



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS CHAPECÓ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

**LUCIANA SAVITSKI**

**A JUSTIÇA EM THOMAS HOBBS**

**CHAPECÓ**

**2023**

**LUCIANA SAVITSKI**

**A JUSTIÇA EM THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Clóvis Brondani.

CHAPECÓ

2023

## UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

Av. Fernando Machado, 108 E  
Centro, Chapecó, SC - Brasil  
Caixa Postal 181  
CEP 89802-112

### Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Savitski, Luciana  
A Justiça em Thomas Hobbes / Luciana Savitski. --  
2023.  
105 f.

Orientador: Doutor Clóvis Brondani

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da  
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Chapecó, SC, 2023.

1. Justiça; Leis naturais; Estado.. I. Brondani,  
Clóvis, orient. II. Universidade Federal da Fronteira  
Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS  
com os dados fornecidos pela autora.

**LUCIANA SAVITSKI**

**A JUSTIÇA EM THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS. Para obtenção do título de Mestre em Filosofia defendido em banca examinadora em 21/03/2022.

Aprovado em: 21/03/2023

BANCA EXAMINADORA



---

Prof. Dr. Clóvis Brondani – UFFS  
Presidente da banca/orientador



---

Profª. Drª. Rita Helena Souza Ferreira Gomes – UFC  
Membro titular externo



---

Prof. Dr. Alcione Roberto Roani – UFFS  
Membro titular interno

Chapecó/SC, 21 de março de 2023.

À minha mãe, que, embora tenha cursado apenas até o terceiro ano do ensino primário, ensinava, no início de minha vida escolar, o “bê á bá” com tanto amor, e aos meus filhos, Douglas e Calebe por me ajudarem a evoluir a cada dia.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Prof. Dr. Clóvis Brondani, por ter sido paciente durante todo o processo, em especial, pela compreensão e empatia que teve comigo. Além de excelente professor, um ser humano referencial para mim.

Aos professores, Dr. Alcione Roberto Roani e Dr<sup>a</sup> Rita Helena Souza Ferreira Gomes, por terem sido tão atentos ao que escrevi e feito provocações que enriqueceram minha pesquisa.

Aos meus pais, Lúcia e Izidoro, por me ensinarem a perseverar.

Às minhas irmãs, Ivonete, Luzicleia, Meri, Patrícia e ao meu irmão Anderson, por acreditarem que eu seria capaz.

Ao meu esposo, Dialison, pelo amor e apoio.

Às minhas amigas, Luciane e Joice, por tantas vezes direcionarem palavras de incentivo e apoio.

Ao meu Senhor, Jesus Cristo, por me sustentar de pé, em tantas vezes que quis desistir desse sonho.

“Tenho a impressão de ter sido uma criança brincando à beira-mar, divertindo-me em descobrir uma pedrinha mais lisa ou uma concha mais bonita que as outras, enquanto o imenso oceano da verdade continua misterioso diante de meus olhos”.

Isaac Newton

## RESUMO

Essa dissertação trata do problema da justiça em Thomas Hobbes. O filósofo, em seus textos, apresenta uma tensão, a qual provoca discussões interpretativas entre duas posições que se contrapõe, pois ele trata da justiça como uma lei de natureza, no entanto, afirma que não existe lei sem um poder comum. Esse poder comum, ou obrigação diante das leis, origina-se no contrato, o qual leva ao estabelecimento do Estado. Para embasar a necessidade do Estado, Hobbes apresenta um estado de natureza caótico, em que não há medida comum de certo e errado, e os conflitos de opiniões geram um estado de guerra de todos contra todos. A definição de justiça, para o filósofo, é o cumprimento de contratos, os quais só são válidos a partir da instituição do Estado, pois é somente ele que tem poder e autoridade para garantir o cumprimento. De tal forma, que a justiça só pode ser efetivada a partir do surgimento do soberano, ou seja, a justiça passa a ser artificial.

Palavras-chave: Justiça. Leis de natureza. Jusnaturalismo. Contrato. Estado.

## **ABSTRACT**

This dissertation deals with the problem of justice in Thomas Hobbes. In his texts, the philosopher presents a tension that provokes interpretive discussions between two opposing positions. He talks about justice as a law of nature, however, he asserts that there is no law without a common power. This common power, or obligation to obey the laws, originates in the contract, which leads to the establishment of the State. To support the necessity of the State, Hobbes presents a chaotic state of nature, in which there is no common measure of right and wrong, and conflicts of opinion generate a state of war of all against all. The definition of justice, for the philosopher, is the fulfillment of contracts, which are only valid from the institution of the State, since it is only the State that has the power and authority to guarantee compliance. Therefore, justice can only be effective from the emergence of the sovereign, meaning that justice becomes artificial.

Keywords: Justice. Laws of nature. Natural law theory. Contract. State.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO I – TEORIA DAS PAIXÕES</b> .....	16
1.1 A MECÂNICA DOS MOVIMENTOS .....	16
1.2 IMAGINAÇÃO.....	21
1.3 O DISCURSO MENTAL .....	26
1.4 LINGUAGEM .....	29
1.5 DELIBERAÇÃO E VONTADE .....	34
1.6 A ÉTICA .....	40
<b>CAPÍTULO II – FILOSOFIA MORAL DE HOBBS</b> .....	<b>48</b>
2.1 DISTINÇÃO ENTRE LEI E DIREITO.....	50
2.2 LEI DE NATUREZA.....	56
2.3 OBRIGATORIEDADE DAS LEIS DE NATUREZA.....	62
2.3.1 Jusnaturalismo e positivismo.....	68
2.4 SOLUÇÃO POLÍTICA DO CONFLITO MORAL.....	74
<b>CAPÍTULO III – A JUSTIÇA E O ESTADO CIVIL</b> .....	<b>76</b>
3.1 CONTRATO.....	77
3.1.1 Autorização.....	82
3.2 TERCEIRA LEI DE NATUREZA.....	86
3.3 LEIS CIVIS .....	92
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>104</b>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação trata da justiça na filosofia de Thomas Hobbes. Este tema se apresenta como problemático, pois existe uma tensão entre duas posições que parecem se contrapor ao longo de sua obra. Nesse sentido, no *Leviatã*, Hobbes afirma que não há justiça ou injustiça no estado de natureza, tais noções se originam a partir do contrato social. Contudo, a justiça também é apresentada através da terceira lei de natureza, cuja definição é a obrigação de manter contratos. Desse modo, há uma conotação jusnaturalista para a noção de justiça, conforme autores como Warrender e Hood, por exemplo, tem sinalizado. Dessa maneira, tais considerações de Hobbes, a respeito da justiça, tem originado leituras tanto juspositivistas quanto jusnaturalistas a respeito do tema, que sinalizam uma tensão contínua que perpassa os textos do filósofo inglês, demandando assim a necessidade de uma investigação mais apurada de sua obra.

Quando observamos os capítulos do Livro I do *Leviatã*, especialmente o capítulo sobre as paixões e o capítulo sobre o estado de natureza, observamos que Hobbes apresenta a condição natural com ausência de qualquer tipo de moralidade. Certo e errado não existem por natureza (L, XIII), afirma o filósofo inglês, as noções de bem e mal originadas do fluxo inconstante das paixões, parece conduzir a um subjetivismo moral bastante ampliado. No estado de natureza impera o direito natural, que se define como a liberdade de usar o poder para fins de autopreservação, que acaba por se tornar num ampliado direito a todas as coisas, que está na origem do conflito natural. Nessa condição, as leis naturais não são efetivamente obrigatórias, e a única possibilidade de surgimento da moralidade é através da instituição da soberania.<sup>1</sup> Como já citado, esse relativismo dá à justiça um sentido artificial, “As noções de bem e mal, de

---

<sup>1</sup> Há, entre alguns comentadores, por exemplo Strauss, a defesa de fundamento moral no estado de natureza. É pertinente salientar que a leitura da moralidade, antes do surgimento do Estado, se ampara nas próprias leis naturais, e embora não sendo efetivas, a filosofia de Hobbes possibilita essa interpretação. Além do mais, importaria a vida ser um bem reconhecido por todos e a morte prematura um mal que todos temem. Todavia, ainda veremos que o bem e mal são governados pelas paixões e não temos de modo explícito um sumo bem ou sumo mal na filosofia hobbessiana. E ainda, a busca da autopreservação (conservar a vida e evitar a morte) é um fato derivado do sistema mecânico de Hobbes, que atende à necessidade dos corpos ao movimento inercial, e que não implica em um valor.

justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça” (L, XIII, p. 110). Nesse sentido, Hobbes pode ser incluído no rol de filósofos juspositivistas, visto que as leis são estabelecidas a partir da instituição do Estado.

Por outro lado, outros aspectos do *Leviatã* indicam uma aderência de Hobbes ao jusnaturalismo, por exemplo, nos capítulos XIV e XV, o filósofo apresenta uma teoria das leis de natureza, afirmando que a ciência dessas leis é a verdadeira filosofia moral. Além disso, a terceira lei de natureza é, segundo Hobbes, a fonte da justiça. Essa consideração indica uma tendência jusnaturalista ao pensamento de Hobbes. O pensador ao tratar da justiça como uma lei natural, dispõe que: “Portanto, a justiça, isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que destroem a nossa vida; por conseguinte é uma lei de natureza. ” (L. XV, p.127).

Diante do problema apresentado, ao longo do texto, ficará evidente que a justiça está na ordem do artifício e não mais da natureza. Embora Hobbes fale em leis naturais e apresente a fonte da justiça na terceira lei de natureza, a justiça só terá efetividade, isto é, será obrigatória a partir do contrato social e da instituição do Estado. É inegável a influência jusnaturalista na filosofia de Hobbes, pois era o que estava em voga no seu tempo, todavia, assim como salienta Bobbio (1991), o pensador inglês foi além do seu tempo e apresenta em suas obras aspectos de inovação. De tal modo, que já não é possível apontar que seus pensamentos são fiéis ao jusnaturalismo clássico, como por exemplo, o relativismo de bem e mal no estado de natureza, a necessidade do soberano para a efetividade das leis.

Dessa maneira, a obra hobbesiana tem gerado um debate contínuo a respeito do tema da lei natural e da justiça, originando leituras diversas e por vezes antagônicas, especialmente ao que diz respeito ao seu comprometimento com a tradição jusnaturalista. Thamy Pogrebinski, por exemplo, defende um fundamento teológico e jusnaturalista da filosofia de Hobbes. Ela diz que, “O papel do contratualismo e do consenso é ainda muito pequeno face à preponderância e ou peso que exercem a teologia e o jusnaturalismo em sua obra” (POGREBINSKI, 2003, p.28). Ou seja, existe a defesa de um fundamento

moral anterior a obrigação política, ainda no estado de natureza. Por outro lado, temos a comentadora Yara Frateschi, a qual defende uma interpretação secularista da filosofia de Hobbes, em que as leis naturais não têm mais força normativa e o estado de natureza é amoral. Porquanto, diz Frateschi, “Os conteúdos das noções de justiça e injustiça e bem e mal pertencem à esfera da política, por serem convencionais e não naturais” (FRATESCHI, 2008, p.49).

Como vemos, a questão da justiça tem posicionamentos controversos, pois, como apresentado, é possível sustentar posições distintas na filosofia hobbesiana. No entanto, é a partir do aprofundamento da teoria das paixões, que ficará evidente em nosso texto, o distanciamento de Hobbes em relação ao jusnaturalismo. Em Hobbes, não há o status da universalidade no estado natural, pois o homem vive no plano fluído e inconstante das paixões, justificando, assim, a necessidade da instituição do Estado para que os homens saiam das relações de poder e força para relações jurídicas e racionais, como aponta Limongi:

O Estado transforma o homem em cidadão. Ele introduz moralidade e racionalidade em nossas relações, impondo vínculos de obrigação permanentes entre os homens e permitindo a eles que não se comportem simplesmente como suas paixões atuais os impelem a agir, mas que calculem suas condutas a partir do modo como exprimem aos outros suas vontades e paixões. (LIMONGI, 2002, p.23).

Diante disso, o primeiro capítulo da dissertação consistirá num estudo sobre o subjetivismo moral e suas implicações na teoria política hobbesiana. Para tanto, o foco da investigação são os capítulos II a XIII do *Leviatã*, porque são nesses textos que Hobbes apresenta uma teoria subjetivista do bem e do mal, segundo a qual, bem e mal são apenas nomes dados às paixões humanas. Para o filósofo, o que é agradável para o homem é bom e o que é desagradável, mal. E esse julgamento individual de bem e mal gera conflitos de opiniões, pois ocorrem de modo singular em cada homem, de acordo com as sensações provocadas pelos objetos do mundo externo e também da busca do benefício próprio. Vemos que a própria definição de filosofia moral de Hobbes reafirma seu subjetivismo.

Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é bom e mau, no convívio e na sociedade humana. O bem e o mal são nomes que significam os nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos,

costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, no seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista; divergem também quanto ao que é conforme ou repulsivo à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom aquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. (L, XV, p.137)

Desse modo, bem e mal se tornam relativos em seus significados, visto que eles são apenas nomes aos apetites e aversões, respectivamente, sentidos em cada homem de modo excêntrico. Ao abordar esse relativismo moral que permeia o estado de natureza, se faz necessário expressar que existe a compreensão de que alguns comentadores se apoiam nas afirmações de Hobbes sobre a preservação da vida e sobre o temor da morte, para defesa da moralidade no estado natural. Como Leo Strauss, que afirma que a preservação da vida é o bem primário, e a morte, por sua vez, é o mal primário, inclusive classificada como *summum malum*.

Pois, a morte não é apenas a negação do bem primário, mas é, por isso mesmo, a negação de todos os bens, incluindo o bem maior; e, ao mesmo tempo, a morte é o único critério absoluto com referência ao qual o homem pode ordenar a sua vida coerentemente. [...]. Apenas pela morte o homem adquire um objetivo, porque apenas por meio da morte ele tem um propósito obrigatório, o intuito de evitar a morte. (STRAUSS, 1973, p.55).

Entretanto, é verificável que mesmo que reconhecêssemos esse bem e mal, eles, por si só, não são suficientes para pôr fim ao estado de guerra, por exemplo. Ao contrário, a busca da preservação da vida e o medo da morte provocam mais guerra, seja pelo interesse do benefício próprio, ou pela desconfiança, como ainda veremos. De tal forma, que mesmo compreendendo esses dois fatores, assinalados por Strauss, há em Hobbes uma explicação puramente mecânica, através do movimento inercial, em que o homem tende a perpetuar o movimento, que é a vida, e por isso precisa evitar a morte e buscar a paz. Dessa conclusão, da paz como melhor estratégia para a preservação da vida, temos o contrato. O contrato social é firmado de modo auto interessado, como meio para garantir a segurança e uma vida confortável. Contudo, a existência de um contrato não é suficiente, há a necessidade de uma autoridade soberana para que esse contrato seja válido.

Portanto, diante dessa questão, é importante esclarecer que, para Hobbes, a busca da preservação da vida é um fato e não um valor. E para além, não temos no estado natural a justiça, objeto de estudo dessa dissertação, que como já citado, é cabível apenas no estado civil, pois, até o seu estabelecimento nada pode ser considerado justo ou injusto. Para Hobbes, a ciência moral é a ciência das leis de natureza, no entanto, já não diz respeito a um juízo individual sobre bem e mal, mas a um conhecimento que é público, e que dita as regras do bem e do mal na vida em sociedade, fruto da razão, em que o homem sai do plano flutuante e inconstante das paixões. O juízo meramente individual opera no estado de natureza, quando efetivamente não há moralidade. Assim a ciência moral em Hobbes só é alcançável através do estabelecimento das leis civis pelo soberano.

No segundo capítulo, a abordagem será especificamente das leis de natureza e da relação de Hobbes com a tradição jusnaturalista. Já que, a partir da definição de lei natural surgem divergências interpretativas sobre a teoria moral do filósofo. Por um lado, há passagens que nos conduzem a deduzir Hobbes como um positivista, ou ao menos, uma filosofia inovadora para seu tempo<sup>2</sup>, ao dizer que as leis naturais e as leis civis contêm-se uma a outra, ou que, nada é injusto no estado de natureza, por exemplo. E por outro lado, há afirmações de que as leis naturais são eternas e imutáveis. Assim, dando margem para essas duas principais correntes interpretativas. A investigação não se dará com o objetivo de encerrar problemas interpretativos ou de defender um posicionamento, entretanto, ficará claro o distanciamento de Hobbes em relação ao jusnaturalismo clássico.

No terceiro capítulo, serão apresentados argumentos sobre o fato da justiça não ser mais natural como era na tradição, e da sua instituição a partir do contrato social. Durante todas as investigações acerca da justiça, um dos principais argumentos que levam a entender a justiça de forma artificial, é a questão de que as leis naturais não obrigam no estado de natureza, ou seja, quando Hobbes afirma que não existe lei sem poder comum, é notório que o

---

<sup>2</sup> Podemos sinalizar Hobbes como um filósofo que inovou a filosofia política, uma vez que, o termo positivismo ainda não era utilizado, pois, como veremos no decorrer do texto, Hobbes se distancia sensivelmente do juspositivismo clássico.

filósofo justifica a necessidade do Estado como o único regulador do agir justo. Somente o Estado tem poder e autoridade suficientes de definir as leis civis e fazê-las serem cumpridas. Outro argumento fundamental é que a validade dos contratos só ocorre posteriormente a instituição do Estado. Assim, aprofundaremos a questão da obrigatoriedade das leis de natureza, a distinção entre direito e lei e a solução política que Hobbes dá para os conflitos morais.

## CAPÍTULO I – TEORIA DAS PAIXÕES

As considerações feitas acima, por ora, nos conduzem a aprofundar o entendimento da teoria das paixões de Hobbes, a qual dá a sua filosofia a impossibilidade de uma efetivação de leis morais no estado de natureza. Hobbes intitula o capítulo VI do *Leviatã*, o qual desenvolve a sua teoria das paixões, como “Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamadas paixões; e da linguagem que os exprimem”, ou seja, as paixões são entendidas por ele como movimentos e que de modo comum são chamados de paixões. Assim, a compreensão das paixões passa pelo entendimento do que é movimento, um conceito fundamental para a filosofia hobbesiana. O objetivo deste capítulo é evidenciar como Hobbes sustenta, através de seu mecanicismo, um estado de natureza amoral, em que não há possibilidade de um acordo comum sobre o que é justo, por exemplo, pois o homem vive na fluidez de suas paixões.

### 1.1 A MECÂNICA DOS MOVIMENTOS

Através da mecânica dos movimentos que se dá o entendimento da natureza humana em Hobbes. É na teoria do movimento que o filósofo explica o comportamento dos corpos em geral, e evidencia que essa mesma teoria explica as faculdades cognitivas e o comportamento humano. Hobbes, que tem o mecanicismo por base, utiliza a teoria do movimento dos corpos físicos até chegar na política, pois vale-se dessa teoria para a explicação do comportamento do homem natural até o homem artificial.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Entretanto é importante ressaltar que há interpretações opostas a essa, como Strauss, Taylor e Warrender, esses últimos, por exemplo, descartam a obrigação física (que tem como premissa o movimento). Afirmam que Hobbes, em seu aparente sistema mecanicista, têm princípios exclusivamente religiosos, ou seja, baseado na obediência a Deus, na vontade divina. Frateschi, ao fazer considerações sobre a tese de Warrender, explica que o comentador defende que os homens têm uma obrigação moral no estado de natureza, a partir da distinção entre dois tipos de obrigação: a obrigação física e a obrigação moral. A primeira estabelecida pelo movimento dos corpos e a segunda estabelecida quando o homem reconhece o poder de Deus e o obedece. Warrender descarta a primeira obrigação argumentando que Hobbes dá pouca importância a ela, que em suma, os homens obedecem às leis de natureza porque são obrigados a obedecer a Deus (Frateschi, 2008, p.139).

Para a filosofia hobbesiana, o movimento nada produz senão movimento, desse modo, difere radicalmente da tradicional filosofia aristotélica, em que “o movimento natural é teleológico, causado pela tendência natural do corpo a obter sua completude, a atualizar sua essência” (FRATESCHI, 2008, p.62). Para a tradição o movimento tinha uma causa final, a qual levava os homens a cumprirem um propósito ou uma tendência natural de formar a sociedade, e ainda visando o bem comum. Todavia, para Hobbes, como ainda veremos, a constituição da sociedade é formada essencialmente pelo interesse do benefício próprio, pois, pela busca de se manter em movimento, que em termos hobbesianos, é estar vivo, o homem vê no grande *Leviatã* (no Estado absoluto) a única forma de sair do estado de guerra e ter a paz.

Assim, Hobbes refuta a tradicional ideia de Aristóteles sobre a natureza social do homem, em que o homem é um animal político e a sociedade é um resultado natural. E essa distinção da filosofia de Hobbes e Aristóteles parece estar fundamentalmente dita na medida em que o filósofo inglês substituiu a concepção teleológica do movimento e o torna apenas mecânico. Frateschi explica a diferença primordial de movimento em relação a tradição:

Já para Hobbes o movimento é apenas mudança de lugar, indiferente a qualquer processo teleológico: os homens se movem, não na atualização do que são potencialmente, mas na direção dos benefícios almejados, exclusivamente por efeito de causas eficientes. (FRATESCHI, 2008, p.62)

Hobbes diz que “quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber, que nada pode mudar por si só”. (L. II, p. 17). Ou seja, o movimento gera apenas movimento, sem que haja nenhuma determinação prévia no corpo movente. Ao dizer que “nada pode mudar por si só”, o filósofo inglês concebe que nenhum corpo se move por uma inclinação natural intrínseca a ele, assim a causa eficiente é que promove o movimento e a principal causa é o princípio do benefício próprio, pois quando um homem se move em direção de algo, ele o faz atendendo primeiramente seu desejo, como veremos mais profundamente ainda neste capítulo.

A causa eficiente, na tradição aristotélica, era necessária, todavia a explicação do movimento, como já citado, era a causa final. Entretanto, para

Hobbes, “o que causa movimento em um corpo é o movimento de um outro corpo, ou seja, o movimento é explicado apenas e tão somente pela causa eficiente, não restando na natureza hobbesiana nenhum lugar para a causa final” (FRATESCHI, 2008, p.64). A partir disso, podemos começar o entendimento de como Hobbes aplicou seu mecanicismo às paixões humanas, fundamentando nosso problema central da justiça hobbesiana: a impossibilidade de obter no estado de natureza as noções de bem e mal, certo e errado, justo e injusto.

Entretanto, a filosofia de Hobbes recebe duas principais interpretações, a que realmente corrobora para um pensamento inovador, pautado na física mecanicista, como a da comentadora Yara Frateschi, em que o estado de natureza é amoral, e outra que afirma a existência de uma fundamentação moral, como de Leo Strauss.

