar no exercício de seu cargo, mesmo contra (porque é poderoso o suficiente) o povo e a vida do Estado, pautando-se em uma ética consequencialista (prudencial), é justamente dele que se espera o maior esforço no cumprimento das leis de natureza, aproximando-se de uma ética de deveres impostos pela própria razão – afinal, sua equidade (ou o que um homem considera como equânime) impõe-se, irresistivelmente, sobre a equidade⁵⁶¹ de todos⁵⁶², e, se perversa ela é, a nós, meros cidadãos/súditos, resta-nos, com muita obediência, apenas a retórica para persuadir o soberano.

negligente dos príncipes com a rebelião, e a rebelião com a carnificina”. Leviatã, Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 310;

⁵⁵⁹ “O Cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da segurança do povo ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, como também todos os outros confortos da vida, que cada homem, por esforço lícito, sem perigo ou inconveniente para a república, adquire para si próprio”. Leviatã, Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 283;

⁵⁶⁰ “...a depravação humana é manifesta a todos, e pela existência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm a seus deveres com base não só na consciência de suas promessas, isto é, naquilo que resta se for removida a punição”. Do Cidadão, Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. p. 103;

⁵⁶¹ “a qual não depende da leitura da obra de outros homens, mas apenas da sanidade da própria razão e meditação natural de cada um”. Leviatã, Parte 2 – Da República. Cap. XXVI – Das Leis Cívicas. p. 240;

⁵⁶² Com isto verificamos o elo inquebrantável entre a Política e a Ética: o poder soberano, o poder erigido que funciona como a alma do Estado, sempre acaba por se expressar na conduta de homens; e como toda máquina é comandada por homens, basta que a estes sejam outorgados poderes para que se mostrem na sua maior intimidade, despidos de quaisquer vestes, explicitando as verdadeiras causas de suas condutas;

*
* *
*

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

AGAMBEN, Giorgio	§139, citações 156, 455, 456, 460
ARISTÓTELES	§35, §37-§40, §133, §134, §137-139, §209-§231, §243-§250, citações 45-47, 50-52, 143, 152, 302, 306, 307, 311-316, 318-321, 324, 327-329, 332, 336, 337, 338, 342, 369
BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de	citação 288
BELL, John Fred	citação 395
BOBBIO, Norberto	citação 279
COASE, Ronald	citação 373
COKE, Edwardo	citação 233, 234, 247, 260
DIEHL, Frederico Lopes de Oliveira	citação 357
DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos	§99, citação 98
FAITANIN, Paulo	citação 286
FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio	citações 74, 296, 299, 301, 303, 305, 309, 330, 331, 333, 344
FRIEDRICH, Carl Joachim	citações 234, 246, 263, 387
FULLER, Lon L.	citação 245
GALILEI, Galileu	§29, §31, §36, citações 41 e 59
GREENLEAF, Willian Howard	§7, citações 2-4, 24
HERB, Karlfriedrich	citação 224
HÜNING, Dieter	citações 497, 517
HURSTHOUSE, Rosalind	citação 326
JANINE RIBEIRO, Renato	§10, §127, citações 15, 28, 79, 85, 91, 111, 131, 133, 162, 168, 210, 225, 261, 278, 293, 294, 374, 380, 382, 384, 385, 394, 435, 442, 444, 457, 491, 500, 505, 510, 539
JENSEN, Michael	citação 401
KEITH THOMAS	citação 132
LAFER, Celso	citação 263
LEIBNIZ	citação 536
LEIJENHORST, Cess	citações 39, 58, 60
LIMONGI, Maria Isabel	§10, citações 25, 178, 209, 250, 269

MACPHERSON, Crawford Brough	§127, Citação 131, 132
MALHERBE, Michel	citação 103
MARICONDA, Pablo Rubén	citação 34
MARTINICH, A. P.	§9, citações 9-14, 16-23, 36, 55, 57, 66, 84, 86, 114, 117, 132, 184, 186, 209, 217, 359, 392, 452, 458, 529, 543
MEYER, Susan Sauvé	citações 334, 335, 339, 340
MOREIRA, Ildeu de Castro	citação 78
NAGEL, Thomas	citação 504
NEWTON, Isaac	§31, citação 42
OSTRENSKY, Eunice	citação 237
PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti	citação 229
POPPER, Karl R.	citação 33
POUND, Roscoe	citação 235
RAWLS, John	citação 280
REALE, Giovanni	citações 44, 53, 323, 343
REALE, Miguel	citação 279
ROVIGHI, Sofia	citações 40, 49
SALGADO, Gisele Mascarelli	citações 237, 268, 426
SCHMITT, Carl	citações 93, 534, 535
SMITH, Steven B.	citação 508
SKINNER, Quentin	citações 420, 458
STRAUSS, Leo	citação 54
TUCK, Richard	§8, citações 5-7, 37, 38, 537
ULPIANO, Cláudio	citação 88
VILLAS BÔAS, Pedro Hermínio	citações 535, 547
VILLEY, Michel	citações 297, 298, 310, 317, 372
WALD, Arnoldo	citações 229, 230, 236
YOUNG, Charles M.	citações 295, 304, 309, 322, 325, 341, 371