Strauss defende um fundamento moral no sistema filosófico de Hobbes. O comentador refuta a tese de que Hobbes baseou a filosofia política no mecanicismo, admitindo que talvez o filósofo até foi influenciado pela tendência da ciência moderna, mas, que anterior ao título de mecanicista, ele já tinha a concepção do homem baseada em sua experiência de vida. Aliás, para o comentador, a ciência moderna é incapaz de justificar o fundamento moral em Hobbes:

E porque está baseada na experiência da vida humana, ela jamais pode, apesar de todas as tentações da ciência natural, cair completamente no risco da abstração em relação à vida moral e de desconsideração da diferença moral. Assim, a filosofia política de Hobbes possui, por essa mesma razão, base moral, à medida que não é derivada da ciência natural, mas está fundada sobre a experiência em primeira mão da vida humana. (STRAUSS, 1973, p.68)

Frateschi, ao se contrapor a interpretação de Strauss, e tão logo a outros que defendem uma base moral hobbesiana, aponta que:

O erro dos comentadores que atribuem uma base moral à filosofia política de Hobbes reside numa suposta distinção entre fato e valor, ao passo que Hobbes retira o valor do fato: é bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida e para a continuidade dos nossos movimentos internos e externos. Analogamente, o valor da lei de natureza deriva de um fato natural, na medida em que ela proíbe o homem de fazer qualquer coisa que destrua a sua vida ou impeça a obtenção dos meios necessários para a sua preservação. Antes de ser um

valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais: se os homens estão proibidos de atentarem contra a própria conservação, é porque essa proibição, ou o dever contrário, revela uma necessidade de fato, e não um juízo de valor irredutível. (FRATESCHI, 2005, p.15)

A partir da teoria do movimento, Hobbes, assinala que o homem, como os demais corpos, se move inercialmente, e persistem sem um objetivo pré-determinado. Não há para o homem hobbesiano nada que seja definido previamente, pois não há determinação prévia de qualquer inclinação do homem a não ser o movimento pelo movimento. Assim, não é possível ter noções morais por natureza, visto que nada é bom ou mau em si mesmo, pois essa medida depende do movimento de aproximação ou afastamento, ou seja, do apetite ou aversão que o homem sentirá de modo singular, como ainda veremos.

Para Hobbes existem dois tipos de movimentos no interior dos corpos humanos, os vitais e os animais. “Um deles chama-se vital; começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção etc.” (L, VI, p.46). Neste tipo de movimento não se faz necessário a imaginação. Já no movimento animal, diz Hobbes, “também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente” (L, VI, p.46), são condicionados à imaginação, pois conforme essa passagem, ela é a origem primeira dos movimentos voluntários.

Os apetites e aversões são resultados de pequenos movimentos imperceptíveis das partes internas do corpo (*conatus*), que explicam as determinações dos movimentos voluntários. (LIMONGI, 2002, p.16). São estes pequenos movimentos imperceptíveis que ao provocarem sentimentos de dor ou prazer, definirão algo como bom ou mau. Para tanto, antes de chegarmos especificamente nos conceitos de apetite e aversão, ainda exploraremos alguns conceitos hobbesianos importantes, como o *conatus*, a sensação, a imaginação.

Hobbes salienta que mesmo que seja imperceptível, ou que a coisa movida seja invisível, os movimentos acontecem, e “Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar,

na fala, na luta e em outras ações visíveis, chamam-se geralmente ESFORÇO”. (L, VI, p. 47). E essa noção de esforço, (*conatus*), é fundamental no entendimento das paixões, pois é através do *conatus* que temos a derivação do apetite e da aversão, as quais determinarão, de modo particular, o que é bom e mal a cada homem. Para Hobbes se queremos explicar um movimento, devemos nos atentar a pequenez de onde este começa, assim acontecerá também com as paixões, conforme explica Limongi:

O *conatus* consiste, segundo Hobbes, em ínfimos movimentos imperceptíveis das partes internas de um corpo que explicam as determinações de todos os seus movimentos perceptíveis. Assim, o apetite é para Hobbes um *conatus*, ou seja, um movimento imperceptível de nosso corpo (cuja causa é o movimento dos outros corpos sobre o nosso corpo) que está na raiz de nossos movimentos perceptíveis, nossos movimentos voluntários, tais como andar, falar etc. Se quisermos explicar as determinações de um movimento, seja ele qual for, é para os pequenos movimentos de que ele é composto que devemos atentar. (LIMONGI, 2002, p.16).

A partir dessas considerações, podemos observar que o *conatus*, mesmo sendo um movimento, não determina a ação voluntária de imediato, mas tem um efeito categórico para a determinação das paixões. De acordo com Bastos, a somatória deles se transforma em um movimento maior, que agora resultam numa ação voluntária capaz de aproximar ou afastar o corpo movente do objeto externo que provocou o *conatus*. Portanto, esse movimento constante e imperceptível é expresso em uma paixão, como explica Bastos:

É importante notar que o *conatus* é um movimento constante, porém imperceptível, sendo que esta falta de percepção se deve ao fato de eles serem muito pequenos, ínfimos. No entanto, devido a uma somatória de pequenos movimentos, torna-se determinável, sendo por fim, expresso em uma paixão. Ou seja, a paixão é o fim do desenvolvimento de uma somatória que se inicia na intensificação de pequenos movimentos que formam um movimento maior, movimento, de desejo ou de aversão, perceptível, no entanto, somente pelo ser afetado. (BASTOS, 2003, p.81).

Hobbes define apetite e aversão como movimentos, de tal modo que se o esforço é em direção a algo se chama apetite, e caso esse esforço produza afastamento temos a aversão. (L, VI, p. 47). Assim, “Se ao alcançar o coração o movimento provém do objeto externo favorável ao movimento vital do corpo que sente vai chamar-se deleite (ou apetite pelo objeto)” (FRATESCHI, 2008, p.

69), e no caso contrário, será aversão. Frateschi salienta o sistema mecanicista hobbesiano, em que o apetite ou a aversão são solicitações para se aproximar ou se afastar de algo.

Tais solicitações são esforços, um principiar interno do movimento animal, um *conatus*. A partir desses primeiros esforços, segue-se o movimento dos nervos, que é sucedido pelo movimento dos músculos, que por sua vez provoca movimentos dos membros e das partes do corpo, movimento esse no qual consiste falar, o andar etc. (FRATESCHI, 2008, p.69).

Continuando a análise das paixões, os movimentos para Hobbes, como já citado, são o vital e o animal, em que o segundo está condicionado à imaginação, que resultará nos movimentos voluntários. Assim, a imaginação é um conceito de suma importância para nosso problema, visto que a aversão ou apetite passam por ela, e dá ao homem hobbesiano, de modo relativo, as concepções de bom e mau. Pois, de acordo com a afirmação de Hobbes, bom e mau são apenas palavras usadas pelo homem em relação aos objetos de seu desejo ou aversão, respectivamente. “Pois as palavras "bom", "mau" e "desprezível" são sempre usadas em relação à pessoa que as usa”. (L, VI, p. 48)

## 1.2 IMAGINAÇÃO

Hobbes, no capítulo II do *Leviatã*, se dedica à imaginação e apresenta diversos argumentos para a fundamentação de sua filosofia política, pois para ele é a imaginação que dá origem às paixões que, como já vimos, implicam em uma subjetividade moral em sua teoria. O filósofo faz referência à lei da inércia para ilustrar a imaginação como a continuidade do movimento da sensação.

A sensação, como um movimento interno provocado por movimentos externos, se apresenta na filosofia hobbesiana como um conjunto de ideias de nossa mente com efeito mecânico. Uma vez que um corpo externo se move, ele pressiona os órgãos dos sentidos do corpo humano, que por sua vez levam essa pressão em direção ao cérebro e ao coração e causa neles um esforço ou contrapressão. E isso gera no homem uma ilusão que Hobbes denomina

sensação, ou seja, é um resultado dos movimentos das coisas exteriores nos órgãos do sentido. Hobbes no capítulo I, em que trata da sensação, detalha que:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, seja de forma imediata, como no gosto e no tato, seja de forma mediata, como na visão, no ouvido e no olfato; essa pressão, pela mediação dos nervos e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e ao coração, causa ali uma resistência, contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; esse esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência ou ilusão que os homens chamam sensação; (L. I, p.16)

Sobre o princípio da inércia, o filósofo salienta, no início do capítulo II, que “Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo a coloque em movimento” (L. II, p.17), contudo o homem tem dificuldade de aceitar que “quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare” (L. II, p.17), mas ela é verdadeira e é a base da explicação da imaginação. E sobre essa expressividade do movimento na filosofia de Hobbes, Limongi explica que a singularidade da física mecanicista hobbessiana está na forma radical com que Hobbes defendeu a ideia do movimento, dizendo que ele “é a única causa de tudo o que existe e que não há nada, a não ser o próprio movimento, responsáveis por todas as mudanças ocorridas nos corpos” (LIMONGI, 2002, p. 15).

Assim, podemos entender a sensação e a imaginação em Hobbes através do princípio da inércia, como uma sequência de movimentos provocados por um objeto externo, que mesmo desaparecendo, sua sensação é prolongada, já que o movimento nada mais produz senão o movimento: “Pois após o objeto ser removido ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a tínhamos visto”. (L. II, p.18). Para quanto, mesmo que tenhamos imagens em nossa mente, nada mais são que movimentos ou esforços provocados por objetos externos, ou seja, são efeitos da ação desses objetos em nossos sentidos, conforme Hobbes explica na passagem a seguir:

Tal como na sensação, aquilo que realmente está dentro de nós é (como anteriormente já disse) apenas o movimento provocado pela ação dos objetos externos, mas em aparência: para a vista,

a luz e a cor; para o ouvido, o som; para o olfato, o odor etc. Assim, quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento ou esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto movente. (L. VI, p.49).

Desse modo, na filosofia hobbesiana, a imaginação é resíduo permanente da sensação, que é resultado de provocações do mundo externo, “A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc.” (L. VI, p.46). Desse modo é possível compreender as paixões através da interação do homem com os objetos externos. De acordo com Clóvis Brondani, a abordagem do mundo exterior é necessária para compreender o modo como Hobbes descreve as paixões, que mesmo concebidas como movimentos, os quais são essencialmente da natureza humana, não há como especificar as paixões sem recorrer ao contexto externo, como explica a seguir:

Portanto, se as paixões dependem da sensação e se toda sensação consiste na pressão dos objetos externos que imprimem às partes internas do homem um tipo de movimento, é possível afirmar que as paixões, ainda que sejam um tipo de movimento interno da mente, têm sua origem, em última instância, no movimento dos corpos do mundo exterior. (BRONDANI, 2012, p.44).

Para tanto, é importante aqui também salientar que, para Hobbes, os apetites e aversões são adquiridas principalmente através da experiência ou na comprovação dos seus efeitos do mundo exterior sobre nós ou sobre os outros (L. VI, p.47). Assim, através dessa mecânica da sensação e dos efeitos do mundo exterior sobre o homem, o filósofo inglês constrói a mecânica das paixões.

Ao compreender a mecânica da sensação é possível entender a imaginação que, para Hobbes, é continuação do movimento da sensação. O filósofo exemplifica algumas definições de imaginação, como a dos latinos, que após um objeto desaparecer, ou quando os olhos estão fechados, o homem conserva ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a viu (L. II, p.18), Hobbes usa como argumentos esses exemplos e define que “A IMAGINAÇÃO nada mais é, portanto, que uma sensação em declínio” (L. II, p.18).

Para compreensão dessa sensação em declínio, o pensador inglês explica que embora um objeto seja afastado de nossa visão, a impressão que ele causou permanece, entretanto, outros objetos se fazem mais presentes e agem em nós, deixando a imaginação de objetos passados mais obscurecidos. “Daqui se segue que, quanto mais tempo decorre desde a visão ou sensação de qualquer objeto, tanto mais fraca é a imaginação”. (L. II, p.18), pois devido a constante movimentação de sensações, com o tempo são destruídas as partes que na sensação foram movimentadas. Assim, todas as impressões dos objetos que são adquiridas, mantidas ou que se perdem na mente do homem hobbesiano obedecem à lei da inércia, conforme explica Secco:

Tanto a aquisição e manutenção quanto a perda seriam devidas à lei da inércia, que operaria não apenas nos movimentos dos corpos externos, mas também em nossos movimentos internos. Assim, retemos ideias porque estas mantêm seu movimento iniciado no objeto, e o declínio delas ou mesmo desaparecimento deve-se ao fato de que novos movimentos se iniciam de maneira quase ininterrupta em nossa mente, criando uma força contrária e interrompendo os movimentos anteriores, fazendo-os enfraquecer ou até desaparecer em virtude desses movimentos contrários que surgem a todo instante. (SECCO, 2015, p.32)

No sistema hobbesiano não se tem a imaginação sem antes ter a sensação, e da mesma forma não se pode ter uma sucessão de imaginações sem que isso tivesse ocorrido na sensação também. Hobbes reforça que a aplicação da lei da inércia continua na imaginação em cadeia, em que para se ter uma sequência na imaginação, se faz obrigatória, anteriormente, a sequência nas sensações e explica que “todas as ilusões são movimentos dentro de nós, vestígios dos movimentos produzidos nos sentidos; e os movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação” (L, III, p. 24).

Neste sentido, Hobbes também nos apresenta a memória e dá a ela a mesma definição da imaginação. Para o filósofo, as duas são a mesma coisa, contudo têm nomes diferentes por algumas razões, pois o declínio da sensação sofre transformações pelo tempo ou por novos movimentos. Ou seja, a imaginação é o conjunto de concepções que se têm das coisas, da própria ilusão, ao passo que a memória seria um termo mais apropriado quando queremos

expressar o declínio da sensação num sentido passado, de certo modo a sensação da sensação, a qual se alterou pelo tempo e por novas sensações. Assim, para Hobbes, toda sensação produz memória referente ao objeto que a causou.

Esta sensação em declínio, quando queremos expressar a própria coisa (digo, a ilusão mesma), denomina-se imaginação, como já disse anteriormente; mas, quando queremos expressar o declínio e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se memória. Assim, a imaginação e a memória são uma e mesma coisa, que, por várias razões, tem nomes diferentes. (L. II, p.19).

Por conseguinte, Hobbes expõe dois principais modos de imaginação, pois ela se forma e tem interferência de maneira diferente em cada homem, resultando assim na imaginação isolada e em cadeia. De modo que, quando os pensamentos são de forma isolada podem ser simples ou compostos e quando em cadeia pode ser desgovernado ou regulado.

Assim, na divisão hobbesiana de imaginação isolada, ao que se refere a forma simples, Hobbes exemplifica como a imaginação de um objeto em sua totalidade, como foi apresentada por seus sentidos. A composta, por sua vez, apresenta oscilação da maneira como sentimos, por exemplo, pela visão de um homem num determinado momento e de um cavalo em outro, “concebemos no nosso espírito um centauro” (L. II, p.18). A seguir exploraremos a imaginação em cadeia, que para Hobbes é o discurso mental.

### 1.3 O DISCURSO MENTAL

Já no modo de imaginação em cadeia, a qual Hobbes denomina discurso mental, conceito importante para nossa investigação<sup>4</sup>, Hobbes diz o seguinte: “[...] entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) discurso mental”. (L. III, p.24). É possível compreender que o filósofo dá ao discurso mental, não apenas um sentido de relação de imaginações simples, mas de movimentos mais

---

<sup>4</sup> No decorrer deste texto veremos que o discurso mental é relevante para essa pesquisa, pois dele derivará a cadeia de pensamentos regulada e assim a prudência, conceito importante, visto que é a partir da prudência que o homem hobbesiano tenta antever um evento futuro, baseado na experiência registrada em sua memória, entretanto, a prudência, devido a sua fluidez, necessita ser superada pela razão, visto que ela não consegue resolver a falta de norma comum no estado de natureza.

complexos, ou seja, uma conexão de pensamentos que geram experiência ao homem. Hobbes define a experiência como muita memória, ou a memória de muitas coisas. (L, II, p.19)

Com relação aos dois tipos de imaginação no discurso mental, primeiramente Hobbes apresenta o desgovernado, que é caracterizado pela falta de um direcionamento ou desígnio por uma paixão, neste caso ele diz que os pensamentos vagueiam e afirma que “[...] é desgovernado, sem desígnio, e inconstante, não havendo nenhum pensamento apaixonado para governar e dirigir aqueles que se lhe seguem, como fim ou meta de algum desejo, ou outra paixão”. (L. III, p.24). Ou seja, neste caso o pensamento não é dirigido por uma paixão, logo não tem como fim atender algum desejo.

Já o segundo tipo, a regulada, se caracteriza por ser constante e ser regulada por uma paixão. É importante salientar, que, uma vez guiada por uma paixão, definirá parte dos movimentos voluntários do homem hobbesiano. Hobbes a define do seguinte modo: “A segunda é mais constante por ser regulada por algum desejo ou desígnio. Pois a impressão feita por aquelas coisas que desejamos ou tememos é forte e permanente, ou (quando cessa por alguns momentos) de rápido retorno” (L. III, p.25).

A cadeia de pensamentos regulados, para Hobbes, considera a busca de causa e efeito de coisas presentes ou passadas. O filósofo cita o exemplo de quando perdemos algo, a buscamos voltando atrás no tempo e no espaço de quando aquela coisa esteve pela última vez em nosso pensamento, a isso ele chama de lembrança ou recordação. A essa cadeia regulada, Hobbes afirma serem de dois tipos, a primeira quando, de um efeito imaginado, buscamos as causas ou os meios que o produziram; a segunda, ao imaginarmos, seja o que for, buscamos todos os possíveis efeitos que podem ser produzidos por essa coisa. (L. III, p. 26). O filósofo resume que:

Em suma, o discurso do espírito, quando um desígnio o governa, nada mais é do que uma busca, ou faculdade de invenção, que os latinos denominam sagacitas e solertia, uma descoberta das causas de algum efeito presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa passada ou presente. (L, II, p.25)

Quando o homem recorre à memória de uma situação passada, semelhante a que está no presente, para prever seus resultados futuros<sup>5</sup>, em termos hobbesianos, temos a prudência, ou seja, ela nada mais é que a projeção do futuro, ou expectativa de que aconteça novamente o que já vivemos. Hobbes explica a prudência da seguinte forma: “Às vezes o homem deseja conhecer o resultado de uma ação, e então pensa em alguma ação 'Semelhante no passado, e nos resultados dela, uns após os outros, supondo que resultados semelhantes se devem seguir de ações semelhantes” (L, III, p.26). Nesses pensamentos de projeção do futuro, que Hobbes também chama de previsão ou providência, observamos a importância da experiência em sua teoria, mesmo que seja um conhecimento que apresenta falhas e riscos. Todavia, quanto mais experiência o homem tiver, mais prudente será, como destaca na passagem a seguir:

A este tipo de pensamentos chama-se previsão, e prudência, ou providência, e algumas vezes sabedoria, embora tal conjectura, devido à dificuldade de observar todas as circunstâncias, seja muito falaciosa. Mas isto é certo: quanto mais experiência das coisas passadas tiver um homem, tanto mais prudente é, e as suas expectativas raramente falham. (L, III, p.27)

Embora a experiência seja significativa para o homem hobbesiano, ela não é capaz de abarcar todas as possibilidades de um evento futuro, por esse motivo Hobbes chama a prudência de falaciosa, isto é, mesmo que a experiência aumente significativamente as chances das previsões serem assertivas, o homem ao usar somente a prudência pode cometer equívocos em seu agir. A cadeia de pensamentos, ou seja, o discurso mental, atinge somente a instância das imagens, visto que fica no plano da imaginação, deste modo não há possibilidade de extrair dela uma ciência universal capaz de dar ao homem noções comuns sobre a justiça, por exemplo. Pois, no plano da imaginação os homens têm experiências diferentes e particulares, o que resulta na impossibilidade da concordância de noções gerais como do bem e mal, certo e errado.

---

<sup>5</sup> A prudência para Hobbes é deduzir o resultado de determinada ação a partir da experiência. Nessa passagem sobre a prudência Hobbes exemplifica que: “Assim, aquele que prevê o que acontecerá a um criminoso reconhece aquilo que ele viu seguir-se de crimes semelhantes no passado, tendo esta ordem de pensamentos: o crime, o oficial de justiça, a prisão, o juiz e as galés”. (L, III, p.26).

A prudência é considerada por Hobbes um tipo de conhecimento ou sabedoria, mas como já mencionado, ela é falha, pois não consegue dimensionar todas as possibilidades e circunstâncias do futuro. O pensador inglês ressalta que a única coisa que existe na natureza é o presente, e que as coisas passadas existem na memória, todavia as coisas futuras não têm existência alguma, o futuro apenas uma previsão. O homem hobbesiano utiliza a prudência de acordo com suas experiências, mas não com toda a certeza que precisa, essa previsão é apenas uma ficção do espírito, como Hobbes explica nessa passagem: “[...]aplicando as sequências 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”. (L. III, p.27). Pois, como ainda não aconteceram, não há garantia de que se repetirão exatamente como outrora. O homem no estado de natureza tenta aplicar seu conhecimento das coisas que já passaram em seus sentidos e de certo modo tenta reproduzi-las nas coisas que estão por vir, mas como já explicitado, não há como a mente abranger todas as possibilidades de um evento, tornando a prudência ineficiente para aplicar noções comuns aos homens.

Quanto mais experiência o homem tem, maior são os números de signos que ele possui, e conseqüentemente mais prudente é. Em termos hobbesianos, o signo é o evento antecedente do conseqüente, por exemplo, quanto mais vezes se observa que para chover foi necessária uma nuvem, mais o homem vai ser assertivo ao prever a chuva, assim a nuvem se torna um signo da chuva, algo que antecede uma conseqüência. Como vimos, é da experiência que se originam signos no homem hobbesiano, e por estar no plano da imaginação, é singular a cada um. E este é natural, por virem da experiência no nível da prudência.

Desse modo, a experiência não é capaz de dar ao homem o conhecimento da conseqüência, visto que para Hobbes, esse conhecimento vem através da ciência, pois, mesmo que a prudência venha da observação de sequências de acontecimentos, isso ocorre de modo particular em cada homem. De tal modo que, é impossível garantir que todos os homens tenham a mesma percepção, assim como é impossível deduzir que determinado fato sempre trará a mesma conseqüência, como explica Hobbes nessa passagem ao tratar da ciência:

E enquanto a sensação e a memória apenas são conhecimento de fato, o que é uma coisa passada e irrevogável, a ciência é o conhecimento das consequências, e a dependência de um fato em relação a outro; e por esse intermédio, a partir daquilo que presentemente fazemos, sabemos como fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou a mesma coisa em outra ocasião. (L. V, p.44).

Por essas razões, acima explicadas, que o plano da prudência é um nível de fluidez, pois mesmo sendo um conhecimento, ela não dá conta de garantir as certezas que a ciência proporciona. No mundo empírico, Hobbes concorda que quanto mais a coisa apareceu nos nossos sentidos, mais provável é que nossa antecipação esteja correta, entretanto, não se tem certeza absoluta de que os mesmos eventos do passado se repetirão. Assim, o filósofo inglês aponta que o homem precisa superar esse nível de fluidez em que a prudência está através da linguagem.

#### 1.4 LINGUAGEM

Hobbes inicia o Capítulo IV, que trata especificamente sobre a linguagem, elencando algumas invenções importantes da humanidade, entretanto, a invenção que ele dá ênfase e dependência de muitas outras coisas importantes é a linguagem. Embora o filósofo tenha dado a Deus o título de criador dela, em seus argumentos ele deixa o homem como o único responsável pela reinvenção e disseminação da linguagem. Segundo a filosofia hobbesiana, sem a linguagem não seria possível a existência da república, da sociedade e nem da paz. Nesse ponto, fica evidente a importância da investigação desse conceito em nosso estudo, pois, nesse primeiro momento, parece que a falta de noções morais comuns, a relatividade de concepções do bem e mal (apetites e aversões) apresentadas nesse capítulo, a guerra de todos contra todos no estado de natureza é superada através da linguagem. Segue a definição e a ênfase que Hobbes dá a linguagem:

Mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da LINGUAGEM, que consiste em nomes ou designações e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência

recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos. (L. IV, p. 29-30)

Ainda, de acordo com os termos de Hobbes, podemos dizer que a linguagem é a passagem do discurso mental para o discurso verbal, ou seja, da cadeia de pensamentos para a cadeia de palavras. Isso dá ao homem hobbesiano vantagens, entre elas, a de registrar seus pensamentos para que não se percam na memória. Assim, o primeiro uso da linguagem ocorre em registrar marcas ou notas de lembranças e outro para exprimir uns aos outros o que pensam, desejam, temem.

Todavia, o pensador inglês salienta que existem quatro abusos relacionados ao uso da linguagem, a saber, quando os homens registram erradamente seus pensamentos, quando usam as palavras de forma metafórica, quando por palavras declaram ser sua vontade o que não é, e quando as usam para ofender uns aos outros (L. IV, p.31). Mesmo com a possibilidade de tais abusos, vemos que, na teoria de Hobbes, a linguagem assume papel fundamental, pois, para o filósofo, somente através dela é que se atinge a universalidade de dada coisa. Como explica Brondani, é através da linguagem que se alcança o estatuto da universalidade, pois quando se trata do discurso mental, as imagens sempre fazem referência a algo de modo individual:

Somente a atribuição de um nome, como uma nota de lembrança, confere caráter universal ao conhecimento humano, na medida em que apenas um nome, e nunca uma ideia/imagem, pode se referir a mais do que uma coisa singular. (BRONDANI, 2020, p.199).

Diante disso, Hobbes cita o exemplo da matemática, que no momento em que o matemático dá nome a uma forma, ele alcança o estatuto da universalidade. Ao passo que, quando alguém vê um triângulo, caso não conhecesse a linguagem, teria um grande esforço mental para que através de cálculos com imagens conseguisse definir tal forma. Todavia, com a junção de nomes se alcançam definições universais, assim, ao fazer uso da linguagem para definição particular de um triângulo se alcança a definição geral válida a todas as formas que apresentarem três ângulos iguais a dois ângulos retos, como destaca Hobbes:

E assim a consequência descoberta num caso particular passa a ser registrada e recordada como uma regra universal, o que alivia o nosso cálculo mental do espaço e do tempo, liberta-nos de todo o trabalho do espírito, na medida em que nos poupa desse cálculo, e faz que aquilo que se descobriu ser verdade aqui e agora seja verdade em todos os tempos e lugares. (L. IV, p.33).

Podemos afirmar que Hobbes tem uma concepção radical sobre a linguagem, pois somente através dela é que o homem consegue definir verdade e falsidade, como o filósofo afirma nessa passagem: “Pois o verdadeiro e o falso são atributos da linguagem, e não das coisas. E se não existir linguagem, não há nem verdade nem falsidade” (L. IV, p.34). Por isso, o filósofo afirma que a verdade consiste em uma correta ordenação dos nomes, ou seja, uma correta significação dos nomes, a qual Hobbes chama de definição. Mas, ele mesmo alerta que podem existir definições equivocadas e que a busca da verdade pode ser comprometida à medida que os erros em definições ocorrem, visto que se multiplicam.

Entretanto, ao analisar essa postura de Hobbes, a qual admite que podem existir erros na própria linguagem, e, ao considerar ela o principal instrumento que o homem tem para chegar em normas comuns de bem e mal, por exemplo, poderia nos levar ao seguinte questionamento: será possível a linguagem resolver realmente o problema do relativismo moral que existe no estado de natureza hobbesiano<sup>6</sup>, em que as definições dos nomes são resultadas de convenções dos homens?<sup>7</sup> E nos parece que esse é um problema que Hobbes

---

<sup>6</sup> Quando aparece essa indagação, é importante ressaltar que a linguagem por si só não é capaz de resolver o problema moral no estado de natureza. Embora ela seja um elemento fundamental para o contrato e o surgimento do Estado, sem a soberania, isto é, sem a garantia de que os contratos sejam cumpridos, a linguagem por si só não é eficiente, apenas faz parte do conjunto de elementos de levam para a solução política do estado de guerra.

<sup>7</sup>Richard Tuck, quando discorre sobre a impossibilidade moral em Hobbes, acusa a linguagem como responsável de corromper o homem, através de um realismo intuitivo falso, com o qual o homem interpreta suas impressões sensoriais, e é categórico ao afirmar que Hobbes tinha exatamente isso em mente ao discutir sobre *mores* (TUCK, 2001, p.226). Desse modo, segundo a interpretação de Tuck, a linguagem e conseqüentemente a razão, são incapazes de estabelecer noções morais absolutas Tuck afirma que: “Uma vez que a primeira e mais importante função da fala é atribuir nomes à “ideia ou conceito” (*ideam sive conceptum*) (cap.10,1), a própria linguagem imediatamente adota esse falso realismo, e ao longo de sua discussão de assuntos morais Hobbes assume que a linguagem moral real que os seres humanos empregam pressupõe (erroneamente) a existência real das entidades às quais ela diz respeito – e, portanto, pressupõe a possibilidade do conflito acerca da descrição correta das entidades” (TUCK, 2001, p. 224).

também se preocupa, pois alerta que podem existir erros e absurdos e nessa passagem salienta a importância de não cair em sentenças errôneas e absurdas, preferindo ele, que uma vez não contando com a ciência verdadeira, o homem estará em melhor condição usando a prudência.

Contudo, os que não possuem nenhuma ciência encontram-se numa condição melhor e mais nobre, com a sua natural prudência, do que os homens que, por raciocinarem mal ou por confiarem nos que raciocinam erroneamente, servem-se de regras gerais falsas e absurdas (L, V. p. 44).

No decorrer do texto exploraremos conceitos importantes para a teoria da linguagem para que seja aclarada a forma que Hobbes pensou nela em seu sistema político, dando, por exemplo, a responsabilidade do surgimento da ciência pelo raciocínio (razão) feito exclusivamente através da linguagem. Hobbes atribui à ciência a possibilidade de se alcançar a universalidade através de nomes, pois, como já vimos, a prudência não é suficiente para que o homem hobbesiano consiga estabelecer o estatuto da universalidade. Já que, a prudência está sob o domínio das paixões, sempre haverá a disputa sobre o bem e o mal, o certo e errado, o justo e injusto, resultando em conflitos, e assim, para Hobbes é através do uso da linguagem e da razão que haverá a possibilidade um sentido público e universal de tais conceitos. O filósofo admite que a prudência, embora seja uma sabedoria adquirida através da experiência, é falha, e a única coisa que pode ser capaz de dar certezas e ser infalível é a ciência.

E neste ponto Hobbes aponta que para chegar na ciência é necessário que o homem utilize a razão. O filósofo afirma que somente através da razão é que se alcança a ciência, assim, “A razão é o passo; o aumento da ciência, o caminho, e o benefício da humanidade, o fim” (L. V, p.45). Percebemos que, neste momento, a razão para Hobbes é uma faculdade artificial, e somente com o uso da linguagem, isto é, da adequada imposição de nomes é que o homem será racional, ele diz que “As crianças, portanto, não são dotadas de nenhuma razão até que adquiram o uso do discurso...” (L. V, p.44). Também podemos observar que Hobbes reafirma que a razão é adquirida, na passagem a seguir, quando ele define a ciência:

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como os sentidos e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência; pelo 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 as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes pertencentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam CIÊNCIA. (L. V, p.44)

Vemos nessa passagem que a razão hobbesiana é artificial, assim como no início do capítulo V do *Leviatã*, em que Hobbes afirma que ela nada mais é do que adição e subtração “das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar os nossos pensamentos” (L. V, p.40), ou seja, um cálculo com palavras. Isso significa, de forma mais clara, que a razão não é utilizada no discurso mental, logo Hobbes não a concebe como uma faculdade natural<sup>8</sup>. Para Hobbes, o discurso mental não é a razão, e sim uma espécie de raciocínio com imagens, que estão na esfera das paixões, que, como já exposto, é chamada de prudência. A razão, como Hobbes insiste no *Leviatã*, é alcançada através da linguagem, e mesmo sendo tratada como reta razão, não é mais como no jusnaturalismo clássico, uma vez que não resolve a situação de conflito no estado natural.<sup>9</sup> Hobbes afirma que: “Não porque a razão em si própria não seja sempre razão reta, assim como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de que número for de homens, constitui a certeza [...] (L. V, p.40).

Todavia, é importante salientar que existem algumas passagens no *Leviatã* que levam alguns comentadores, como Leo Strauss, a interpretar a razão num sentido natural, isto é, que é possível extrair normas comuns de certo e errado, bem e mal, justo e injusto no próprio estado de natureza. Por exemplo, quando Hobbes trata das leis de natureza e diz que ela “é um preceito ou regra geral da razão: Que todo homem deve se esforçar pela paz” (L. XIV, p.113). Ou

---

<sup>8</sup> É de conhecimento nosso que a questão da razão num sentido artificial também é polêmica, pois há textos em outras obras, por exemplo, na do Cidadão, Hobbes leva a entender que existe uso da razão no estado de natureza, ou que ela é natural. Ou quando nosso filósofo dá a definição de lei natural, diz que ela é um ditame da razão, deixando lacuna para que a razão seja vista como natural. É notório que na obra *Leviatã*, na qual estamos firmados, Hobbes assume uma razão calculadora e dependente da linguagem, por exemplo, ao afirmar que a razão “é alcançada com esforço, primeiro por meio de uma adequada imposição de nomes” (L. V, p.43).

<sup>9</sup> É importante reafirmar que nem a razão e nem a linguagem são suficientes para solucionar os conflitos no estado de natureza, para Hobbes há a necessidade da instituição da soberania.

ainda quando Hobbes afirma que: “E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é bom e mau, no convívio e na sociedade humana” (L. XV, p.136).<sup>10</sup>

Por ora, é importante salientar que, embora fosse possível tirar noções morais no estado de natureza, o que incide para que elas não sejam universais é que as sentenças dessas noções são tiradas de forma individual. Ou seja, as leis de natureza não necessariamente se cumprem no estado de natureza, pois elas não seriam cumpridas já que não há garantia alguma que os outros cumpram. É o julgamento de cada um que dará o veredito sobre as coisas que os homens disputam em seu estado natural, dessa forma a guerra de todos contra todos é permanente. Inclusive quando Hobbes trata da linguagem diz que a existência de tudo é individual e singular, e que apenas os nomes são universais: “nada havendo no mundo universal além de nomes, pois as coisas nomeadas são, cada uma delas, individuais e singulares. (L. IV, p.32).

### 1.5 DELIBERAÇÃO E VONTADE

Trataremos nessa seção sobre a deliberação e a vontade, que em suma, resultam na ação do homem hobbesiano. E que, muito embora, representem um julgamento de consequências boas e más, veremos que não é possível extrair um conteúdo moral das ações do homem. Assim, através da investigação desse tema, podemos compreender as questões que conduzem para o relativismo moral na filosofia de Hobbes, no plano das paixões. Em síntese, as paixões são movimentos, apenas o que mudará é o apetite (em direção) ou a aversão (afastamento) em relação ao objeto, como por exemplo, a alegria e a tristeza, bem e mal, o medo e a esperança<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> No entanto, ainda trataremos sobre as leis de natureza de forma mais profunda no decorrer do próximo capítulo, por ora, essas observações nos servem para confrontar nossa investigação do capítulo V e mostrar outro ponto ao buscar entender a razão hobbesiana, pois isso nos obriga a um olhar minucioso ao passo que em um momento Hobbes diz que a razão é um cálculo com palavras, resultado da invenção da linguagem e em outro que as leis da natureza são regras da razão e que elas são imutáveis e eternas.

<sup>11</sup>Esses últimos, que serão as principais paixões que conduzem o homem hobbesiano a buscar a paz, devido a relevância para o tema da dissertação, terão uma sessão específica.

Para Hobbes, o que define a aversão ou o apetite, não é o objeto em si, ou seja, cada homem tem um modo particular de julgar os objetos dos quais têm acesso no mundo externo, através dos órgãos do sentido, da experiência e do efeito que eles proporcionam ao seu corpo. Dessa forma, o filósofo confere a definição de bem e mal de modo relativo, em que “seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto do seu ódio e aversão chama mau” (L, VI, p. 48).

Esse é o impasse principal da moralidade em Hobbes, pois não há, para ele, uma medida comum do que é o bem e o mal. Assim, para o comentador Richard Tuck, Hobbes expressa uma ideia relativista da moral de modo evidente, através da teoria das paixões, visto que, que o bem e mal não estão nos objetos e sim no prazer e desprazer de cada homem, ou seja, a propriedade moral reside numa ilusão causada através de suas sensações. Hobbes se refere a termos morais do mesmo modo que se refere as cores, por exemplo. Pois, como já visto, para Hobbes, a cor é resultado da pressão de um objeto externo sobre um órgão do sentido, no caso, os olhos. “De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos para tal destinados” (L.I, p.16). Em outras palavras, a cor é resultado de uma sensação, assim como a medida que o homem tem como bem e mal, haja vista que apetite e aversão são movimentos de aproximação (bem) ou afastamento (mal) de determinado objeto. Tuck explica que “do mesmo modo, a aprovação ou desaprovação moral têm de ser entendidas como sentimentos provocados pelo impacto de alguma coisa exterior ao sistema de paixões e de desejos que constituem a psicologia emotiva humana. (TUCK, 1989, p.72)

A implicação do sistema das paixões de Hobbes, o qual está apresentado, é que parece impossível uma moral universal, visto a falta de medida para o certo e errado no estado de natureza, bem como as paixões sendo causadas por sensações do mundo externo, o qual se modifica e cria em cada homem um modo singular de senti-lo. Ou seja, cada homem é afetado de modo diferente pelos objetos do mundo exterior. Por isso para os mesmos objetos, alguns sentem desejo e outros aversão. Para Hobbes, a constituição dos homens está

em constante modificação, por isso as paixões constantemente se alteram também, conforme ele explica a seguir:

Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens consintam no desejo de um só e mesmo objeto. (L. VI, p.48).

Mesmo que o homem hobbesiano deseje o que é bom para ele e fuja do que é mau<sup>12</sup>, o bem e o mal, por serem apenas palavras dadas as paixões de cada homem, torna a possibilidade de moral ainda mais distante. Portanto, como salienta Frateschi, “o comportamento humano é determinado, principal e primeiramente, por uma tendência natural, e não por imperativos irredutivelmente morais”. (FRATESCHI, 2008, p.73).

Quando Hobbes destaca que os apetites e aversões mudam constantemente, se faz importante neste texto também tratar da deliberação e da vontade. As paixões têm papel fundamental na ação do homem, pois é o apetite ou aversão que levará o homem hobbesiano a buscar ou a fugir dos desejos provocados pelo movimento do mundo exterior. Para tanto, mesmo que nem toda ação necessite de deliberação, os apetites e aversões podem, em um primeiro momento, ser de um tipo e após a deliberação de outro, visto que o homem passa a refletir sobre as consequências boas e más de fazer ou deixar de fazer determinada ação. Hobbes explica a deliberação na seguinte passagem do capítulo VI do *Leviatã*:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes

---

<sup>12</sup> Frisamos que mesmo o homem tendendo naturalmente à vida, e que seja a razão um dos elementos que indicam as normas para a paz, para o acordo, para o contrato social, Hobbes evidencia que essas coisas não estão no campo de uma moralidade natural, mas sim no campo do auto interesse. De tal modo, que a solução moral de Hobbes reside na política. O filósofo explica que: “Pois 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. (L. XVII, p.145). E para Hobbes a única maneira de instituir um poder comum capaz de garantir a segurança e as leis “[...] é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (L. XVII, p.147). Ou seja, o contrato social que cria o grande Leviatã.

a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, 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. (L. VI, p.55).

Hobbes considera a sucessão de apetites e aversões o processo para se tomar uma decisão. Neste processo, após o objeto ser desejado, ainda pode ter alterações, visto que o homem irá imaginar as consequências do agir e julgará como boas ou más, ou seja, “o processo de imaginação pode conduzir o homem às possíveis consequências negativas que esse objeto possa provocar e despertar nele também uma aversão”. (BRONDANI, 2012, p.57). Assim, a deliberação acontece quando o homem estabelece uma conexão entre a sucessão de paixões e os possíveis resultados de determinada ação.

Hobbes explica que é impossível ter deliberação das coisas passadas e impossíveis, entretanto quando o homem supõe que algo impossível é possível pode haver a deliberação. “Mas é possível deliberar sobre coisas impossíveis, quando as supomos possíveis, sem saber que será em vão”. (L. VI, p.55). O filósofo expõe que a deliberação tem como finalidade a vontade, ou seja, a tomada de decisão, mas que até a chegada da decisão o homem encontra uma certa liberdade para deliberar sobre determinada paixão, assim segue que “o nome deliberação vem de ela consistir em pôr fim à liberdade que antes tínhamos de praticar ou evitar a ação, conforme nosso apetite ou aversão”. (L. VI, p.55). Assim durante a sucessão de apetites ou aversões, ao analisar as consequências, o homem encontra uma liberdade de atender ou não o desejo de seu apetite, assim como temer o objeto de sua aversão ou enfrentá-lo. Todavia, Hobbes ao dizer que a deliberação põe fim à liberdade de praticar ou não determinada ação, quer dizer que a escolha coloca fim à deliberação, assim um fim à liberdade de escolha, de uma ou outra opção de ação. (BRONDANI, 2012, p.61).

Quando Hobbes coloca a deliberação como a previsão de consequências boas e más, e define esses pensamentos futuros como uma ficção do futuro, ele destaca que a experiência traz ao homem um poder maior de decisão, a saber que “o futuro [ é ] apenas uma ficção do espírito, aplicando as sequências das

ações passadas às ações que são presentes, o que é feito por mais certeza por aquele que tem mais experiência” (L. III, p.27).

A teoria das paixões hobbesiana traz ao filósofo a necessidade de transpor os movimentos da mente para apetites e aversões e, posteriormente, para o efetivo agir. Hobbes faz isso através da explicação da vontade no homem que, como já citado, é a decisão que vem após a deliberação de uma sucessão de apetites e aversões. A vontade hobbesiana é definida da seguinte maneira: “Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama VONTADE, o ato (não a faculdade) de querer”. (L. VI, p.55).

Para tanto, Hobbes ainda no mesmo parágrafo reforça que a vontade é o último apetite ou aversão da deliberação e é totalmente contrário a afirmação de que a vontade é um apetite racional, pois se assim fosse, conforme o filósofo, “não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um ato voluntário é aquele que deriva da vontade, e nenhum outro”. (L. VI, p.55). Para a determinação da vontade é necessário, conforme Brondani, considerar as “imagens das consequências da ação requerida por uma paixão inicial” (BRONDANI, 2012, p. 62). Por isso, a vontade não pode ser racional, visto que para Hobbes a razão exige a linguagem, a saber que ela, a razão, “nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências dos nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (L, V, p. 32). Assim, Hobbes se afasta da tradicional concepção de vontade, a qual era compreendida como um apetite racional, pois, a deliberação e, conseqüentemente, a vontade estão no plano das paixões, que embora levem a um julgamento de bom ou mau, não conduzem a concepções universais, visto que isso só ocorre a partir da linguagem.

A relevância do conhecimento da teoria da vontade de Hobbes para esse texto reside na questão de que é através do processo de deliberação e vontade que bem e mal serão determinados pelo homem de modo singular, como anteriormente explicitado. Através da passagem que segue é possível compreender de modo mais claro essa implicação:

Como na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más consequências e sequelas da ação

sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de consequências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver. Mas até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas consequências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam bem visível ou manifesto. Pelo contrário, quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se mal visível ou manifesto. (L. VI, p.57).

Desta maneira, Hobbes define o bem e o mal como resultados de desejo ou aversão, ou seja, não traz uma conotação moral, e sim nomes dados a paixões que cada homem distingue conforme sua deliberação. O ato de agir não é uma questão moral, apenas objeto de apetites e aversões de acordo com cada homem, visto que, como já citado, a constituição do homem se encontra em constante modificação. É muito difícil, que os mesmos objetos provoquem sempre os mesmos desejos e aversões, pois, certamente, as variações serão muitas. Hobbes salienta que a regra de bom e mau só pode ser tirada da pessoa de cada um no estado de natureza. No estado civil ela é tirada do soberano.<sup>13</sup> “Pois, as palavras "bom", "mau" e "desprezível" são sempre usadas em relação à pessoa que as usa”. (L. VI, p.48). Assim como afirma Frateschi:

Da afirmação de que o valor das coisas não reside em si mesmas decorre que o acordo quanto às noções de bem e mal só pode ser estabelecido artificialmente, pois não há nada na natureza das coisas que implique bondade ou maldade. Ora, se tais noções variam de acordo com a maneira como reagimos a ação dos objetos externos (a qual, por sua vez, varia de homem para homem e é inconstante num mesmo homem), não há como trazê-las naturalmente uma medida comum (FRATESCHI, 2008, p. 87).