*

* *

BIBLIOGRAFIA

> Algumas das obras de Hobbes e algumas obras de seus estudiosos, que estão em formato digital na Internet, foram coletadas e disponibilizadas, para consulta gratuita, em: www.rafaeldeconti.com/thomashobbes

A. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA UTILIZADA:

A.1. OBRAS DE HOBBS EM PORTUGUÊS

HOBBS, T. Behemoth ou o Longo Parlamento. Tradução de E. Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001;

_____. Diálogo Entre um Filósofo e um Jurista. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004;

_____. Do Cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Col. Clássicos;

_____. Elementos da Lei Natural e Política. Tradução de F. D. Andrade. São Paulo: Editora Ícone, 2002;

_____. Leviatã. Tradução de J. P. Monteiro e M.B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1997. Col. Os pensadores;

_____. Elementos de Filosofia. Primeira Seção - Sobre o Corpo - Parte I - Computação ou Lógica. Tradução de J. O. A.

Marques. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. No. 12;

_____. Breve Tratado sobre os Primeiros Princípios. ScientiaStudia, São Paulo v4, n. 2, p. 307-24, 2006;

A.2. OBRA DE HOBBS EM INGLÊS:

HOBBS, T. Leviathan. Edited with an Introduction by C. B. Macpherson. Penguin Books, 1985;

_____. De Cive; e-book of the version printed by J.C. for R. Royston, at the Angel in Ivie-Lane. 1651;

_____. The Elements of Law Natural and Politic; e-book available on the site of McMaster University – Faculty of Social Sciences;

HOBBS, Thomas. The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance. Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury, in the English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart. Vol. V, pp. 477. London: John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden – digital copy by Google;

A.3. OBRAS DE ARISTÓTELES (português/inglês):

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009;

_____. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini, Bauru, SP: Edipro, 2a Ed., 2007;

_____. Política. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury, 3a Ed., Brasília: Editora UNB, 1997;

_____. Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola;

ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. In The Complete Works of Aristotle – Volume Two The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes;

_____. Politics. In The Complete Works of Aristotle – Volume Two The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes;

_____. Rhetoric. In The Complete Works of Aristotle – Volume Two The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes;

B. BIBLIOGRAFIA DE COMENTADORES UTILIZADA:

B.1. ESTUDIOSOS DE HOBBS NO BRASIL:

BERNARDES, J. Hobbes & a liberdade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002;

LAFER, Celso. Hobbes, o direito e o Estado Moderno. São Paulo: Associação dos Advogados de São Paulo, 1980;

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002;

_____. A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana. Discurso (24), 1994:147-198;

RIBEIRO. R. J. Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra seu tempo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999;

_____. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx, Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006;

VILLAS BÔAS, Pedro Hermínio. Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes in Revista de Sociologia e Política n. 23. Curitiba, Nov. 2004;

*** DISSERTAÇÕES DE MESTRADO:**

BRONDANI, Clóvis. Dissertação de Mestrado – UFPR - Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes. Orientador: Maria Isabel Limongi;

DIEHL, Frederico Lopes de Oliveira. Dissertação de Mestrado - USP: Lei de natureza e lei civil em Hobbes. Orientador: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, 2009;

GANCHO, Mariana. Dissertação de Mestrado - USJT: Hobbes e uma teoria da ação humana. Orientador: Floriano Cesar, 2005;

RIBEIRO. R. J. Dissertação de Mestrado – Université du Panthéon – Sorbonne, Paris I - A Marca do Leviatã. Linguagem e Poder em Hobbes. São Paulo: Editora Ática, 2003;

SALGADO, Gisele Mascarelli. Dissertação de Mestrado – PUC-SP: Contrato como Transferência de Direitos. Orientador: Tércio Sampaio Ferraz Junior. Curitiba: Juruá, 2008;

SANTOS, Murilo Angeli Dias dos. Dissertação de Mestrado - USJT. O Conceito de Justiça em Thomas Hobbes e suas consequências JusFilosóficas. Orientador: Paulo Jonas de Lima Piva, 2007;

SIMÕES, Bruno Costa. Dissertação de Mestrado - USP: Ciência, Razão e Paixão: A Natureza Humana na Filosofia de Thomas Hobbes. Orientadora: Maria das Graças de Souza, São Paulo, 2005;

SOUZA, Alexandre de Almeida. Dissertação de Mestrado - USP. Ação humana e emergência do estado de guerra em Hobbes. Orientador: José Novaes Chiappin, 2005;