É perceptível que a questão do bem e o mal permeou insistentemente este texto, pois é na teoria das paixões que encontramos parte do cerne do problema da justiça em Hobbes, pois trata da subjetividade e da impossibilidade

---

<sup>13</sup> Isso não significa que o estado civil irá regular todas as ações individuais dos súditos, o Estado regulará as ações da esfera da segurança pública. Inclusive, Hobbes dá grande margem para os indivíduos deliberarem em relação a sua vida privada, desde que essas ações ou opiniões não impliquem na questão da segurança pública. Como Hobbes explica na passagem a seguir quando trata da liberdade dos súditos: “Pois, como não existe nenhuma república do mundo em que foram suficientemente estabelecidas regras para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações omitidas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável ao seu interesse” (L. XXI, p.181). E logo após nota-se uma liberdade ampliada em relação a vida privada dos súditos “[...]como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, a sua alimentação, a sua profissão, e instruir os seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (L. XXI, p.182).

de se extrair da natureza humana uma medida comum de certo e errado. Pois, fundamentalmente, as paixões não deixam de ser movimentos em direção ou em afastamento de objetos do mundo exterior, que causam efeitos através da sensação e da imaginação e, por conseguinte através da deliberação e da vontade leva o homem a agir, e deste processo é que se extrai a noção de bem e mal. Todavia essas noções, como resultado de apetites e aversões, são individuais e oscilam em cada ser humano, pois dependem das impressões e experiências que cada um sente de modo singular, o que resulta no relativismo moral. Entretanto, há mais tópicos a serem aprofundados ainda em relação ao capítulo VI do *Leviatã*, como por exemplo, o auto interesse, o medo, a esperança, a razão, bem como o capítulo XIII da mesma obra.

## 1.6 A ÉTICA

Visto que as paixões, isto é, os apetites e aversões, oriundos da imaginação nos levam a concepção relativista de bem e mal, traremos nesse momento o aprofundamento na filosofia hobbesiana no que diz respeito a esse tema. Nossa investigação geral desta dissertação está entorno da justiça, uma vez que Hobbes apresenta algumas ambiguidades nas definições sobre ela, para tanto, precisamos adentrar na questão da moralidade de sua filosofia. Para Hobbes não se pode tirar definição de bem e mal dos objetos, todavia, ao tratar sobre as leis naturais, Hobbes coloca a justiça como a terceira lei natural, desta maneira parece indicar uma posição contrária da que até então defendia.

Especialmente no capítulo XIII do *Leviatã*, o filósofo dá um caráter relativista a moral, uma vez que as paixões não podem ser boas nem más, e que a guerra, no estado de natureza, tem como um dos principais fatores a falta de critérios morais. Neste momento do homem hobbesiano, no estado de natureza, o filósofo afirma que “As noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça” (L, XIII, p. 110). Ou seja, no estado de natureza não há uma base moral comum, os critérios morais aplicáveis a todos surgem somente a partir da criação do Estado.

Para tratar do relativismo moral hobbesiano, carecemos do entendimento da filosofia moral em Hobbes. Ele defendia a filosofia moral com uma divisão diferente da tradição. No final do século XVI, apareceu uma geração de pensadores antiaristotélicos, que tentavam mudar a divisão da filosofia tradicional. Para Richard Tuck, o pensador Francis Bacon influenciou fortemente a filosofia de Hobbes, Bacon argumentava que a filosofia deveria ser dividida em uma *philosophia prima* e seguida por três divisões: filosofia divina, natural e humana. (TUCK, 2001, p. 217-218). Na filosofia humana, Bacon inseriu a ética e a distinguiu da política, destacando que “a filosofia moral se propõe a formulação da bondade interna; mas o conhecimento civil requer apenas a bondade externa; pois esta é suficiente no que diz respeito a sociedade”. (BACON *apud* TUCK, 2001, p. 218).

Hobbes, no capítulo IX do *Leviatã*, anexa uma tabela da divisão das ciências e claramente se percebe a semelhança com a divisão baconiana. Ele divide o conhecimento em duas espécies, o conhecimento do fato e o conhecimento da consequência de uma afirmação para outra, denominada pelo filósofo como ciência. “A primeira nada mais é que a sensação e a memória, e é o conhecimento absoluto”. (L, IX, p.73). A ciência, como segunda espécie, é concebida pelo filósofo como condicional, “como quando sabemos que, se determinada figura é um círculo, toda linha reta que passar por seu centro o dividirá em duas partes iguais” (L, IX, p.73). E assim, Hobbes apresenta a tabela da divisão de sua filosofia, pois para ele o registro dessas ciências são os chamados livros de filosofia e existem várias espécies deles, em outras palavras, a ciência é a filosofia e existem diversas áreas de estudo nela. Em suma, na divisão de Hobbes temos a ética distante da filosofia civil, Tuck sintetiza o tópico da ética de acordo com a tabela de Hobbes:

A Ética é definida como a ciência ou conhecimento das “Consequências das Paixões dos Homens”, uma subdivisão da ciência dos corpos naturais; suas vizinhas no leque de ciências baseadas no estudo do homem como uma criatura natural são os corpos de conhecimento derivados das consequências do discurso, a saber a *Poesia* (Engrandecer, Envilecer), a *Retórica* (Persuadir), a *Lógica* (Raciocinar) e a *Ciência do Justo e Injusto* (Contratar). (TUCK, 1989, p. 219).

Para a divisão das espécies das ciências, ou seja, da filosofia, Hobbes tenta dar verdadeiras respostas para as causas da paz e da guerra, por isso

distingue a política da moral, diferentemente de Aristóteles. De tal modo, que “Hobbes inclui a ética na parte da filosofia que lida com os corpos naturais, ao passo que reserva a política para aquela sua outra parte, que lida com os corpos artificiais, isto é, com o Estado”. (FRATESCHI, 2008, p.48).

Com essa nova organização da filosofia, Hobbes tira a justiça da filosofia moral, fato importante para nosso estudo, assim segue que “a investigação acerca da justiça, das noções de bem e mal, de virtude e vício, é agora atribuído ao domínio da política” (FRATESCHI, 2008, p.49). Os conteúdos ligados à justiça ficaram para a política, por ser algo convencional, através, de acordo com a tabela de conhecimento de Hobbes, do contratar. E para a ética ficaram o estudo das capacidades, disposições e costumes humanos, os quais não são bons nem maus pelas diferentes opiniões dos homens. Igualmente, essa sentença de singularidade de opiniões ocorre em relação aos benefícios e prejuízos que os costumes podem causar. (FRATESCHI, 2008, p.49). Mais à frente, no capítulo subsequente, iremos tratar sobre a filosofia moral hobbesiana, a qual discorre sobre a ciência das leis de natureza.

Como para Hobbes tudo se dá a partir do movimento, a ética hobbesiana nos remete à física, de tal modo que a partida para o conhecimento das paixões de Hobbes ocorre na física, através da lei da inércia, em que o homem tende naturalmente a persistir em movimento, como já detalhado anteriormente em outra seção. O homem tende à sua autopreservação, dessa forma ele têm suas paixões enquanto reações mecânicas a tal estado. Na natureza hobbesiana não resta lugar para a causa final, o movimento de um corpo é causado por outro corpo, que uma vez iniciado só para quando algo o faz parar. Assim, a sensação e a imaginação, são objetos de estudo da física, pois são consequência do princípio da lei da inércia, uma vez que são sequências de movimentos provocados por objetos externos, os quais darão origem aos apetites e aversões do homem hobbesiano. Todavia, é nessa mecânica das paixões que Hobbes apresenta o relativismo moral, visto que cada homem definirá de modo individual o que é bom e mal. Aquilo que gera desejo de aproximação será bom e o que gera desejo de afastamento será mal. Pois as palavras “bom” e “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. (L, VI, p. 58).

No comportamento humano natural não se aplica juízo de valor, uma vez que esse comportamento não pode ser julgado como bom ou mau, certo ou errado. As paixões, para Hobbes, atendem ao princípio da autopreservação, e essa relatividade de bem e mal é natural, Tuck afirma que as paixões, no sistema hobbesiano, são essenciais para a sobrevivência do homem.

O relato das paixões dado por Hobbes as tratava, afinal, como amplamente benéficas: aquilo que os homens sentem com ardor ou desejam ardentemente é aquilo que os ajuda a sobreviver, e eles não podem desejar por muito tempo um estado de coisas em que sua sobrevivência esteja em risco. (TUCK, 1989, p. 75).

Assim, Hobbes ao definir a vida do homem no estado de natureza como “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (L, XIII, p.109), não é um legítimo pessimista, como semelha, mas sim realista em relação ao resultado da mecânica das paixões, isto é, a impossibilidade da linguagem moral comum a todos. No estado de natureza, as paixões do homem são suas leis, não há limite um com os outros.

Segundo Tuck, Hobbes explica essa falta de linguagem moral comum, dizendo que não há propriedades morais objetivas, “sendo o que parece bom aquilo que agrada a dado indivíduo ou é bom para ele.” (TUCK, 1989, p. 74). O relativismo moral incide também quando o filósofo afirma que não existe uma regra comum de bem e mal: “Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (L, VI, p. 39). Segundo Frateschi, Hobbes tira a carga valorativa do comportamento humano natural e, coerentemente, faz o mesmo com a Ética:

O fato de que Hobbes admita que se pode obter conhecimento dos movimentos da mente (filosofia moral) a partir do conhecimento do movimento dos corpos em geral (física) não implica, evidentemente, a negação da relevância das circunstâncias externas em que se formam as paixões. Ao contrário, estas resultam mecanicamente do modo como o mundo externo nos afeta. (FRATESCHI, 2008, p. 70).

Diante da problemática da subjetividade dos julgamentos morais é possível adentrar no tema do estado de guerra no estado de natureza, pois os conflitos acontecem, de acordo com Hobbes, pelos homens serem iguais por natureza e buscarem incondicionalmente sua autopreservação. Como todos os

homens têm direito a tudo de modo igual, quando eles desejam a mesma coisa tornam-se inimigos, e nessa busca de se conservar e destruir o outro, o homem hobbesiano tende à sua destruição.

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. (L, XIII, p.107)

Hobbes salienta que uma das consequências dessa igualdade de direito de tudo a todos é a ausência de propriedade, inclusive dos próprios corpos. O filósofo destaca que da guerra de todos contra todos prevalece o mais forte, seja de corpo ou de espírito e que cada um tem apenas aquilo que consegue momentaneamente conservar: “Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar” (L, XIII, p.111).

Assim, é pela subjetividade de bem e mal, de justo e injusto que a guerra é iminente. Devido à igualdade dos direitos de todos a tudo<sup>14</sup>, o homem em seu estado natural compete, desconfia e tem desejo de poder, visto que tudo é baseado em seu auto interesse. Além de competir sobre as mesmas coisas, o homem no estado de natureza, por desconfiança, se antecipa ao ataque do outro, e gera um estado de guerra iminente entre eles, como explica Hobbes na passagem a seguir:

E por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita. (L, XIII, p.108)

---

<sup>14</sup> Ao tratar da igualdade, Hobbes não a define como resultado de alguma paixão, e sim que os homens se reconhecem como iguais externamente, dado esse reconhecimento, acabam por competir os objetos que desejam simultaneamente. A partir disso surge a vaidade, paixão a qual Hobbes atribui grande peso no desencadeamento da guerra de todos contra todos.

Deste modo, o estado de guerra, na teoria de Hobbes, não se refere ao ato de guerrear ininterruptamente, mas sim à iminência de luta constante, pois o homem hobbesiano se sente ameaçado o tempo todo. Diante desse cenário, o filósofo descreve o homem como lobo do próprio homem, visto que essa situação de guerra de todos contra todos o leva a sua destruição. Assim, Hobbes assinala que essa condição não é a de luta constante, mas sim o reconhecimento de que o ato de guerrear está iminente:

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois 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. (L. XIII, p. 109).

Para o problema no qual estamos debruçados, podemos analisar que o estado de guerra está ligado com a falta de critérios morais, pois, esses critérios só podem ser tirados através do próprio homem, de acordo com seus apetites e aversões. Hobbes, em seu discurso, pontua que na situação de guerra no estado de natureza nada pode ser considerado injusto, pois tudo se torna razoável para o homem hobbesiano manter sua conservação. O resultado da guerra de todos contra todos é que nada pode ser injusto, como Hobbes diz na passagem a seguir:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. (L. XIII, p. 111).

O que parece ser bom para um pode não ser para outro e isso só pode cessar com o surgimento do Estado através do contrato social<sup>15</sup>. Como pontua

---

<sup>15</sup> É fato que o momento fundador do Estado se dá com o contrato social, e que pode parecer um acordo do que seria bom ao homem. E isso poderia implicar em reconhecer, de certo modo, a moralidade anterior a fundação do Estado. Entretanto, é necessário esclarecer que esse momento de concordância não representa a moral, visto que o contrato social em Hobbes ocorre pelo auto interesse, pois por natureza todo homem procura o seu próprio interesse e benefício. Além do mais, para Hobbes não é suficiente que os homens façam acordo sobre os fins, ou seja, mesmo que os indivíduos tenham o acordo de preservação mútua, o modo de fazer isso implica numa autoridade para definir os meios para tal. Hobbes explica porque, mesmo entrando em acordo, o homem no estado de natureza continua em guerra na passagem a seguir: “Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas

Frateschi, “A justiça reside no cumprimento de pactos, e não há pactos válidos (que realmente obrigam) no estado de natureza, ainda que a razão nos dê regras de conduta, não vai haver justiça enquanto elas não se tornarem leis de fato. ” (FRATESCHI, 2008, p. 138). A solução que Hobbes dá para a guerra no estado de natureza consiste na criação do Estado. “É por meio desse artifício que o bem de um homem deixa de implicar uma perda para outro homem, pois o Estado cria instrumentos que evitam que o bem privado se torne suscetível à ganância e à invasão alheias”. (FRATESCHI, 2008, p. 45). A paz, o bem e a justiça são impossíveis de existir sem que haja um poder comum.

Para Maria Isabel Limongi é difícil de compreender a virtude hobbesiana, pois, tradicionalmente, o entendimento é que a virtude está no íntimo do ser, isto é, algo que vem de dentro para fora. Contudo, Hobbes torna a moral indissociável da política, a ligando totalmente ao Estado, ou seja, algo imposto de fora para dentro, como explica a seguir:

O Estado transforma o ser humano em cidadão, introduz a moralidade e racionalidade nas relações, impondo vínculos de obrigação permanentes entre homens e permitindo a eles que não se comportem simplesmente como suas paixões atuais impelem a agir, mas que calculem suas condutas a partir do modo como exprimem aos outros suas vontades e paixões. (LIMONGI, 2002, p. 58).

A outra parte do cerne problemático desta dissertação, como inicialmente exposto, é de que quando Hobbes vai tratar das leis de natureza coloca o cumprimento dos pactos como a terceira lei de natureza e afirma que ela é a fonte da justiça, mostrando, portanto, um viés jusnaturalista para a noção de justiça. Em contrapartida, na teoria das paixões, como já explicitado, Hobbes defende que justo e injusto não são cabíveis no estado de natureza. Assim, o segundo capítulo desta dissertação tratará das leis de natureza, e suas implicações sobre a obrigação moral delas. Uma vez que, a questão da obrigação das leis de natureza incide exatamente nas disparidades

---

pelo julgamento e pelos apetites individuais de cada um, não se poderá esperar que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém” (L. XVII, p.144-145). Hobbes assevera a necessidade do governo civil ou república, pois um acordo sem autoridade que defina os meios para a preservação mútua é ineficaz, como explica na passagem que segue: “Assim, não apenas facilmente serão subjugados por uns poucos que tenham entrado em acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns contra os outros, por causa dos seus interesses particulares” (L. XVII, p.145).

interpretativas sobre a possibilidade do jusnaturalismo ou juspositivismo na justiça hobbesiana.

## CAPÍTULO II – FILOSOFIA MORAL DE HOBBS

Para o sistema filosófico político de Hobbes, as leis de natureza têm grande importância, pois de acordo com sua definição, elas orientam o homem para a busca da paz, e que, em última instância, isso resulta na instituição do Estado. O filósofo, antes de tratar propriamente das leis de natureza, salienta que as paixões que levam o homem a buscar a paz são o medo da morte violenta e a esperança de uma vida confortável, daqui segue que “As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (L, XIII, p.111). Assim, Hobbes atribui a existência das leis de natureza à razão, e irão servir como normas para que o homem alcance a paz. Hobbes salienta nessa passagem que: “a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza” (L. XIII, p.111).

Ao concentrarmos nosso estudo nas leis de natureza, percebemos que, de certo modo, a partir da definição de lei natural, surgem divergências interpretativas a respeito das leis naturais na filosofia de Hobbes. A.E. Taylor, por exemplo, interpretou as leis naturais, descritas por Hobbes, como capazes de fornecerem uma moral natural, em que as leis funcionariam como princípios que obrigam, uma forma de imperativo moral (aproximação da filosofia de Hobbes a de Kant). Sua interpretação tem como base a afirmação que Hobbes faz em relação as leis de natureza, dizendo que elas obrigam *in foro interno*<sup>16</sup>, isto é, tornam impositivo o desejo do cumprimento delas (L. XV, p.136). Nesse caso, as leis de natureza teriam uma força normativa, capazes de impor uma obrigação moral, Secco destaca que “A filosofia moral hobbesiana seria, na leitura de Taylor, uma deontologia, e as leis de natureza seus princípios” (SECCO, 2015, p.20).

---

<sup>16</sup> A questão sobre a obrigatoriedade das leis de natureza ainda será explorada nesse capítulo, no tópico 2.3, uma vez que o afastamento de Hobbes do jusnaturalismo reside sobre ela.

Desse modo, são duas as principais correntes de comentadores em relação às leis naturais, uma que admite Hobbes como um filósofo jusnaturalista, como exemplo e já visto no parágrafo anterior, Taylor, que na sequência fez seguidores, como Warrender. O comentador, por sua vez, defende que se a lei natural não obrigasse, as leis civis também não obrigariam, pois, para ele há a necessidade de uma inclinação interna à obrigação (*in foro interno*), e, cabe ao Estado o papel de obrigar *in foro externo*<sup>17</sup>. Todavia, antes de adentrarmos nessa seara, aprofundaremos nossa discussão sobre as leis de natureza.

A partir da principal definição da razão por Hobbes (cálculo com palavras), parece ser possível questionar a própria ideia de lei natural, considerando que elas são estabelecidas pela razão, que por sua vez, é um artifício da linguagem. Como já discorrido no capítulo anterior, a ciência é uma faculdade determinante na filosofia de Hobbes, ela é resultado da linguagem, responsável por instituir a razão. Que em termos hobbesianos, é estabelecer um discurso verbal que atinja a universalidade. Portanto, sem que seja instituída essa organização racional com palavras, não é possível instituir ações que possam ser julgadas como corretas.

Ao aferir tal conclusão, precisamos atentar ao que Hobbes define por lei natural. O filósofo, como ainda veremos de forma acurada, diz que uma lei de natureza é instituída como regra da razão. Fato que traz uma aparente contradição, de como entender que a lei natural é uma regra da razão, se a própria razão se apresenta no *Leviatã* como sendo artificial? Logo, a lei natural não tem o mesmo sentido que tinha na tradição jusnaturalista. E para além, Hobbes apresenta uma solução para o conflito moral no estado de natureza, que como ainda exploraremos, se dá através da renúncia do direito natural e com o surgimento do Estado pelo contrato social. Em outras palavras, a solução para o conflito é política. Isso resulta na instituição de um poder comum, capaz de trazer normas morais comuns.

---

<sup>17</sup> Segundo Frateschi, “Warrender sustenta que em um estado de natureza os homens estão obrigados moralmente a se esforçar pela paz. Essa afirmação pressupõe que a lei de natureza põe um fim moral para o homem” (FRATESCHI, 2008, p.144). A outra corrente admite o pensador como positivista, como Gauthier, que atribui à obra de Hobbes um fundamento totalmente racionalista, defendendo que a moral em Hobbes se deve após o contrato.

Para tanto, primeiramente traremos a discussão da distinção entre lei e direito na filosofia de Hobbes, a qual embasa grande parte da discussão sobre as leis de natureza. A partir dessa distinção feita por Hobbes, é possível inferir que as leis de natureza já não têm as mesmas características que tinham no jusnaturalismo clássico. Hobbes, estando ainda vinculado à tradição da lei natural, apresenta leis que não obrigam mais, bem como, a conotação de que justiça não é mais natural. Contudo, é importante salientar que Hobbes é ambíguo ao tratar da teoria da obrigação das leis de natureza, e, se por um lado temos leis naturais que não têm mais força normativa, por outro lado, em algumas passagens, o filósofo inglês apresenta fundamento divino das leis. Como, por exemplo, no capítulo que Hobbes trata da liberdade dos súditos, em que demonstra que o soberano (deus mortal) deve se submeter, assim como todos os demais homens, ao poder do Deus imortal. Segue Hobbes, ao tratar do soberano: “[...] a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e conseqüentemente obrigado a respeitar as leis de natureza” (L. XXI, p.182).

No entanto, ao estudarmos a diferença entre lei e direito, será notório, que, diferentemente da tradição, Hobbes deu ênfase ao direito, e isso muda sensivelmente a função das leis naturais. Todavia, o que se pretende não é afirmar ou defender que a filosofia hobbesiana pertence à corrente do positivismo, mas a partir da investigação das leis naturais, da filosofia moral de Hobbes, mostrar que o pensador se afasta da tradição jusnaturalista, uma vez que já não se identifica uma justiça natural.

## 2.1 DISTINÇÃO ENTRE LEI E DIREITO

A distinção entre lei e direito que Hobbes faz em sua filosofia resulta em uma nova abordagem das leis de natureza, uma vez que se afasta da forma com que a tradição se referia a elas. Embora o pensador ainda estivesse imerso na tradição das leis naturais, ele não deixa claro que essas leis são divinas e imperativas. Essa nova abordagem de *jus* (direito) e *lex* (lei) feita por Hobbes, causou uma mudança substancial na função das leis naturais. A tradição

jusnaturalista usava as palavras *lex* e *jus* de modo intercambiável e o próprio Hobbes destaca que tal distinção não era feita anteriormente a ele. Dessa forma, antes de adentrarmos propriamente nas leis de natureza é fundamental tratar da referida distinção que a filosofia hobbesiana traz.

Hobbes assinala que, “Porque, embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *Jus* e *Lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro” (L. XIV, p. 112). Diante dessa passagem podemos perceber que, embora Hobbes esteja em meio à tradição jusnaturalista, ele se afasta sensivelmente da ideia clássica das leis naturais. E, nesse sentido, veremos que fica evidente uma certa prioridade de Hobbes ao direito.

Quando inferimos que Hobbes parece dar prioridade para o direito, levamos em consideração que as leis de natureza para ele são preceitos e normas, extraídos da razão, que conduzem o homem para a paz. Isto é, fazem o homem tender para o cumprimento delas, e que elas proíbem os homens de fazer qualquer coisa que atentem contra sua vida. Todavia, as leis não obrigam no estado de natureza. Hobbes assinala que não há garantia de que todos cumpram essas leis, pois o homem, na condição natural, vive num estado de guerra, e sem que haja um poder comum estabelecido, capaz de garantir o cumprimento de pactos, não há garantia de que todos a cumprirão. Ou seja, não é possível esperar o cumprimento das leis de natureza sem que a situação de desconfiança mútua seja cessada. Em outras palavras, as leis naturais só obrigam quando é notável que seu cumprimento trará consequências que atendam a premissa da preservação de si. Pois, caso contrário, numa condição em que os outros homens não estejam cumprindo as leis, aquele que as cumpre tem sua preservação ameaçada. Nesse sentido, Hobbes assinala que:

Porque enquanto cada homem detiver o seu 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. (L. XIV, p.113).

Quando observamos essa ineficiência das leis naturais diante do estado de guerra na condição natural dos homens, surge a principal diferença em relação ao que a tradição tinha por lei natural. Ou seja, “A tradição predominante

definira a lei natural por relação ao fim ou à perfeição do homem enquanto animal racional e social” (STRAUSS, 1973, p.155). O que Hobbes fez foi conservar a lei natural, mas separando-a da ideia da perfeição humana, como salienta Strauss. Desse modo, as leis naturais existem, mas não tem força suficiente de serem imperativas como eram na tradição. Daqui segue que, para Hobbes, o que é mais forte do que a própria razão são as paixões, ou seja, o homem natural tende às suas paixões.

Como já vimos, na introdução desse capítulo, as leis funcionam como meio ou instrumento para se chegar à paz, entretanto, a paixão que leva o homem a conclusão de buscar a paz é o medo da morte violenta. Em outras palavras, o raciocínio do homem conclui que para se auto preservar o melhor caminho é a paz, todavia, ao se sentir ameaçado o homem pode usar as vantagens da guerra, como explica Strauss:

A mais poderosa de todas as paixões é o medo da morte, e, mais precisamente, o medo da morte violenta às mãos de outros homens: não é a natureza, mas esse terrível inimigo da natureza, a morte, isto é, é a morte na medida em que o homem possa fazer algo para evitar ou para a vingar que providencia a orientação crucial. A morte ocupa o lugar do *Telos* (STRAUSS, 1973, p.156).

Ao passo que, a lei natural deve ser deduzida do desejo da autopreservação, pois racionalmente as leis de natureza conduzem à preservação do homem. Assim, de acordo com Strauss, “seu desejo de preservação de si é a única raiz de toda a justiça e de toda a moral, então o fato moral fundamental não é um dever, mas um direito;” (STRAUSS, 1973, p.156). E esse é o ponto principal que resulta da distinção de lei e direito na filosofia de Hobbes, que as questões morais não residem mais em deveres (leis naturais), mas sim no direito natural de preservação de si. E como ainda será destacado em outro tópico, o direito natural ganha notoriedade na filosofia hobbesiana, pois, é a renúncia a esse direito, o cerne da solução política que Hobbes dá aos conflitos do estado de natureza.

Hobbes, em suma, atribui para a definição de direito, liberdade, e de lei, obrigação<sup>18</sup>. Isso faz com que a lei se torne uma restrição da liberdade. Mesmo

---

<sup>18</sup> A obrigação das leis naturais será tratada em no subitem 2.3.

que Hobbes não deixe isso explícito, é fato que *jus* e *lex* parecem se opor, a partir do momento que o cumprimento da lei traz benefício para a preservação de si, de certo modo, limita a liberdade (o direito) do homem de usar seu poder como lhe aprouver. Ao passo que, o direito natural, libera o homem para usar seu poder em nome da autopreservação, caso não obtenha as benesses do cumprimento das leis naturais. Todavia, muito embora, Hobbes saliente essa distinção, é importante asseverar que tanto a lei natural, quanto o direito convergem para o objetivo da preservação de si. A distinção que Hobbes faz é a seguinte:

Pois o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a LEI determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão. (L. XIV, p. 112).

Assim, as leis naturais só serão um meio para que o objetivo do direito natural seja alcançado, ou seja, elas serão utilizadas quando o homem calcular que aquelas ações trarão benefícios a ele. Todavia, caso o cumprimento das leis não resulte na preservação de si, o homem pode se antecipar ao identificar uma ameaça, ou ao deduzir que o cumprimento das leis naturais o deixarão em situação vulnerável. Hobbes afirma que todos concordam que é razoável o direito de todo homem se defender dos ataques de outros homens, devido a desconfiança e a insegurança que o estado natural apresenta. Hobbes deixa clara na primeira lei de natureza, que todo homem deve se esforçar pela paz, no entanto, caso perceba que não será possível atingi-la, deve usar todas as ajudas e vantagens da guerra (L. XV, p.113). Ou seja, o filósofo evidencia que a lei fundamental é a busca pela paz, e baseado nessa mesma premissa, permite o uso da guerra, e “encerra a sùmula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos (L. XV, p.113).

Hobbes, ao definir o direito de natureza, expressa que é o julgamento de cada homem e a razão que indicam quais os meios adequados para a preservação de si. A partir disso, Hobbes adiciona mais uma consideração importante, referente ao direito do homem defender sua vida: que cada um seja seu próprio juiz, isto é, que utilize o que achar necessário para atingir esse fim através de seu próprio julgamento. Conforme Hobbes:

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim (L. XV, p. 112).

Existe a liberdade para que o homem utilize seu poder para se preservar, cada um pode optar por meios que garantam sua sobrevivência, isto é, pode usar o que lhe apraz para atingir tal objetivo. Assim, a autopreservação não é, a princípio, um dever, mas sim um direito, no qual se tem liberdade de agir. As leis naturais indicam que os homens devem se preservar e não se tornam imperativos morais. Também, seguindo o sistema mecânico característico da filosofia de Hobbes, a liberdade consiste na ausência de obstáculos externos para determinada ação do homem, isto é, não ter impedimentos físicos para que uma ação seja executada. Por exemplo, se um homem desejar um objeto de outro, pode se livrar dos impedimentos e pegar aquele determinado objeto, não importando o que foi preciso fazer, visto que ele tem liberdade.

Hobbes, no capítulo XXI, esclarece que o direito é a própria liberdade. Como já explicitado, a liberdade para Hobbes é a ausência de impedimentos para que o movimento aconteça, e ao discorrer sobre isso, o filósofo expõe que para conservar a si, o homem, na ausência do Estado, tem a liberdade de usar o seu poder. Para exemplificar o que define por liberdade, Hobbes diz que quando alguém é amarrado, ou seja, delimitado por um objeto externo, pode-se aferir que este não tem liberdade, entretanto, se alguém está acamado por uma doença, pode-se aferir que ele tem liberdade, mas falta poder para se mover. Desse modo, a falta de liberdade está associada apenas aos impedimentos externos, como explica Hobbes a seguir:

Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo que não se possa mover senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. [...] Mas 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; (L, XXI, p.179)

Quando o homem usa a liberdade e faz seu próprio juízo de como se preservar, gera conflitos. E esse fato reside, principalmente, na instituição da questão do direito no estado de natureza. Mesmo que as leis naturais sejam

princípios para se chegar a paz, devido ao direito de natureza, qualquer ação do homem que favorece a preservação de si é legítima. Esse fato acentua indiretamente a questão da guerra no estado de natureza.

A ciência moral hobbesiana tem como fundamento central a autopreservação e, de fato, Hobbes considera a política um meio para solução dos problemas relacionados aos conflitos no estado de natureza, como ainda veremos detalhadamente. Para nosso filósofo, o homem sem poder comum vive em uma situação de conflito iminente: “Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra;” (L. XII, p.109).

Assim, o direito a autopreservação está no centro da teoria moral de Hobbes, mas, embora todos concordassem com esse princípio moral, para Hobbes, os homens não são capazes de viver em paz, pois cada um age de acordo com sua opinião, ou seja, tornando existente um conflito de crenças e interesses individuais. Hobbes salienta que o justo e injusto “não são faculdades do corpo ou do espírito” (L. XIII, p.111), mas sim do homem em sociedade, pois se noções comuns de bem e mal existissem no homem natural “poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão” (L. XIII, p.111).

No quesito da autopreservação, há de se salientar que esse direito é tido por muitos como o coração da filosofia moral de Hobbes, já que, em última instância, a vida do homem seria um bem a ser preservado e não necessariamente seria um fator determinante na deliberação do homem, conforme esclarece Secco: “A autopreservação como um bem não é um princípio para a deliberação prática cotidiana, mas uma crença que compõe e estabiliza um sistema moral tornando-o coerente” (SECCO, 2015, p.117).

Desse modo, percebemos o afastamento de Hobbes do jusnaturalismo clássico, observando que parece ser o direito de natureza o fator determinante das questões morais. E daqui segue a afirmação de Hobbes, em relação a impotência das leis naturais diante do estado natural de guerra: uma vez que “os

homens ignoram que as leis não têm poder algum para os proteger, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens encarregados de pôr as leis em execução” (L. XXI, p.182). Diante dessa passagem fica mais claro que o filósofo considera as leis ineficientes e que o direito tem grande importância em sua filosofia, tanto no estado de natureza, quanto no estado civil. Assim, a partir do direito de natureza, Hobbes adiciona uma série de princípios a esse direito universal, isto é, as leis de natureza.

## 2.2 LEI DE NATUREZA

Hobbes define a lei de natureza da seguinte maneira:

Uma LEI DE NATUREZA (Lex Naturalis) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar (L, XIV, p.112).

É perceptível que na definição da lei de natureza a autopreservação é imperativa. E a partir desse direito – a liberdade para fazer tudo para se auto preservar – é possível compreender as demais leis de natureza, que no fundo se tornam princípios que conduzem o homem para a autopreservação. O filósofo enfatiza que essa condição de direito a tudo leva o homem a viver menos que o esperado: “Portanto, 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” (L. XIV, p. 113).

O homem, através do raciocínio, deduz leis que servem como meio para preservação de si, e disso deriva a primeira lei de natureza: “um preceito ou regra 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*” (L. XIV, p.113, grifo do autor). A partir das leis naturais podemos considerar que Hobbes se afasta, como se tem investigado, do jusnaturalismo clássico, uma vez que é lei que o homem se esforce pela paz, entretanto, devido ao direito natural, pode se valer das

vantagens da guerra, caso não tenha a esperança de consegui-la. Desse modo, já se sugere na própria descrição que as leis naturais podem não ser suficiente para a preservação de si. A lei natural se torna insuficiente, não é mais efetiva.

Hobbes, ao tratar do homem no seu estado natural, é minucioso em suas palavras quando explica o estado de guerra de todos contra todos<sup>19</sup>, que é resultado da falta de acordo de normas comuns e da própria igualdade dos homens<sup>20</sup>. Em sua explanação é categórico ao afirmar que por natureza os homens estão dissociados, classificando a vida do homem como “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (L, XIII, p.109). E alerta que: “Poderá parecer estranho a alguém que não tenha medido bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros” (L, XIII, p.109). Pois para nosso filósofo, o bem e mal são medidos por cada homem de modo singular e não conseguem concordar com regras normativas gerais, visto que cada homem atende os movimentos de aproximação (apetite) e afastamento (aversão) em relação aos objetos do mundo externo.

Após fazer esses apontamentos, da condição de guerra, utilizados por Hobbes para justificar futuramente a existência de um poder comum com o Soberano (Estado), o filósofo traz a seguinte afirmação, a qual já apareceu nesse trabalho, pois se trata de um ponto importante para o problema filosófico que nos ocupa.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. (L. XIII, p.111)

---

<sup>19</sup> Hobbes explica que, na natureza do homem, são três as causas da discórdia: a competição, a desconfiança e a glória. Assinala assim, que “Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (L, XIII, p.107).

<sup>20</sup> Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. (L, XIII, p.107).

Ao analisar essa passagem e liga-la a investigação desse capítulo, fica claro que no estado natural as leis parecem não funcionar mais para nortear a conduta moral dos homens como faziam na tradição. Elas apenas apontam preceitos que levam o homem à conservação de si, e, como já salientado, no afastamento de Hobbes do jusnaturalismo, fica explícito o porquê da justiça não ter lugar no estado de natureza. Pois, Hobbes é categórico ao sentenciar que sem um poder comum a lei não existe.

Diante da percepção de que as leis naturais para Hobbes não têm a mesma efetividade que tinham na tradição, a seguir veremos alguns apontamentos que distinguem nosso filósofo do jusnaturalismo clássico. De modo que, não é possível indicar um sumo bem na filosofia hobbesiana, pois todas as ações no estado natural atendem o princípio do benefício próprio.

Frateschi, ao tratar da razão em Hobbes, primeiramente faz um apanhado sobre a *recta ratio* de Cícero. Essa comparação da razão hobbesiana e da reta razão ciceroniana é importante para evidenciar as modificações que Hobbes fez, e conseqüentemente as mudanças que tais modificações trouxeram para a moral e às leis de natureza. Cícero concebe que a justiça pode ser entendida pelos homens de modo igual, ou seja, o agir justo e virtuoso está na capacidade racional dos homens. Certo de que a razão é uma faculdade de todos os homens, todos podem, igualmente, reconhecer um padrão de bem e mal, certo e errado, justo e injusto. Segue Frateschi, ao apresentar a ideia de Cícero, que: “Na medida em que possuem razão e detêm as mesmas capacidades, todos os homens são iguais e podem (igualmente) receber o conhecimento da justiça natural” (FRATESCHI, 2008, p.114). Ou seja, para Cícero, é através da reta razão que os homens adquirem um padrão para distinguir as boas e más ações.

A partir da concepção de razão de Hobbes, totalmente adversa da tradição, como apenas instrumento de cálculo, é possível ter uma melhor compreensão de como Hobbes trata as leis de natureza e a própria moral. Hobbes nega que o homem tende naturalmente à sociedade política, bem como, nega um sumo bem, as quais eram imperativos na filosofia tradicional. Desse modo, não há uma causa final, pois, a razão não é mais a responsável de colocar fins, é apenas instrumental. O homem hobbesiano usa a razão somente para encontrar meios para a auto conservação, de tal modo que, o bem é substituído

por ações que levam o homem a preservação de si. Portanto, as leis de natureza são meios que conduzem o homem à paz, e isso implica que elas não indicam uma causa final, como era na tradição. Assim, já na primeira lei natural, Hobbes deixa claro que o homem tem dois meios para se manter vivo, a paz e a guerra. Retirando assim, qualquer fundamento de sumo bem das leis naturais, pois, no estado natural “a força e a fraude são virtudes cardeais” (L, XIII, p.111).

No *Leviatã*, Hobbes deixa claro que a medida de bem e mal se dá pelo apetite pessoal (L, XV), e podemos analisar que as virtudes morais, por si só não têm valor, somente podem ser consideradas boas a partir do momento em que o homem vislumbra algum resultado benéfico para si. Igualmente, o vício é mau por direcionar o homem para sua destruição. Hobbes, ao definir as virtudes morais (leis de natureza), nos conduz a observar que o homem as considera boas porque são instrumentos que levam a paz. Segue Hobbes:

Por conseguinte, todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa, e, portanto, que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme mostrei) são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e o restante das leis de natureza; quer dizer, as virtudes morais; e que os seus vícios contrários são maus. (L. XV, p. 137).

Assim, podemos entender que as noções de bem e mal, justo e injusto, são meramente instrumentais, pois não há um sumo bem e nem uma causa final que rejam as ações do homem hobbesiano. Desse modo, quanto a conduta dos homens, Frateschi salienta que, “o comportamento humano é determinado, principal e primeiramente, por uma tendência natural, e não por imperativos irredutivelmente morais”. (FRATESCHI, 2008, p.73). Isto é, não há uma obrigação moral de fato, antes do estabelecimento do soberano, “Portanto, enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra), o apetite pessoal é a medida do bem e do mal” (L, XV, p.137).

Na medida em que o bem é estabelecido a partir das paixões dos indivíduos, percebemos que a utilidade das virtudes tem o papel da obtenção da paz. Cabe aqui citar a observação que Tuck fez a respeito da filosofia moral de Hobbes, a qual deixou de tratar das faculdades do “bem” e começou a se referir

a direitos, no caso o da conservação da vida<sup>21</sup>. Por esse viés, podemos compreender que todas as leis de natureza corroboram para o mesmo princípio: o da preservação de si, e que em última instância resultam na conservação da vida, que para Hobbes é a manutenção do movimento. Desse modo, Hobbes afirma: “Ora, a ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral” (L. XV, p. 137).

Hobbes, quando afirma que as leis de natureza constituem de fato a verdadeira filosofia moral, parece gerar um paradoxo, pois se as leis de natureza constituem a filosofia moral e se essas leis são eternas e imutáveis, poderíamos cogitar que Hobbes dá o mesmo sentido que Cícero atribui a elas, existindo assim uma noção natural de virtude resultante da reta razão. E assim, seria paradoxal aceitar a afirmação de Hobbes, a qual diz que no estado de natureza (que para o filósofo é um estado de guerra de todos contra todos) nada pode ser injusto e que não há lugar para noções de certo e errado, ou que, onde não há poder comum não há lei. Diante disso, Frateschi justifica que Hobbes pode sustentar essas duas situações que parecem paradoxais, da seguinte forma:

Os ditames da razão são morais porque indicam os meios que levam ao bem primário, que é equivalente à conservação de si. Eles são imutáveis e eternos, visto que a arrogância, a ingratidão, a quebra de contrato etc. jamais vai revelar-se bons meios para a paz e para a autoconservação. (FRATESCHI, 2008, p. 137-138)

Hobbes não poderia concordar com a tradição sobre as possíveis soluções de conflitos morais no estado de natureza, pois até ali, esses conflitos eram resolvidos no âmbito da própria razão individual, que acessava a lei natural, na qual o homem, através da racionalidade, percebia o conteúdo moral de seu comportamento. Hobbes apresenta uma solução palpável, em que os problemas do relativismo moral são resolvidos com a política, conteúdo que será aprofundado no próximo capítulo. De acordo com Tuck:

A resposta do moralista tradicional ao desacordo ético consistia em esperar que cedo ou tarde todos chegassem a ver os fatos

---

<sup>21</sup> Todavia, a partir da adoção de discussão sobre direito, que como já vimos, “Hobbes em primeiro lugar elaborou uma dúvida cética o que deu origem ao famoso aspecto da teoria de Hobbes: a descrição dos homens como natural e selvagemmente em guerra uns com os outros” (TUCK, 1989, p.78)

morais clara e racionalmente, mas é claro que Hobbes não podia recorrer a esperança pias desse gênero. Ele propôs, em vez disso, que a rota para o acordo passa pela política, o que deve ter tido na conta da mais importante contribuição de Hobbes à teoria política. (TUCK, 1989, p.77).

A razão mostra os meios para o homem hobbesiano alcançar o objetivo da auto conservação, corroborando, para a falta de medida comum de certo e errado. Pois, qualquer ação que leve o homem à sua conservação não pode ser julgada num sentido comum e universal, a não ser pelo benefício individual de cada homem. Para Hobbes, a razão não determina os desejos, pois estes são determinados pelo movimento do mundo exterior. Desse modo, a razão de Hobbes não é determinante no sentido moral. Sobre isso, Frateschi esclarece que:

O que permite Hobbes sustentar as duas coisas é o fato de que a razão pode apontar aos homens o que eles devem fazer para atingir o bem primário, que consiste na preservação de si; mas essa razão não é infalível, nem sequer é eficaz para determinar os desejos e as ações humanas. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que pode dar igualmente a todos os homens o conhecimento dos meios (isto é, virtudes) que conduzem a autodefesa, a razão não determina a vontade, o desejo e a ação (FRATESCHI, 2008, p. 117).

Dada impossibilidade de concepção de justiça no estado de natureza, para Hobbes, há a necessidade de instituí-la através do Estado. Quando, no entanto, iniciamos a leitura da organização das leis de natureza, observamos que Hobbes dedica a terceira lei natural exatamente à justiça. De tal modo que, parece que Hobbes se contradiz, ora afirmando que a justiça não existe no estado de natureza, e ora a tratando como uma lei natural.

Alguns pontos precisam ser aclarados em relação às leis naturais, e diante da sua definição, se faz importante refletir sobre a obrigatoriedade delas, já que acerca delas existem divergências interpretativas, quanto ao fato de obrigação moral ao não. E, diante disso, reside exatamente a distinção das duas principais correntes interpretativas da filosofia de Hobbes, a jusnaturalista e positivista, e que se tornam discussões de extrema relevância para nosso trabalho.

### 2.3. OBRIGATORIEDADE DAS LEIS NATURAIS

As leis naturais são apresentadas como conselhos da razão, que conduzem o homem para preservação de si. A partir da distinção de lei e direito, percebemos o distanciamento da teoria da obrigação de Hobbes em relação a tradição jusnaturalista. Ao reduzir o estado natural a um estado de guerra, o filósofo aponta para uma ineficiência das referidas leis, que parecem não obrigar, resultando num afastamento do jusnaturalismo clássico. Na passagem a seguir, Hobbes abstêm as leis naturais de qualquer tipo de obrigação e conduz ao que seria propriamente a lei, a qual parece repousar absolutamente no poder do Estado.

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um, enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. (L. XV, p.137)

Diante dessas afirmações, poderíamos compreender porque Hobbes é classificado por alguns comentadores como um positivista ou com o título de precursor do direito positivo<sup>22</sup>, atribuindo a verdadeira lei ao domínio do Estado, uma vez que elas só seriam efetivadas a partir da limitação do direito natural do homem pelo Soberano. Essa corrente de pensadores nega a possibilidade de um fundamento divino na teoria da obrigação hobbesiana<sup>23</sup>.

Entretanto, ao continuar a passagem supracitada, Hobbes diz que se esses mesmos teoremas forem determinações divinas, transmitidos pela palavra de Deus, serão de fato leis, logo, “se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis” (L. XV. P.137). Ao passo que, não fica claro se as leis de natureza obrigam, uma vez que se esses teoremas “transmitidos pela palavra de Deus” estão como uma condição para

---

<sup>22</sup> Como, por exemplo, afirma Bobbio: “Hobbes pertence realmente ao movimento jusnaturalista e é realmente iniciador do positivismo jurídico” (BOBBIO, 1991, p.102).