B.2. ESTUDIOSOS DE HOBBS NO ESTRANGEIRO:

GREENLEAF, Willian Howard. Hobbes: o problema da interpretação in QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs). Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 2003 – coleção com textos de Lefort, Greenleaf, Polin, Letwin, dentre outros;

HERB, Karlfriedrich. O futuro da República – sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant, in Discurso (33) – Revista do Departamento de Filosofia da USP. Tradução de Maria das Graças de Souza. 2003:75-87;

HÜNING, Dieter. Hobbes on the Right to Punish. in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. New York: Cambridge University Press, 2007;

LEIBNIZ, G. W. F. Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e acaso. Tradução e notas: William de Siqueira PIAUÍ e Juliana Cecci SILVA. Trans/Form/Ação, São Paulo 30 (2), 261-272, 2007;

LEIJENHORST, Cess. Sense and Nonsense about Sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination. in SPRINGBORG, Patricia (Org.). The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge University Press, 2007;

MALHERBE, Michel. Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes. Tradução: Maria Isabel Limongi. Cadernos de História da Filosofia. Série3, v. 12, pp. 45-64, Campinas, 2002;

MARTINICH, A. P. Hobbes. Routledge, 2005;

SCHMITT, C. The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. London: Greenwood Press, 1996;

SMITH, S. B. The Sovereign State: Hobbes's Leviathan. Video-class of Yale Open Courses. Available at <http://oyc.yale.edu/political-science/introduction-to-political-philosophy/content/class-sessions>, accessed at 05.17.2010;

TUCK, R. Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Col. Mestres do Pensar;

SKINNER, Q. Visions of Politics. V. II – Renaissance Virtues. UK: Cambridge University Press, 2002;

STRAUSS, L. The Political Philosophy of Thomas Hobbes – Its Basis and Its Genesis. Chicago: The University of Chicago Press, 1952;

WILLIAMS, Garrath. Hobbes: Moral and Political Philosophy. Lancaster University, UK, available on the following site: <http://www.iep.utm.edu/hobmoral/>

B.3. ESTUDIOSOS DE ARISTÓTELES (EM GERAL):

DRISCOLL, J.A. EIDE nas Teorias da Substância de Juventude e de Maturidade de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Ed.). Sobre a Metafísica de Aristóteles. São Paulo: Odysseus, 2005;

FARIA, Maria do Carmo B. de. Aristóteles – a plenitude como horizonte do ser. 2ed., São Paulo: Ed. Moderna, 2006;

HURSTHOUSE, Rosalind. A justiça em Aristóteles. in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. Tradução de Priscilla Spinelli. Porto Alegre: Artmed, 2009;

MEYER, Susan Sauvé. O voluntário segundo Aristóteles. in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. Tradução de Raphael Zillig. Porto Alegre: Artmed, 2009;

MORRAL, John B., Aristóteles. Tradução de Sérgio Duarte, Brasília: Ed. UNB, 2000;

REALE, Giovanni. Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007;

YOUNG, Charles M. A justiça em Aristóteles. in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. Porto Alegre: Artmed, 2009;

C.1. OBRAS DE APOIO EM FILOSOFIA DA CIÊNCIA E TEORIA DO CONHECIMENTO:

GALILEI, Galileu. Diálogo Sobre Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico & Copernicano. Tradução de Plabo R. Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial. 2001;

KOYRÉ, A. Estudos Galilaicos. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

MARICONDA, P. R. A contribuição filosófica de Galileu. In: CARNEIRO, F. L. (Org.). 350 anos dos “Discorsi intorno a due nuove scienze” de Galileu Galilei. Rio de Janeiro, Marco Zero/Coppe, 1989. p. 127-37.

MOREIRA, Ildeu de Castro. Os Primórdios do caos determinístico – In: Caos, acaso e determinismo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995;

NEWTON, Isaac. Newton's Principia: the mathematical principles of natural philosophy. New York: Published by Daniel Adee, 1846;

POPPER, Karl R. Logica della scoperta scientifica. Traduzione di Mario Trincherro. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 1970;

ULPIANO, Claudio. Video-aula sobre liberdade em Espinoza. Outono de 1988 – disponível em Centro de Estudos Claudio Ulpiano – <http://www.claudioulpiano.org.br> – acessado em 19.04.2010;

C.2. OBRAS DE APOIO EM FILOSOFIA POLÍTICA:

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2003;

_____ - Estado de Exceção. Editora Boitempo: São Paulo, 2004;

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. A teoria da soberania de Jean Bodin. Editora Unimarco, 2001;

BERLIN, I. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Col. Pensamento Político, 39;

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos;

KRITSCH, Raquel. Soberania: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002;

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Tradução de Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Del Rey, 2006;