<sup>23</sup> Conforme Pogrebinski, podemos citar, como exemplo, os seguintes comentadores dessa linha de interpretação: Gauthier, que atribui a obra de Hobbes um caráter estritamente racional; Schmitt, teórico do absolutismo e do positivismo de Hobbes.

que sejam verdadeiramente leis, isto é, não está claro se são imperativos divinos, ou apenas uma condição.

Diante dessas duas principais interpretações, há comentadores que defendem a falta de efetividade das leis naturais no estado natural, assim como alguns comentadores discordam que as leis naturais não sejam obrigatórias<sup>24</sup>. Pogrebinski, por exemplo, refuta a interpretação de que as leis naturais não obrigam, inclusive defende um fundamento teológico para a teoria da obrigação em Hobbes. E quanto a questão da obrigação em foro interno e externo, a autora, concorda que as leis de natureza não obrigam em foro externo no estado de natureza, mas que a partir da instituição do estado, as leis naturais e civis são as mesmas, diferentes apenas pelo fato das civis serem escritas e públicas. Desse modo: “Feito o pacto, estabelecida a soberania, as leis de natureza também passam a obrigar em foro externo, seja por estarem contidas no ordenamento civil, seja porque o soberano é responsável pela garantia de sua observância” (POGREBINSKI, 2003, p. 179).

Ainda, de acordo com as tentativas de comprovar um fundamento divino para a teoria da obrigação de Hobbes, temos a passagem no *Leviatã*, a qual também pode ser considerada uma contradição ao sistema mecânico que o filósofo inglês evidencia na teoria das paixões. A passagem a seguir deixa a impressão de um fundo normativo de cunho divino e que de fato todas as leis que forem estabelecidas pelo Soberano, necessariamente devem concordar com as leis de natureza.

Concluo, portanto, que, em tudo o que não seja contrário à lei moral (quer dizer, à lei de natureza), todos os súditos são

---

<sup>24</sup> É na teoria da obrigação que estudiosos como Taylor e Warrender se apoiam para defender um fundamento moral anterior ao surgimento do Estado na filosofia hobbesiana. Taylor atribui a Hobbes uma espécie de doutrina kantiana, em que as leis naturais são imperativos morais. Da mesma forma, Warrender buscou mostrar como a lei natural hobbesiana é uma lei moral tal como a tradição jusnaturalista a concebia. Em suma, Warrender separou dois modos de obrigação, a obrigação física e a moral. A primeira condiz com o que foi exposto até agora, que versa sobre o direito natural (liberdade) e as leis de natureza (obrigação), e a segunda diz respeito a aparente ênfase que Hobbes dá à obrigação de obedecer a Deus. Warrender admite que a obrigação física não é determinante nas questões morais, pois não dependem da vontade do homem, e sim da interferência do mundo externo em relação aos movimentos. Todavia, o comentador aponta para a obrigação moral de cunho divino, que julga presente no estado de natureza, em que através da vontade do homem de reconhecer que as leis são imposições de Deus, as obedecem. Warrender justifica a obrigação moral anterior as leis civis, uma vez que, para o comentador, não é o Soberano que impõem direitos e deveres, estes já estão instituídos no estado natural. (FRATÈSCHI, 2008, p. 139-140).

obrigados a obedecer como lei divina ao que como tal for declarado pelas leis da república. Isso é evidente para a razão de qualquer homem, pois tudo o que não for contrário à lei de natureza pode ser tornado lei em nome dos detentores do poder soberano, e não há razão para que seja menos obrigatório obedecer-lhe quando é proposta em nome de Deus. (L, XXVI, p.245).

Outra passagem importante para nossa investigação é quando Hobbes afirma que a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma a outra. Ou seja, parece não importar o estado do homem, seja natural ou civil, as leis são intercambiáveis, dando a aparência que existe um imperativo comum e natural anterior às leis civis. Seria possível considerar que tanto a lei natural quanto a civil são a mesma, conforme defende Pogrebinski:

Resta percebido, portanto, que a lei civil não apenas retira sua validade da lei de natureza como também seu próprio conteúdo a reflete. Este entendimento afasta o argumento de que os homens hobbesianos devem obediência à lei civil e nada mais, posto que ele é a lei do soberano, a lei do Estado. Ao obedecerem às leis civis, os homens estão antes e necessariamente obedecendo às leis de natureza. (POGREBINSKI, 2003, p. 165-166).

Diante disso, é possível compreender que existe ambiguidade nos discursos de Hobbes quanto a obrigatoriedade das leis de natureza. E se por um lado as leis civis são fundamentadas pelas leis naturais, a obrigação não pode residir na lei em si, e sim em um poder que obrigue em foro externo e que pode ser artificial ou divino – paradoxo hobbesiano evidente. Na passagem a seguir, vemos a sentença de que a efetividade ou validade das leis civis dependem das leis naturais, a exemplo da justiça, segue Hobbes:

Porque a justiça, quer dizer, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu, é um ditame da lei de natureza. Ora, os súditos de uma república fizeram a promessa de obedecer à lei civil; portanto a obediência à lei civil também faz parte da lei de natureza. A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e chama-se civil, e a outra não é escrita e chama-se natural. (L. XXVI, p.228).

Contudo, mesmo com essas passagens acima mencionadas, temos diversos outros fundamentos na filosofia hobbesiana que nos conduzem a observar um marco inovador em seu sistema político, como já exposto. Hobbes, mesmo tendo características jusnaturalistas, traz em sua filosofia uma série de argumentos que justificam a existência do Estado como detentor do poder de

regulação moral dos homens, pois somente o soberano é capaz de garantir a vida, resultando em uma conotação juspositivista de sua filosofia. Uma vez que, no estado de natureza, as leis naturais não são capazes de regular a conduta moral dos homens, pois cada indivíduo é movido por suas paixões e busca, tão somente, o benefício próprio, e suas ações são autointeressadas, como afirma Hobbes: “Pois, como por natureza todo homem procura o seu próprio interesse e benefício” (L. XIX, p.163). Inclusive, para a fundação do Estado, a premissa do benefício próprio permanece, visto que, os homens irão se associar, não por um sentimento de amor mútuo, e sim pelo medo da morte que o homem vive no estado natural. Desse modo, em relação a exposição do possível fundamento moral e divino no estado de natureza, Frateschi faz a seguinte reflexão:

Hobbes é claro ao afirmar que, embora o poder de Deus seja irresistível, não se pode dizer propriamente que Ele governa, do mesmo modo que não se pode dizer propriamente que as leis de natureza são leis. [...] Se assim fosse, só seria possível um contrato firmado entre crentes, ao passo que o contrato é possível não porque os homens creem em Deus, e sim porque são naturalmente guiados pelo princípio do benefício próprio e porque são seres dotados de razão. (FRATESCHI, 2008, p.144).

Hobbes, na passagem a seguir, julga a lei de natureza apenas como uma tendência natural para a paz e à obediência, ou seja, uma tendência que ocorre em foro interno e não são leis efetivas, que propriamente obrigam, justificando assim, a necessidade de uma autoridade que obrigue em foro externo, como veremos.

Porque as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples natureza (conforme já disse, no final do capítulo XV) não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e a obediência. (L. XXVI, p.227).

Hobbes reforça que as leis naturais só serão leis após a instituição da república, pois, somente depois de serem leis civis é que, através do soberano, elas serão efetivas. Segue Hobbes:

Só depois de instituída a república elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens da república, portanto também leis civis, na medida em que é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. (L. XXVI, p. 227).

Ao observar que as leis naturais conduzem para a obediência, mas que somente a partir da república é que vem a obrigação de obedecê-las, podemos compreender a passagem em que Hobbes fala sobre a obrigação *in foro interno* e *in foro externo*. O filósofo esclarece que, “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” (L. XV, p.134). Diante disso, Hobbes admite que suas leis de natureza fazem o homem tender para o cumprimento delas, entretanto, ao afirmar que *in foro externo* elas não obrigam, impera a interferência do mundo externo nas ações do homem hobbesiano.

Poderíamos dizer que a obrigação de *in foro interno*, é um desejo do cumprimento das leis, que levam o homem à sua preservação. Ao passo que, não existe nada externamente que o obrigue, essa obrigação externa irá acontecer somente com a instituição do Estado. Portanto, como assinala Frateschi, “a lei de natureza só é lei se ordenada pelo soberano e que o conteúdo e a validade da lei civil dependem única e exclusivamente da ordem soberana” (FRATESCHI, 2008, p. 160). Através do poder coercitivo do soberano é que o homem será obrigado a obedecer às leis, uma vez que, no estado de natureza, não há garantia alguma que todos os homens cumpram as leis, pois impera a desconfiança entre eles. Até os contratos, sem o estatuto da soberania, são inválidos, constando como mais um argumento do distanciamento de Hobbes do jusnaturalismo, pois não existe justiça no estado natural, como assevera o filósofo na passagem a seguir:

Ora, como os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados existe receio de não-cumprimento, embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. L. XV, p.124)

Além da falta de garantia de que todos cumpram as leis naturais, o fato do direito natural dar a liberdade ao homem de usar qualquer recurso, no caso, todo o seu poder, para a conservação de si, mostra que as leis naturais não cancelam o direito, e, para além disso, Hobbes considera eles incompatíveis quando se referem a uma mesma questão, mesmo que ambos sirvam para a mesma premissa, no caso, da auto conservação. De tal modo, que, o direito

absoluto que a natureza dá ao homem, faz com que a guerra se perpetue no estado natural, pois, ao mesmo tempo que o homem tem direito a tudo, não há garantia de nada. Assim, para Hobbes, é impreterível que o contrato social, firmado entre os homens, dê origem a uma autoridade capaz de garantir a segurança de todos, e isso incide em limitar o direito natural do homem. Como explica Hobbes: “o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz” (L. XXVI, p.128).

A condição das leis naturais, como insuficientes para regulação moral do homem hobbesiano, resulta, igualmente, em uma justiça diferente da tradição. Mesmo que as leis naturais sejam eternas e imutáveis, as quais os homens, pela razão, compreendem internamente como o melhor caminho para atingir a paz, não há uma força maior que os desejos dos homens, restando como solução a limitação do direito natural para o Estado, que, por sua vez, obrigará, com um poder irresistível, o cumprimento *in foro externo* das leis.

Não é possível existir justiça no estado de natureza de Hobbes, visto que a fonte da justiça está no cumprimento de pactos, que por sua vez, não são válidos no estado de natureza, pois para Hobbes existe a necessidade de um poder soberano para que exista efetivamente a validade dos pactos, como explica o filósofo: “De modo que 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” (L. XV, p.124). Ainda, sobre essa questão, Frateschi assinala o seguinte:

Se os ditames da razão fossem leis em sentido estrito, poderíamos falar em justiça no estado de natureza. A justiça reside no cumprimento de pactos, e não há pactos válidos (que realmente obrigam) no estado de natureza. Portanto, ainda que a razão nos dê regras de conduta (eternas e imutáveis), não vai haver justiça enquanto elas não se tornarem leis *de fato*. E para tanto, é imprescindível a presença do Estado, sem o qual as leis de natureza não obrigam *in foro externo* (FRATESCHI, 2008, p.136).

Desse modo, enquanto os homens não estão diante de um acordo válido, não se pode julgar as ações como justas ou injustas, é como Hobbes diz, não há lugar para o justo ou injusto, apenas ações que são benéficas para a conservação de si ou o contrário. A justiça só irá aparecer “[...] uma vez

constituído o estado civil, através do pacto intersubjetivo de união, ação justa é aquela que se dá conforme a lei que deriva da vontade do soberano [...]” (BOBBIO, 1991, p.103), independente de seu conteúdo.

Portanto, após a breve análise sobre a obrigatoriedade das leis de natureza, as divergências interpretativas conduzem essa investigação para a questão do jusnaturalismo e positivismo, pois nessas duas principais correntes de interpretação da filosofia de Hobbes, o cerne dos debates está, exatamente, na obrigatoriedade ou não das leis naturais.

### 2.3.1 Jusnaturalismo e positivismo

Diante das questões sobre a obrigatoriedade das leis naturais na filosofia de Hobbes, cabe a esse tópico trazer a investigação sobre as correntes interpretativas acerca do jusnaturalismo e do juspositivismo na teoria política hobbessiana. Essas duas correntes se tornam antagônicas em seus significados e aplicações, no sentido de que se é aferido que tal conjunto de ideias pertencem a uma, automaticamente não cabem à outra. Ao passo que, o jusnaturalismo é caracterizado pela presença de um direito natural anterior e superior ao direito civil ou positivo, e o positivismo é caracterizado pela necessidade do Estado positivar direitos. O que tem ficado evidente é que a filosofia política de Hobbes se afasta realmente do jusnaturalismo clássico, uma vez que as leis de natureza já não têm a mesma força normativa que tinha na tradição. Hobbes, em algumas passagens, deixa evidente que a moralidade não existe sem o Estado. Ele faz uma reflexão acerca dos homens, que se fossem capazes de observar as leis de natureza, como exemplo, a justiça, absolutamente ninguém precisaria submeter-se ao governo civil, uma vez que, toda a humanidade alcançaria a paz com a observância das leis de natureza, como explica na passagem a seguir:

Pois 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. (L. XVIII, p.145)

Desse modo, é possível identificar em várias passagens que Hobbes tende ao positivismo, ao afirmar, por exemplo, que no estado natural, que é o estado de guerra e desconfiança mútua, nada pode ser considerado injusto, isto é, a justiça não tem lugar. Porém, não é possível ainda asseverar tal sentença a Hobbes, pois há passagens também que nos levam a identificar certa tendência ao naturalismo jurídico, como exemplo, quando expressa que as leis de natureza e as leis civis contém-se uma a outra.

Em contrapartida, mesmo Hobbes dizendo que as leis de natureza e as leis civis contém-se uma a outra, ou seja, admite que uma é extensão da outra, ele aponta que antes da instituição da república, as leis naturais não são leis. De tal modo, que, embora as leis naturais permaneçam as mesmas no estado civil, somente o Estado pode positivá-las, ou seja, torná-las válidas.

O jusnaturalismo tem como base o direito natural, e parte da premissa que existem leis naturais que independem de um poder político constituído. Essas leis e direitos existem porque fazem parte da natureza, ou seja, não é possível alguém inventar ou instituí-los, os homens os reconhecem intrinsecamente como universais, válidos, imutáveis, transcendentais. Pois, mesmo em meio a diversidade, as leis apontam a um bem comum a todos. Assim, as leis civis nunca podem ser contrárias as leis naturais, cabe apenas ao Estado guardar e garantir que essas leis naturais sejam cumpridas. Ou seja, a base das leis civis são as leis de natureza. Assim, o jusnaturalismo atende a seguinte explicação:

Os direitos naturais existem por si mesmos porque vêm da própria natureza humana. Essa natureza (divina ou racional) é o que determina a existência e o conteúdo desses direitos, que, independentemente de seu reconhecimento no direito positivo (estatal), existem e são universalmente válidos e necessários. (MARCONE, 2005, p.125)

O juspositivismo, por sua vez, parte da premissa que as leis e direitos só tem validade quando estabelecidos pelo poder estatal, e ignora a existência do direito natural ou de obrigações anteriores a sua instituição. As leis se tornam legítimas somente através do Estado, que por meio da imposição e punição consegue a obediência delas. Como Marccone evidencia a seguir:

O juspositivismo (ou positivismo jurídico) é considerado uma doutrina isenta de valores que estabelece o que é justo e o que é injusto com base, única e exclusivamente, nos ditames do

poder soberano, e não em um direito que se pretende superior porque supostamente é baseado na natureza, razão ou Deus. (MARCONE, 2005, p.128)

Diante disso, Bobbio, (1991), afirma que Hobbes pertence realmente ao movimento jusnaturalista, contudo, é realmente o precursor do positivismo jurídico. Pois, de acordo com o que temos de distinção dessas correntes, Hobbes gera um paradoxo, ao ter passagens que o evidenciam como jusnaturalista e em outro positivista. Bobbio, (1991), ao discorrer sobre o positivismo jurídico, afirma que, a concepção legalista da justiça, que, como veremos, aparece na concepção de justiça hobbesiana, é a ideologia do positivismo jurídico, a qual elimina a existência do direito natural. E disso resulta o paradoxo hobbesiano, visto que o filósofo reconhece o direito natural, e como já visto, de certa maneira prioriza esse direito diante das leis naturais.

Hobbes dá às leis naturais a função de servirem como um meio para que o homem alcance um fim, que é a paz. E, por conseguinte, esse meio leva à instituição das leis positivas, através da limitação do direito natural pelo soberano. Ou seja, o homem, usando a razão, compreende que a melhor solução para o estado de guerra é a paz, e deduz que o cumprimento das leis o leva a esse objetivo. Todavia, no estado natural não há garantia de que todos cumprirão as leis, uma vez que, devido ao direito natural, todos têm direito a tudo e nada pode ser considerado injusto. Assim, o homem hobbesiano, ao autorizar que o Estado limite o seu direito natural, ganha a garantia de que todos irão obedecer às leis, resultando na conservação da vida, pois o poder do Estado é irresistível e absoluto. Isso significa que “o homem realiza, mediante o Estado – ou seja, mediante o órgão encarregado de produzir leis positivas – o fim supremo colocado pela lei natural” (BOBBIO, 1991, p.107).

E diante dessa condição da filosofia de Hobbes, ele poderia ser enquadrado como um jusnaturalista, que de acordo com a definição de Bobbio, poderia ser da segunda tese jusnaturalista, a qual diz que “o direito natural determina o conteúdo das normas jurídicas, enquanto direito positivo, tornando-as obrigatórias, garante-lhes a eficácia” (BOBBIO, 1991, p. 139). Pois, de acordo com Hobbes, só depois de instituída a república, as leis naturais poderão ser consideradas efetivamente leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens da república, portanto leis civis, uma vez que é o poder soberano que obriga os

homens a obedecê-las (L. XXVI, p.228). Isto é, se considerássemos a explanação de Bobbio sobre a segunda tese geral do jusnaturalismo, essa passagem seria uma das responsáveis por asseverar Hobbes como um jusnaturalista.

Conquanto, Bobbio reconhece que a filosofia hobbesiana pode ser situada entre o jusnaturalismo e positivismo, pois, segundo o comentador, Hobbes não conseguiu extrair todas as consequências de seu sistema filosófico, pois: “O ponto de chegada é o reconhecimento de que o jusnaturalismo hobbesiano é de tal natureza que abre caminho para o positivismo jurídico, ao invés de aperfeiçoar o jusnaturalismo tradicional” (BOBBIO, 1991, p.150).

Assim, no decorrer dessa investigação, como já apontado, é perceptível que Hobbes se afasta do jusnaturalismo clássico. É possível afirmar que Hobbes, ao descrever o estado natural como insustentável e caótico, justifica a instituição de um Estado absoluto, uma vez que as leis não têm força normativa na conduta dos homens. Para Hobbes, pactos sem espada não passam de palavras, pois no estado natural o que impera são as paixões humanas, e somente com o poder irresistível do soberano é que as leis passam a ter garantia de que todos a cumprirão, pois, o temor do castigo, por parte do soberano, faz com que as leis sejam obrigatórias. Desse modo, devido a necessidade de uma autoridade capaz de impor normas comuns de bem e mal, justo e injusto, é que se tem dificuldades de conceber Hobbes um jusnaturalista clássico, conforme explica Frateschi:

É em função da doutrina da soberania absoluta que encontramos dificuldade em identificar Hobbes como um jusnaturalista. O justo e o injusto não existem até que comandos sejam dados [...]. Ao afirmar que as leis de natureza não obrigam de fato, que as leis civis constituem a regra do justo e injusto e que a justiça é o cumprimento das leis civis, Hobbes parece alinhar-se mais com o espírito do positivismo do que com o do jusnaturalismo. (FRATESCHI, 2008, p.162).

Hobbes no capítulo XVIII, ao tratar das causas de uma República, ou seja, do surgimento do deus mortal, o grande Leviatã, assinala exatamente a ineficiência das leis naturais, e a dependência da instituição de um poder capaz de dar legitimidade a essas leis.

Porque as leis de natureza 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. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza, se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (L. XVII, p.143-144).

Assim, devido a solução que Hobbes dá para o estado de guerra, e como ele trata as leis de natureza, derivam interpretações que o denominam como positivista, bem como, as famosas afirmações de que onde não existe poder comum, não existe lei, e onde não há lei não há justiça (L. XIII, p.111). Também uma afirmação incisiva para a determinação de que Hobbes é positivista está na passagem em que o filósofo alega que somente o Estado pode legislar: “E igualmente que ninguém pode fazer leis a não ser o Estado, pois a nossa sujeição é unicamente para com a república;” (L.XXVI, p.226). Aqui, mais uma vez, Hobbes afirma que ele só reconhece as leis a partir da instituição do Estado, tendendo à corrente positivista.

A partir da definição de justiça hobbesiana, que consiste no cumprimento de pactos válidos, os quais ocorrem somente após a instituição da soberania, vemos também um forte argumento para que Hobbes não seja considerado um juspositivista. A justiça em Hobbes não contém um conteúdo específico, uma vez que ela se constitui a partir do que o soberano ordenar. Ou seja, “é justo o que é ordenado, pelo único fato de ser ordenado por quem tem o poder de ordenar; é injusto o que é proibido, pelo único fato de ser proibido” (BOBBIO, p. 1991, 103). Neste caso, Hobbes se aproxima muito do que temos de concepção legalista da justiça, doutrina do positivismo jurídico, como afirma Bobbio.

Desse modo, pode-se ver que a concepção legalista da justiça é a ideologia do positivismo jurídico, isto é, daquela concepção jurídica que elimina totalmente qualquer referência ao direito natural, entendido esse como o conjunto de princípios ou de normas de condutas que deveriam nos permitir tomar posição diante do direito positivo a fim de aprova-lo ou desaprová-lo. (BOBBIO, 1991, p. 103).

Contudo, também encontramos dificuldades de classificar Hobbes como um positivista, pois, como já afirmado, o filósofo reconhece o direito natural, bem como, todo seu sistema filosófico faz referência e considera as leis de natureza.

Como assinala Frateschi, ao discorrer sobre os argumentos que levam a essa tensão entre jusnaturalismo e positivismo na filosofia de Hobbes:

No entanto, para estes (positivistas) não há outro direito senão o direito positivo, ao passo que Hobbes reconhece a existência de um direito natural e defende o direito de resistência para a preservação de si, admitindo, portanto, que há um direito anterior à instituição do Estado. (FRATESCHI, 2008, p.162, parênteses nosso).