C.3. OBRAS DE APOIO EM FILOSOFIA DO DIREITO:

BOBBIO, Norberto. Locke e o Direito Natural. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997;

FAITANIN, Paulo. Justiça: virtude de dar a cada um o seu direito. *in Aquinate. n.4. (2007)* (ISSN 1808-5733) – disponível em <http://www.aquinate.net> – acessado em 19.04.2010;

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009;

FRIEDRICH, Carl Joachim. Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965;

FULLER, Lon L. O Caso dos Exploradores de Cavernas. Editora Leud, 2ed., 2008;

NAGEL, Thomas e MURPHY, Liam. O mito da propriedade: os impostos e a justiça. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005;

POUND, Roscoe. Introdução à Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965;

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997;

REALE, Miguel. Teoria do Direito e do Estado. 2A ed.. Livraria Martins Editora: São Paulo, 1959;

VILLEY, Michel. A formação do pensamento jurídico moderno. Tradução de Cláudia Berliner. WMF Martins Fontes;

_____. O direito e os direitos humanos. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007;

C.4. OBRAS JURÍDICAS:

COKE, EDUARDO. The Second Part of the Institutes of the Laws of England. London: Printed for E. and R. BROOKE, bell-Yard, near Temple Bar, M.DCC.XCVII (*livro digitalizado e acessível pelo Google*);

DERZI, Misabel de Abreu Machado. Direito Tributário, Direito Penal e Tipo. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1988;

PONTES DE MIRANDA. Tratado de Direito Privado. V. 14 – Pretensões e ações imobiliárias dominicais. Campinas: Bookseller, 2001;

WALD, Arnaldo. Curso de Direito Civil. Vol. 3 – Direito das Coisas. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1993;

ZYBERSZTAJN, Decio e SZTAIN, Rachel. Direito e Economia. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005;

C.5. OBRA DE HISTÓRIA DA FILOSOFIA

ROVIGHI, Sofia. V. História da Filosofia Moderna;

C.6. OUTRAS OBRAS:

BELL, John Fred. História do Pensamento Econômico. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976;

BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Pe. Matos Soares, Revisão de Dom Mateus Rocha, 37ed;

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. Farewell – poema: Liberdade;

JENSEN, Michael C. A theory of the firm: governance, residual claims, and organizational forms. London: Harvard University Press, 2003;

*

* *

Outros Textos e Projetos que foram produzidos por Rafael De Conti no mesmo período em que este trabalho foi desenvolvido – de 01/2007 a 06/2010 – *todos disponíveis em www.rafaeldeconti.com*

FILOSOFIA

1. Noções de Filosofia do Direito - a partir da análise crítica dos pontos do Edital de seleção da Pós-Graduação da Faculdade de Direito, da Universidade de São Paulo.
2. História da Filosofia dos Direitos Humanos [OU Da descrição das relações entre o indivíduo e o coletivo nas gerações (ou dimensões) dos Direitos Humanos e suas implicações nos sistemas protetivos de tais direitos]
3. A perspectiva kantiana da Dignidade Humana como fundamento dos crimes contra a humanidade e elemento enfraquecedor do Princípio de Direito Internacional Público de não intromissão nos Estados
4. Filosofia dos Direitos Humanos. Introdução ao pensamento de Hannah Arendt sobre direitos humanos
5. Soberania, Direitos Humanos e Responsabilidade: uma conexão necessárias.
6. The connections between Capitalism, Mass Consumption and the Totalitarian Regime
7. Ensaio sobre como interpretar uma norma positiva (e sobre como esta interpretação explicita a deficiência estrutural do sistema democrático representativo)

DIREITO

1. Course of Corporate Law - Curso de Direito Societário (English/Port. Ed.)

2. ON, PN (sem direito de voto ou com sua restrição) e o poder de controle em Companhias Abertas com alto nível de Governança Corporativa: Direito, Economia e Política
3. A Guide on Brazilian Investment Funds for foreign investors (Guia sobre Fundos de Investimento para investidores estrangeiros) (English./Port. Ed.)
4. Law & Economic. O Microcrédito e a Sociedade de Crédito ao Microempreendedor. Fundamentos sócio-econômicos e elementos operacionais e constitutivos conforme o direito positivo legal e regulamentar
5. Law, Economics and Democracy. O Componente organizacional de ouvidoria nas Instituições Financeiras e a re-personificação do consumidor
6. Tecnologia societária - O sócio de serviço na sociedade simples
7. A Associação como instrumento de transformação social e seus elementos constitutivos de acordo com a Constituição Federal e o Código Civil
8. Demonstração da inconstitucionalidade da norma penal de apropriação indébita previdenciária a partir de um estudo interdisciplinar: direitos humanos, legislação e economia

PROJETOS

1. Educação para todos: disponível em <http://www.educacaoparatodos.pro.br>

*

* *