Assim, na filosofia de Hobbes, diante do estudo de suas principais interpretações, fica clara a grande influência da tradição jusnaturalista, contudo, em meio a isso, Hobbes também conectou seu sistema filosófico à ciência moderna, visto seu mecanicismo. Tais influências resultaram em uma filosofia inovadora, a qual não cabe mais no jusnaturalismo clássico, pois sua filosofia está em um ponto de virada, que parte do modelo tradicional vivido em seu tempo e que abre caminhos tanto para o jusnaturalismo moderno quanto para o positivismo jurídico. Como constata Bobbio: “através de diferentes caminhos, o jusnaturalismo moderno começa com Hobbes” (BOBBIO, 1991, p.150), e ao concluir sua investigação, como já citado, Bobbio afirma que Hobbes abre caminho para o positivismo.

Diante do exposto, não há a pretensão de encerrar as discussões sobre as divergências interpretativas em relação a justiça de Hobbes, ou defini-lo como jusnaturalista ou positivista. Entretanto, as investigações nos apontam dificuldades maiores de sustentar um fundamento essencialmente jusnaturalista a respeito da filosofia hobbesiana, ao passo que é difícil também ignorar o fato de que Hobbes apoia todo seu sistema político em um direito natural. O que se conclui até o momento, como objetivo desse capítulo, é que de fato Hobbes se afasta sensivelmente do jusnaturalismo tradicional, visto que para ele a justiça repousa no poder irresistível do grande Leviatã. O qual será estudado no subitem a seguir, como resultado do contrato social, ou seja, resultado da única solução possível para o estado de guerra de todos contra todos, existente no estado natural. E para além, da instituição das noções morais, do que é certo e errado, justo e injusto.

## 2.4 SOLUÇÃO POLÍTICA DO CONFLITO MORAL

Muito embora, as discussões referentes ao jusnaturalismo e ao positivismo sejam difíceis de se encerrarem, a condição de guerra e conflito iminente no estado natural hobbesiano é reconhecido por ambas as correntes. O estado natural caótico de Hobbes é manifesto em sua teoria, e é o ponto em que o filósofo se apoia para a implantação do Estado absoluto. Ou seja, é a impossibilidade de acordo moral no estado natural, que pode ser visto também como a ineficiência das leis naturais, que leva Hobbes a solucionar esse problema com o grande Leviatã.

Para o filósofo, a solução dos conflitos morais reside na política, e isso passa por uma limitação do direito natural. Como já visto, o direito do homem hobbesiano a todas as coisas, levam ele a uma situação de conflito, em que se tem liberdade de usar todo poder para atender seus desejos e para se defender. Nesse estado não há garantia alguma que pactos sejam cumpridos, pois diante de qualquer ameaça sentida, o homem pode se antecipar e se livrar daquela ameaça. O medo da morte violenta o conduz a concordar com a limitação do direito natural pelo soberano, que por sua vez terá o dever de preservar sua vida.

Portanto, para que as palavras "justo" e "injusto" possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos 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" (L. XV. p.124).

No início capítulo XVII, em que Hobbes trata das causas de uma República, ele afirma que as leis de natureza, que se resumem em "fazer aos outros o que queremos que nos façam", são contrárias às paixões naturais dos homens. E como resultado disso, o homem tende a disputa, ao orgulho, a vingança, pois a vida do homem natural é movida pelas paixões, e sem que tenha um poder suficientemente grande, capaz de garantir a segurança de todos, o homem tende a confiar somente em sua própria força e poder (L. XVII, p.143). Por essa razão, Hobbes afirma que pactos sem espada não passam de palavras, pois, no estado de natureza nada garante o cumprimento das leis, somente

através do Estado absoluto é que os homens, por medo da punição, obedecerão às leis. Hobbes diz: “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” (L. XVIII, p.151). Hobbes salienta que a solução para a falta de eficácia das leis naturais é a instituição de um poder comum e se dá da seguinte forma:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade (L. XVII, p. 147).

Ou seja, a partir disso todos devem submeter suas vontades a vontade do Soberano, “é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens” (L. XVII, p. 147). A partir desse pacto surge o grande Leviatã, que é encarregado de defender esses homens, os quais entregaram seu direito natural, assegurando a paz, e conseqüentemente, a vida. Hobbes diz que desse modo é “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” (L. XVII, p. 147).

É compreensível que o medo da morte e a esperança de uma vida boa fazem o homem se unir e pactuar. Desse modo, a República é instituída “quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles” (L. XVIII, p. 148).

De acordo com Tuck, “Para existir, um acordo entre os homens deve ter isso por base; se fossemos conceder o direito de as outras pessoas fazerem o que lhe aprouver, não tínhamos esperança de deixar o mundo do conflito moral” (TUCK, 1989, p.81). E ao entregar esse direito, o homem deposita no Estado a condição de preservar a vida. Hobbes salienta que para que a justiça seja efetivada, se faz necessário um poder coercitivo que obrigue aos homens a cumprir seus pactos.

### CAPÍTULO III – A JUSTIÇA E O ESTADO CIVIL

Como visto no decorrer deste trabalho, o homem hobbesiano é guiado por suas paixões, fato que acentua a guerra de todos contra todos, mas que também conduz o homem para a busca da paz, uma vez que, o medo da morte violenta e a esperança de uma vida confortável fazem com que o homem queira sair do estado de simples natureza. Como já vimos, consoante as paixões humanas, temos no estado de natureza de Hobbes leis de natureza insuficientes para permitir uma vida social pacífica. Mesmo que essas leis naturais conduzam o homem para a auto conservação, elas se tornam ineficientes, pois, segundo Hobbes, tais leis não são efetivas por vários motivos, especialmente pela falta de reciprocidade, afirmando, por exemplo, que a força e a fraude são virtudes cardeais no estado de natureza. Ou seja, caso os demais homens não cumpram as leis, é lícito que se busque as vantagens da guerra. De tal modo que o homem que cumpre as referidas leis pode ficar numa situação de vulnerabilidade, visto que não há a observância e nem a cooperação dos demais homens.

Diante da condição do estado de natureza, vemos a ausência da justiça, pois, como Hobbes destaca, “Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça.” (L.XIII, p.111). Em tal estado não há acordo sobre nenhuma regra e tampouco não há um poder comum, o julgamento de certo e errado é tirado da pessoa de cada um. Assim, mesmo que uma lei natural seja a fonte da justiça, sem o poder do Estado, as leis de natureza são apenas ditames da razão, e não são concebidas por Hobbes como leis efetivamente. Vemos, por conseguinte, que no sistema filosófico hobbesiano a justiça é efetivada artificialmente, através do cumprimento do contrato social e das leis civis instituídas pelo Estado. Portanto, neste capítulo, trataremos propriamente da justiça de Hobbes, sua definição e os conteúdos ligados à sua efetivação artificial, assim como, demonstrar a importância e a necessidade dela no estado civil.

A partir dessas observações, é evidente que o Estado é responsável por cessar a desconfiança mútua do estado de natureza, e que através da obrigatoriedade do cumprimento das leis civis, condicionar o homem ao agir

virtuoso. Ou seja, somente o Estado é capaz de oferecer ao homem a garantia que o cumprimento das leis será recíproco, pois sem o Estado não há manutenção de acordos, visto que no estado natural aquele que observa que terá benefícios ao romper um acordo, assim o fará.

Portanto, para nossa investigação, a questão do contrato se torna relevante, uma vez que, a justiça é o cumprimento dos contratos. Assim, primeiramente, trataremos sobre contrato e sobre a terceira lei de natureza, a qual diz respeito à justiça. Nossa investigação se concentrará nos capítulos XIV e XV do *Leviatã*. O objetivo é deixar clara a maneira com que Hobbes estruturou e efetivou a justiça de modo artificial em seu sistema político.

### 3.1 CONTRATO

Hobbes, ao iniciar o capítulo XV do *Leviatã*, traz a terceira lei natural, e descreve que os homens devem cumprir os pactos que celebrarem. Para o filósofo, a fonte da justiça se encontra nessa lei e defende que sem essa lei, o homem, por ter direito a tudo, permanece no estado de guerra. Entretanto, ao cumprir essa lei, o homem renuncia parte de seus direitos, pois o direito sobre todas as coisas é um fator de peso para que a situação de conflito seja constante. De tal modo, que “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato” (L. XIV, p. 115).

Como já vimos no capítulo anterior, as leis naturais de Hobbes não são suficientes para que o homem alcance a paz e obtenha a sua autoconservação. No estado natural o homem tem as leis de natureza e o direito natural, que são, para Hobbes, obrigação e liberdade, respectivamente, e mesmo que ambos conduzam o homem para a preservação de si, não há paz devido as leis não obrigarem efetivamente e pelo homem ter a liberdade de usar todo seu poder conforme seu próprio julgamento. Diante dessa retomada e da compreensão de contrato, podemos entender porque o contrato social e a instituição do Estado resultam em segurança e paz. Hobbes, ao expor a segunda lei natural, a qual trata de um contrato, diz o seguinte:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar 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. (L. XIV, p.113)

Hobbes demonstra, de acordo com essa lei, que o contrato está intrinsecamente ligado à reciprocidade, ou seja, o homem transfere seu direito, abre mão de sua liberdade, esperando o benefício de tal ação, bem como que os outros também o façam. Em outras palavras, a transferência ou renúncia mútua de direitos conduz o homem à obrigação entre eles. Mas, é importante salientar, que mesmo que o contrato gere uma obrigação, essa transferência de direitos sempre deve ser voluntária e por consequência gerar algum bem para si, e igualmente, o homem que renuncia ou transfere direitos não pode impedir o outro de usufruir do benefício que tal entrega pode resultar. E caso isso ocorra, Hobbes chama de injustiça ou injúria. Na passagem a seguir o filósofo explica que todas as ações voluntárias do homem visam algum bem para si.

Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos. (L. XIV, p.115)

De tal modo, que o contrato só existe quando os contratantes o fazem de forma voluntária, como explica Limongi: “só se pode entender por ato voluntário aquele mediante o qual se adquire um bem; e a possibilidade de aquisição de um bem é, por sua vez, requerida para que os contratos, por serem atos voluntários, tenham validade” (LIMONGI, 2002, p.14). Em consonância com essa condição que Hobbes coloca, compreendemos porque nem todos os direitos são transferíveis.

Quando tratamos de direitos, como já salientado, nem todos têm a possibilidade de entrega ou renúncia, isto é, nem todos os direitos são alienáveis. Hobbes elenca situações de exceção, em que não é possível o homem entregar ou renunciar a um direito. O filósofo expõe que, por exemplo, ao ser atacado com possibilidade de perder a vida ou ser privado de sua liberdade em cadeias ou cárceres, o homem não pode permitir, ou seja, tem direito de proteger sua vida e sua liberdade. (L.XIV, p.115). E, mais uma vez, Hobbes deixa destacado que

as ações do homem têm sempre por objetivo a conservação de si, portanto, o direito de defender a vida é inalienável, pois não há nenhum bem a ser requerido entregando seu direito a vida. Assim, Hobbes faz com que a segunda lei natural, que consiste no contrato, obedeça a definição de lei natural, a qual proíbe o homem de fazer qualquer coisa que atente contra sua vida.

Ao ir construindo os elementos que constituem um contrato, Hobbes explica também que as promessas equivalem a um pacto<sup>25</sup>, pois o ato de prometer, mesmo sendo no tempo futuro, passa o entendimento que o indivíduo tem a intenção de transmitir o direito, uma vez que já obteve os benefícios do acordo, e com efeito, tem a obrigação de retribuir. Como o filósofo explica na passagem a seguir:

Nos contratos, o direito não é transmitido apenas quando as palavras são do tempo presente ou passado, mas também quando elas são do futuro, porque todo contrato é uma translação ou troca mútua de direitos. Portanto, aquele que apenas promete, por já ter recebido o benefício em razão do qual fez a promessa, deve ser entendido como se tivesse a intenção de transmitir o direito, porque se não quisesse ver as suas palavras assim entendidas o outro não teria cumprido primeiro a sua parte. É por esse motivo que na compra e na venda, e em outros atos de contrato, uma promessa é equivalente a um pacto, e, portanto, é obrigatória. (L. XIV, p.117).

Assim, para Hobbes, aquele que cumpre primeiro sua parte do contrato é merecedor de receber o cumprimento da parte do outro. E esse cumprimento é considerado assertivo, considerado o agir justo. Em contrapartida, o descumprimento dos contratos é considerado o agir injusto. Em outras palavras, para Hobbes, o homem justo é aquele que cumpre contratos.

Contudo, o fato do cumprimento do contrato gerar obrigação de reciprocidade não é uma sentença absoluta do estado de natureza. Hobbes assevera que no estado de natureza não há garantia de que a outra parte contratante irá cumprir o acordado, “porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões

---

<sup>25</sup> Hobbes faz uma diferenciação sobre o que é contrato e pacto. O contrato, como já exposto, é a transferência mútua de direitos, já o pacto ocorre quando uma das partes contratantes cumprirá sua parte em um momento posterior. Conforme a passagem a seguir: “Além disso, um dos contratantes pode, de sua parte, entregar a coisa contratada, e deixar que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato chama-se PACTO ou CONVENÇÃO”. (L. XIV, p.115).

dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo” (L. XIV, p. 119). Hobbes deixa claro que sob a menor suspeição de que a outra parte não irá cumprir o contrato ou acordo, ele se torna nulo, e ainda, considera que aquele que cumpre primeiro sua parte do acordo, se entrega ao inimigo, “contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência” (L. XIV, p. 119). Assim, a obrigatoriedade de cumprimento de pactos só é possível quando a renúncia ou transferência de direitos vai para o soberano, pois somente ele é capaz de impor o cumprimento do contrato, ou seja, garantir a sua validade. Segue Hobbes:

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. (L. XIV, p.118)

Ademais, o contrato, para Hobbes, exige algumas condições para que efetivamente seja considerado como tal. Como já apresentado acima, o contrato é a transferência mútua de direitos, em que as cláusulas devem obedecer a essa definição. Isto é, para ser considerado contrato é necessário que o ato seja voluntário e que alguém receba o direito a ser transferido, e este também ficará obrigado a ser recíproco com a outra parte contratante, por isso Hobbes diz “transferência mútua”, ou seja, o contrato resulta em obrigação e direito para ambas as partes. Do contrário, caso alguém transfira um direito apenas esperando a boa vontade de que o outro retribua, Hobbes chama de graça ou favor. Um fator importante é a forma como um contrato é gerado, pois, precisa ser evidente a aprovação do acordo de ambas as partes. Hobbes aponta que os sinais de contrato podem ser expressados por palavras no presente, passado ou futuro ou inferências que levam ao entendimento de concordância, como explica o filósofo:

Os sinais de contrato podem ser expressos ou por inferência. Expressas são as palavras proferidas com a compreensão do que significam. [...] Geralmente um sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade do contratante. (L. XIV, p.116).

Hobbes ao tratar sobre as questões do contrato assinala que a matéria ou objeto referentes a ele devem ser possíveis, pois ninguém pode ficar obrigado a

coisas impossíveis. Assim, um contrato que não seja razoável é considerado nulo por Hobbes, ou seja, um contrato com matéria ou objeto impossíveis não pode ser considerado como tal, pois não gera obrigação e também não se tem a compreensão do bem que ele estaria gerando. Segue Hobbes:

A matéria ou objeto de um pacto é sempre alguma coisa sujeita à deliberação (porque fazer o pacto é um ato da vontade, quer dizer, um ato, e o último ato, da deliberação); portanto sempre se entende ser alguma coisa futura, e que é considerada possível cumprir por aquele que faz o pacto. (L. XIV, p.120)

Visto isso, é importante fazermos algumas observações sobre o contrato firmado entre os homens, o qual resulta na fundação do Estado. Ele é regido por uma suposta vontade coletiva de se alcançar a paz. No entanto, não há necessariamente, como já visto, um acordo explícito, apenas a concordância de que a paz é necessária, e isso pode ocorrer com palavras ou sinais que visam algum bem, no caso, a preservação da vida, através da saída da relação de medo e insegurança do estado de natureza para uma relação contratual do estado civil. Nesse sentido, Limongi explica como Hobbes articula os contratos válidos com a questão da obediência no estado civil.

Há, portanto, um ponto de vista jurídico que é aquele que devemos adotar quando queremos pensar o Estado, ele mesmo um ente jurídico, um sistema de obrigações e deveres pelos quais os homens se veem vinculados entre si. Toda obrigação é, segundo Hobbes, o resultado da renúncia ou da transferência de um direito a partir de um ato contratual. A fonte de toda obrigação é um contrato, e, mais precisamente, o contrato de instituição do Estado. Pois Hobbes entende que, antes desse contrato, antes que tenhamos fundado juridicamente um poder soberano ao qual estejamos vinculados por um dever de obediência, nenhum contrato é válido e, por conseguinte, ninguém está obrigado a agir deste ou daquele modo. (LIMONGI, 2002, p.14).

Como já assinalado, para Hobbes os contratos só são válidos a partir da instituição de um poder comum, que será capaz de fazer cumprir a obrigação que um contrato resulta, como explícito na passagem a seguir: “[...] 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”. (L. XV, p.124). Assim, como já demonstrado nos capítulos anteriores, não há regra comum sobre o justo e injusto, o certo e errado, no estado de simples natureza, e essa constituição do poder civil é resultado do

próprio desejo dos homens que integrarão o Estado. Portanto, vemos que a justiça é efetivada de modo artificial, somente a partir da instituição do soberano, pois só existem contratos válidos após o surgimento de um poder comum. A justiça se apresenta como fundamental no estado civil, pois sem ela os homens voltariam ao estado de guerra, já que a justiça é compreendida por Hobbes como o cumprimento de contratos. A seguir veremos uma breve análise sobre autorização, visto que o contrato hobbesiano é um contrato de autorização.

### 3.1.1 Autorização

Hobbes, ao iniciar o capítulo XVI, no qual traz a teoria da representação, trata sobre a questão da autorização, tema que será abordado nesse item, pois, a característica do contrato social hobbesiano é ser ele um contrato de autorização. Para tanto, a abordagem, mesmo que breve, sobre representatividade, consequentemente também ocorrerá, já que, o Soberano emerge com a autorização de seus súditos. Ou seja, o contrato ocorre através de uma autorização para o Soberano representar seus súditos.

O filósofo inicia com a definição do que é uma pessoa:

Denomina-se PESSOA o ser cuja as palavras ou ações são consideradas, ou como suas próprias ou representam as palavras ou ações de outro homem ou algum outro ser ao qual são atribuídas, seja a Verdade como a Ficção. Denomina-se Pessoa Natural quando palavras e ações são próprias e sendo usadas para designar o Representante das palavras e ações de outro homem, chama-se Pessoa Imaginária ou Artificial (L. XVI, p.138, grifo do autor)

Assim, Hobbes atribui para a definição de pessoa também a condição de representação, uma vez que alguém pode ter a autorização para representar, seja em forma de atores, como no teatro, seja em forma de representantes como em tribunais: advogados, promotores, juízes, por exemplo. Quando uma pessoa não está representando a si mesma, esta não é natural, Hobbes chama de pessoa imaginária ou artificial. É dessa forma que o filósofo fundamenta a teoria da representatividade, pois o soberano passa a representar seus súditos através da autorização deles, ou seja, as pessoas naturais autorizam a criação de um

artifício para representá-las. Para Limongi, é através da representação que o Estado constrói um campo jurídico, logo:

O Estado é um campo de representações e existe enquanto uma representação jurídica. É propriamente de um teatro jurídico que se trata (é de Hobbes a analogia entre o direito e o teatro), um espaço em que as pessoas desempenham papéis jurídicos umas diante das outras. (LIMONGI, 2018, p.150)

Hobbes explica a instituição do Estado pela necessidade de unificar as vontades dos homens, pois, quando muitos homens autorizam que alguém os represente, há a formação de uma única pessoa, como esclarece o filósofo na passagem a seguir:

Uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. 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. (L. XVI, p.141)

Para Hobbes, a pessoa artificial é necessária para que os homens não permaneçam no estado de guerra, visto que ao expressarem suas vontades individualmente, conduzidos por seus próprios julgamentos, não seria possível alcançar a paz e a preservação de si. De tal forma, que cada homem confere a sua autoridade ao representante comum a todos, e todas as ações desse representante são de cada um. Essa autorização para alguém representar uma multidão é fundamental no sistema político hobbesiano, pois os homens são incapazes de estabelecerem noções comuns de justiça no estado de natureza, como explica Hobbes:

Pois 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. (L. XVII, p. 145)

Como já visto, o pacto social ocorre pela autorização e desistência, de cada homem, de parte de seu direito natural, unindo-se a uma multidão que constitui uma única pessoa com poder absoluto. Daqui segue o fundamento de autorização na teoria hobbesiana: a ação realizada por autoridade é “feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito.” (L. XVI, p.139).

Para que, efetivamente, o Estado cumpra sua finalidade, que é a preservação da paz e da vida, ele precisa ter uma soberania absoluta.<sup>26</sup> O soberano deve estar acima de todos, segundo Hobbes, trata-se de um deus mortal. O filósofo defende o seguinte: “E do mesmo modo que o poder, também a honra do soberano deve ser maior do que a de qualquer um, ou a de todos os seus súditos. Porque é na soberania que está a fonte da honra. “ (L.XVI, p. 157). A soberania, além de absoluta, é irrevogável, pois ninguém, após ter autorizado o soberano, pode se opor a ele, como esclarece Hobbes, “[...] se depois se recusar a aceitar ou protestar contra qualquer dos seus decretos, age contrariamente ao pacto, isto é, age injustamente. ” (L. XVIII, p. 151). Ainda é possível afirmar que a soberania referida também é indivisível, pois não pode ter outras instituições que possam exercer algum controle sobre os súditos, inclusive, o soberano controla as ideologias da igreja e dos conteúdos doutrinários em todas as instâncias, como explica Hobbes na passagem a seguir:

[...] pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. (L. XVIII, p. 152).

Assim, no pacto, os contratantes autorizam o soberano a representar suas vontades, condição necessária para unificá-las e pôr fim a “miserável condição de guerra que é a consequência necessária das paixões dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito” (L. XVI, p.143). O pacto de

---

<sup>26</sup> Quando se trata da soberania absoluta em Hobbes, há algumas discussões acerca disso, pois, quando o soberano fica fora do pacto e tem poder total de representar as ações dos súditos, a teoria de Hobbes é questionada, uma vez que tudo o que o soberano fizer será correspondente a vontade dos súditos. Isso leva ao entendimento que nenhum súdito pode se sentir injustiçado por ações do soberano, pois ele tem autorização de representar incondicionalmente a vontade da multidão. Todavia, Hobbes, ao tratar dos direitos dos súditos, deixa claro que o soberano não pode alienar o direito da autodefesa e também, a ameaçar sua própria vida, “Segue-se, portanto, que ninguém fica obrigado pelas próprias palavras a matar a si mesmo ou a outrem” (L. XXI, p.186), pois a autorização de um súdito ao poder soberano está contida em palavras. Frateschi explica que: “ainda que os homens autorizem todas as ações do soberano, o direito de autodefesa não pode ser alienado e, mesmo se alienado por meio de palavras, pode ser retomado quando a vida e o corpo do súdito estiverem sob ameaça”. (FRATESCHI, 2008, p.153). O soberano perderá o poder de representar seus súditos a partir do momento em que não atingir o objetivo pelo qual foi criado, como expõe Hobbes na passagem a seguir: “Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. Porque o direito que por natureza os homens têm de se defenderem a si mesmos quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum. ” (L. XXI, p. 188-189)

cada homem com cada homem é a unificação das vontades em uma vontade única, como expõe Bobbio: “para Hobbes, a essência da soberania está no absolutismo e na unicidade do poder, de tal forma que as vontades humanas individuais estejam subordinadas a uma só vontade.” (BOBBIO, 1998, p.6).

Para que o soberano seja absoluto, não pode haver um poder maior a quem ele deva prestar contas. Frateschi explica que:

Segue-se que o soberano passa a ser juiz dos meios necessários para a conservação da paz que todos os seus atos foram autorizados pelos contratantes. Portanto, é uma exigência dessa teoria que a soberania seja absoluta. (FRATESCHI, 2008, p. 153).

Diante da teoria da representação hobbesiana, Limongi destaca que, para Hobbes, a soberania se assenta na autorização que o soberano tem de representar, no entanto, caso ele tenha palavras ou ações que não representem um homem “enquanto um corpo natural, um ser vivo desejante, capaz de ações voluntárias e atos de linguagem [...] não podem ser consideradas como suas e não o representam para fins de cálculos jurídicos” (LIMONGI, 2018, p.161). De tal modo, que, representação e soberania são interligadas, e ele não pode atentar contra a vida dos súditos, senão ele não mais os representará. Limongi explica esse limite da seguinte forma:

A encenação jurídica encontra aqui um limite, que é também o limite da representação política: como não são quaisquer palavras e ações que podem ser atribuídas às pessoas do homem, como há certas coisas que ele não poderia fazer e dizer, há coisas que seu representante não pode fazer e dizer em seu nome – basicamente, destruir ou amofinar suas vidas. Um Estado que age nesse sentido põe-se em contradição consigo mesmo, uma contradição que reside na sua impossibilidade de representar os indivíduos que o instituem. (LIMONGI, 2018, p. 162)

Desse modo, fica compreensível a importância da autorização no contrato social de Hobbes, pois o soberano só pode continuar absoluto caso ele preserve a observância das leis de natureza, que dê a seus súditos a paz e a segurança necessária para ter uma vida confortável. O poder do soberano só se estenderá caso a maioria dos súditos assim autorizarem. Veremos a seguir as implicações sobre a terceira lei de natureza, na qual reside a fonte da justiça.

### 3.2 TERCEIRA LEI DE NATUREZA

A terceira lei de natureza assevera que: “Os homens cumpram os pactos que celebrarem” (L. XV, p.124). Dado isso, é perceptível a relevância da justiça no sistema filosófico de Hobbes. O filósofo expõe que sem a terceira lei de natureza qualquer pacto seria vazio e sem validade, ou seja, para a validade de um contrato, a questão determinante é a obrigatoriedade de seu cumprimento. Hobbes explica que sem haver a transferência de direitos nada pode ser considerado injusto, pois, enquanto o homem natural tem direito a todas as coisas, não há contrato válido e o estado de guerra prevalece. Para o filósofo, somente a partir do cumprimento dessa lei pode ser extraída a justiça, como expõe na passagem a seguir:

Nesta lei da natureza reside a fonte e a origem da JUSTIÇA. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas; conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é injusto. E a definição da INJUSTIÇA não é outra senão o não cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo. (L. XV, p.124).

Como já visto no segundo capítulo, as leis naturais não são propriamente leis para Hobbes, são tidas como meros ditames da razão que podem resultar na preservação da vida, de tal forma, que o cumprimento de pactos, como uma lei natural, também é resultado de uma conclusão da razão, pois o homem entende que se determinado acordo pode trazer o benefício da preservação de si, ele o fará. Esse é o ponto para se chegar na renúncia de direitos mútua, ou seja, no contrato social e, conseqüentemente, na criação do Estado<sup>27</sup>. E assim, Hobbes prossegue em sua definição de justiça: “Portanto, a justiça, isto é, o cumprimento dos pactos, é uma regra da razão, pela qual somos proibidos de fazer todas as coisas que destroem a nossa vida; por conseguinte é uma lei de natureza” (L. XV. P.127).

Seguindo o sistema filosófico de Hobbes, baseado na física e na perseverança de tornar a política uma ciência, o filósofo procura dar a justiça um

---

<sup>27</sup> Como vemos, a justiça exerce função fundamental na filosofia política de Hobbes, entretanto, mesmo que em sua definição o filósofo saliente o cumprimento de pactos como uma lei natural, a justiça só existirá e se efetivará posterior ao pacto e a instituição do Estado.

sentido diferente do que na tradição. A justiça hobbesiana se enquadra em um sistema científico, ela consiste em cumprir o prometido no contrato, diferentemente da escolástica, seguindo Aristóteles, que era dar a cada um o que é seu. Podemos dizer que a justiça, no sistema político de Hobbes, é fundamental e necessária para que o Estado se mantenha, pois, sem o cumprimento do contrato os homens voltam ao estado caótico de natureza. Hobbes discorda da tradição, dando à justiça a definição de cumprimento de pactos, sendo que, por exemplo, para os escolásticos a *“justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu”* (L. XV, p.125, grifo do autor). E, dessa forma, levando em conta essa observação que Hobbes faz sobre os escolásticos, a falta de justiça se torna coerente no estado de natureza descrito por Hobbes, pois onde não há seu, isto é, onde nem o direito à propriedade está estabelecido, não pode haver injustiça. Entretanto, quando Hobbes se refere ao cumprimento de pactos, há uma premissa, de que eles sejam válidos. Essa validade é estabelecida através de um poder comum capaz de obrigar o cumprimento, isto é, garantir que se um homem cumprir o outro o fará da mesma forma. O filósofo afirma que sempre que o pacto for apenas de confiança mútua existirá a desconfiança do não cumprimento de uma das partes. Dessa forma, a possibilidade de pactos válidos depende da remoção desse medo.

Portanto, para que as palavras "justo" e "injusto" possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos 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 (L. XV, p.125)

Quando vemos essa passagem, parece ficar claro que para Hobbes os contratos válidos, e conseqüentemente a justiça, só emergem através da instituição do soberano, o que resulta no problema latente da filosofia hobbesiana. Como pode somente o soberano instituir a justiça e a validade dos contratos se o próprio soberano resulta de um contrato no estado natural? E ainda, como a justiça é uma lei natural sendo ela possível somente depois da instituição do soberano?

Sendo as leis naturais, leis da razão, Hobbes parece achar fácil que o homem deduza todas essas leis, racionalmente, a partir da premissa da

autopreservação, ou seja, uma deriva da outra, na medida que elas se tornam interdependentes, para conseguir chegar ao objetivo de conservar a vida. Pois, como destaca Frateschi, já que a lei proíbe o homem de atentar contra sua preservação e de se privar dos meios necessários para tal, todo homem deve se esforçar pela paz (primeira lei de natureza). E após esse engajamento de todos na busca da paz é necessário que o homem renuncie o direito de todas as coisas (segunda lei de natureza), pois esse direito vai na contramão do princípio do auto conservação, visto a condição de guerra que resulta pela disputa e desconfiança que o direito a tudo gera. E para que isso seja efetivado, há a necessidade de que todos cumpram os pactos que celebrarem (terceira lei natural) (FRATESCHI, 2008, p.117-118). E assim, uma lei vai sendo consequência de outra.

Contudo, seguindo ainda a primeira lei de natureza, Hobbes traz uma consideração, a qual nos parece que a guerra se torna racional. Quando o filósofo afirma que o homem deve se esforçar pela paz, ele diz também que caso a paz não seja possível deve usar os benefícios da guerra. A existência dessas cláusulas (faça apenas caso os outros também façam) resolve uma suposta contradição se a lei só mandasse buscar a paz, por exemplo. Caso alguém note que as leis não estão sendo cumpridas pode violá-las também, uma vez que “[...]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[...]” (L. XV, p.136).

Ao analisarmos a sequência das leis de natureza, vemos que o uso da razão é determinante para Hobbes, e que cada homem, ao usar a racionalidade, consegue observá-las, inclusive, o filósofo aponta que para observá-las, a única exigência é ser racional. Mas, se assim fosse, não teria a necessidade da instituição do soberano, pois através da dedução das leis, conseqüentemente se chegaria a paz, e de certo modo, a sociabilidade existiria e o estado de natureza não seria hostil. No entanto, precisamos lembrar que para se alcançar os resultados da observância das leis de natureza o homem precisaria fazer cálculos a longo prazo, coisa que não ocorre, pois ele calcula apenas o seu benefício imediato. Ou seja, no estado de natureza o homem não consegue se despir das suas paixões, dos movimentos de aproximação e afastamento dos

objetos, sempre em busca do prazer imediato. Assim, não podemos negligenciar o fato de que no estado de natureza a razão parece ser insuficiente, como já discutido, pois Hobbes ocupa um bom tempo em demonstrar que no estado de natureza o homem vive segundo suas paixões, e que mesmo existindo leis, o julgamento de bem e mal ocorre através de desejos e aversões sentidos de modo singular. Como cada homem age de acordo com suas paixões, uma vez que cada um entende o que é bom para si, somente de acordo com sua perspectiva de benefício imediato, de modo individual, não é possível chegar a critérios que sirvam como medida comum entre eles. Assim, Frateschi destaca que:

O que frustra é o fato de que os homens não podem livrar-se do desejo irracional de preferir bens imediatos em detrimento de bens futuros, porque julgam o bem e o mal em função de seus desejos (apetites e aversões), a razão dificilmente opera sem essa interferência e, por isso, é precária. [...] Suponhamos uma situação em que os homens, independentemente da existência de juizes, concordassem acerca do conteúdo das leis naturais e, independentemente de quaisquer causas extrínsecas, determinassem sua vontade moralmente segundo essas leis. se isso fosse possível, o estado de natureza não seria um estado de guerra. (FRATESCHI, 2008, p.119-120).

Hobbes, ao discorrer sobre a justiça, traz uma passagem, muito conhecida entre seus comentadores, que gera discussões sobre a racionalidade do cumprimento dos pactos, é sobre a resposta ao tolo. Hobbes parece tentar explicar que justiça e razão não são contrárias, pois se a lei natural é um ditame da razão, a justiça, sendo parte de uma lei natural, atende a premissa da razão. Pois, Hobbes julga como uma tolice a quebra de um pacto para obter um benefício maior ao cumprimento do pacto. Na contramão do pensamento de Hobbes, o argumento do tolo quer considerar racional a quebra de pactos, uma vez que estão alinhados ao direito da autopreservação, em outras palavras, é razoável que um homem não cumpra seus pactos visando um benefício maior. Pois, fazendo isso, o tolo, de certo modo, atende a premissa de que, no estado natural, não há justo e injusto e que todas as ações são lícitas, caso seus resultados tragam a preservação da vida.

O tolo afirma que cumprir ou não cumprir os pactos não vai contra a razão, caso contribuam para a autopreservação, com isso o tolo “não pretende negar que existem pactos, e que algumas vezes eles são desrespeitados e outras são

cumpridos, e que o seu desrespeito pode ser chamado injustiça, e a sua observância, justiça” (L. XV, p.125). Dessa forma, mesmo parecendo razoável o argumento do tolo, o filósofo faz uma crítica a quem julga desse modo, ele expõe o pensamento do tolo da seguinte maneira:

O néscio disse em seu coração que a justiça é coisa que não existe, e às vezes disse-o também com a língua, afirmando com toda a seriedade que, se a conservação e a satisfação de cada homem está entregue ao seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim. Portanto, também fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio. (L. XV, p.125)

Hobbes refuta o argumento do tolo, visto que o descumprimento de pactos se torna irracional, pois, para o filósofo, é necessário, para a conservação da vida, que exista a cooperação de outros homens, pois uma pessoa por si só não consegue sobreviver sem que tenha apoio de um grupo, isto é, os benefícios de enganar outros homens não serão superiores ao de cumprir os pactos. Visto que no estado de guerra, “ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera a mesma defesa” (L. XV, 126).

O que parece a partir disso é que o cumprimento de pactos é um cálculo racional, pois o homem que engana aos outros homens, mesmo que visando o benefício próprio, está fazendo um cálculo errado, pois o resultado da quebra de pactos levará a sua própria destruição. Como Hobbes salienta, em relação ao descumprimento de pactos: “[...]quando alguém faz algo que, embora possa ser previsto e calculado, tende para a sua própria destruição, mesmo que algum acidente inesperado venha a tornar essa ação benéfica para ele, tais acontecimentos não a transformam numa ação razoável ou judiciosa (L. XV, p.126). Embora o tolo aponte para um princípio das leis naturais, que é o auto interesse, não há como justificar a ruptura de um pacto através desse princípio, sendo tal ruptura sua própria destruição.

Por outro lado, o uso da razão emerge a partir do uso da linguagem, isto é, da superação do cálculo mental (prudência) para o cálculo com palavras

(razão)<sup>28</sup>. Em relação a isso, Frateschi faz alguns apontamentos relevantes, em primeiro lugar a comentadora enfatiza que caso a razão determinasse a concordância dos homens sobre as leis de natureza e suas vontades fossem de acordo com elas, não haveria um estado de guerra. A razão teria que interferir no princípio do benefício próprio, fato que não acontece no estado de natureza hobbesiano. As leis de natureza apontam para a conservação do homem, e exatamente por esse princípio que a comentadora diz que “não faz sentido observá-las quando os outros não o fazem” (FRATESCHI, 2008, p.122). Pois, como já visto, sem a garantia de que os outros homens também irão cumprir as leis, agir em obediência seria a destruição do homem, já que de acordo com Hobbes, este se tornaria presa fácil e teria sua ruína.

Hobbes, ao fazer sua exposição da razão e da ciência, expõe que mesmo que o homem use a razão no estado de natureza, ela não é capaz de unificar os homens e trazer uma medida comum acerca da justiça, por exemplo. Inclusive, afirma que uma vez ocorrendo controvérsia a respeito de alguma preposição, o melhor que se tem a fazer é apelar à razão de algum árbitro ou juiz, nos quais as partes estarão dispostas a se submeter. Embora nem a opinião de um juiz possa ser considerada absoluta e infalível, ela se torna a melhor escolha, porque as pessoas que estão em discordância, conscientemente estão dispostas a aceitar a sentença como regra (L. IV, p.49). Frateschi aponta esse argumento para justificar que no estado de natureza a razão é apenas instrumental e não tem mais o sentido que outrora teve (como na tradição), ou seja, não se tem mais a reta razão no estado natural.

Hobbes é enfático: a razão de nenhum homem constitui a certeza, nem mesmo a do juiz. O juiz se diferencia das partes em conflito não porque possui uma razão infalível, mas porque tem autoridade. Mais uma vez, Hobbes conclui que o acordo requer a instituição de uma medida artificial à qual os homens se submetam (FRATESCHI, 2008, p.121).

Desse modo, diante da impossibilidade moral e da falibilidade da razão, a qual o texto nos conduz, no estado de natureza o homem quebra seus pactos, e mesmo que a justiça se apresente derivada de uma lei natural e seja definida

---

<sup>28</sup> A razão no estado de natureza é meramente instrumental, ela leva o homem a concluir que as leis de natureza são o melhor meio para a preservação de si, no entanto não gera uma força suficiente de mando ou obrigação. A razão, por si só, é incapaz de determinar ou controlar os desejos dos homens.

exatamente como a observância de pactos, eles só são válidos a partir da instituição de um poder comum. Além do mais, o homem não é guiado pela razão e sim por sofrer ações dos objetos do mundo externo, mecanicamente, é conduzido a seguir seus apetites e aversões, e assim age de acordo com seus interesses individuais. Isso parece ser a justificativa para que o homem, mesmo conhecendo as leis de natureza de uma forma racional (basta usar o raciocínio para deduzi-las), ainda não é capaz de superar a eficácia dos movimentos sobre ele. Para tanto, é necessário algo que seja capaz de controlar essa eficácia, e Hobbes, desse modo, apresenta o soberano, artifício capaz de garantir que o cumprimento das leis se torne benéfico e que sua desobediência traga um prejuízo insuperável, seja pela autoridade da palavra ou pela força física.

É através do Estado que Hobbes vê o estabelecimento da justiça, visto que no estado natural, não há como ter esse julgamento, porque todas as ações são lícitas ao terem como resultado a preservação da vida. Então, a justiça, embora sendo uma lei natural, parece que não pode ser estabelecida por simples ditame da razão. É através da implantação do artifício que ela se torna capaz, segundo Frateschi, “corrige-se a ineficácia natural da razão sobre os desejos e torna-se possível dirigi-los no sentido da manutenção da paz” (Frateschi, 2008, p.137). Assim, na sequência trataremos sobre as leis civis, visto que elas são relevantes para o sistema político de Hobbes, bem como para nossa investigação acerca da justiça, pois através delas que as noções de justo e injusto se tornam públicas e comuns.

### 3.3 LEIS CIVIS

No decorrer das investigações acerca da justiça em Hobbes, as questões relacionadas às leis se fizeram presentes, pois, o fato das leis de natureza não serem obrigatórias em foro externo, é um dos fatores relevantes para que o homem, no estado de simples natureza, não tenha medidas comuns sobre justiça. Em especial no item sobre as leis de natureza foi possível constatar que a medida comum de certo e errado, bem e mal, justo e injusto ocorrem através

do surgimento do Estado, e, conseqüentemente, através da efetivação de leis civis. Este item tratará especificamente dessas leis civis, as quais dão ao estado civil as noções de justiça, pois no estado civil existe a efetivação dos laços de obrigação dos súditos em relação ao soberano. Ou seja, como ainda veremos, é no interior do Estado que as leis efetivamente obrigam e, conseqüentemente, são eficientes para se alcançar a paz e a autopreservação. As leis civis são o instrumento que o soberano tem para garantir aos súditos paz e segurança necessárias para uma vida confortável e duradora. E a garantia do cumprimento de dadas leis ocorre através do poder irresistível do soberano, através do medo da punição, punições estas que o transgressor terá caso as viole<sup>29</sup>.

Hobbes, ao iniciar o capítulo XXVI, no qual trata sobre as leis civis, explica que a lei civil não é apenas um conselho, característica que o autor atribui às leis de natureza, mas sim uma ordem, ou seja, uma obrigação. Todavia, o filósofo prossegue e entende que não é uma ordem recebida de qualquer pessoa para qualquer outra pessoa, há a necessidade de uma relação de obrigação de obediência acordada entre as partes anteriormente, como ele explica na passagem a seguir:

Entendo por LEIS CIVIS aquelas leis que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros desta ou daquela república em particular, mas por serem membros de uma república. [...] E em primeiro lugar é evidente que a lei, em geral, não é um conselho, mas uma ordem. E também não é ordem dada por qualquer um a qualquer um, pois é dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a lhe obedecer. (L. XXVI, p. 225-226, grifo do autor).

Após esclarecer essas condições para as leis civis, Hobbes apresenta a definição das leis civis, propriamente dita. O filósofo deixa claro que elas são imposições, ou seja, ordens da república, e que devem ser públicas, seja por escrito ou sinal suficiente que tal ordem se trata da vontade do soberano. Esse

---

<sup>29</sup> Mesmo que seja claro que o fundamento da obrigação é o contrato, Hobbes em várias passagens registra a necessidade de provocar a paixão do medo no homem, para, de certo modo, reforçar as palavras, e forçar um agir racional de cumprir pactos, e através da punição o Estado consegue amenizar a desconfiança que impera no estado de natureza, ou seja, garante que todos cumprirão o acordo. O medo (da punição) pode ser definido como a paixão que traz ao estado civil a estabilidade. Hobbes afirma que o estabelecimento de punições é uma necessidade: "Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que, portanto, fazem parte da lei civil." (L. XXVI, p.228).

ponto é relevante, no sentido em que traz a diferenciação em relação às leis de natureza, visto que as leis de natureza são reconhecidas por todo homem que usa a razão, mas que obrigam apenas em sua consciência. Já as leis civis precisam se tornar públicas, pois não é possível que os homens conheçam o conteúdo delas, visto serem artificiais, e por serem vontade expressa do soberano, se tornarão obrigatórias. Também, são as leis civis que determinam as regras do justo e do injusto, pois tudo aquilo que for contra as leis estabelecidas será considerado injustiça. Segue a definição que Hobbes dá às leis civis:

*A LEI CIVIL é para todo súdito constituída por aquelas regras que a república lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente da sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal, isto é, do que é contrário à regra.* (L. XXVI, p.226, grifo do autor).

Após a concordância voluntária dos homens entre si, de se submeterem a um soberano, ou assembleia de homens, através do contrato, as leis civis serão definidas em seu conteúdo. Cabe ao soberano legislar, logo, somente através dele é que as leis ganham conteúdo, pois mesmo que as leis de natureza e as leis civis contenham-se uma a outra (L, p.227), é o soberano que definirá o que será homicídio, por exemplo. Com isso, como já visto, Hobbes salienta que as leis de natureza não são propriamente leis, elas apenas conduzem os homens para a paz e a obediência, pois, “Só depois de instituída a república elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens da república, portanto também leis civis [...]” (L. XXVI, p.227). Ou seja, somente com a república que as leis passam a ser imperativas e são mantidas através do poder coercitivo do Estado, que obriga os súditos à observância incondicional delas. Hobbes é enfático ao afirmar que somente o soberano tem autoridade para legislar, o que reafirma a importância da soberania absoluta para o filósofo, logo, se qualquer um pudesse interpretar e legislar, a autoridade não estaria mais no soberano e sim nas leis, por exemplo. Hobbes diz o seguinte:

Em todas as repúblicas o legislador é unicamente o soberano, seja este um homem, como numa monarquia, ou uma assembleia, como numa democracia ou numa aristocracia. Porque o legislador é aquele que faz a lei, e apenas a república prescreve e ordena a observância daquelas regras a que chamamos leis. Portanto a república é o único legislador. Mas a república só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o

que for, por meio do representante (isto é, o soberano); (L. XXVI, p. 226)

Ao diferenciar e ao mesmo tempo explicar que as leis de natureza e as leis civis são intercambiáveis, Hobbes expõe as razões pelas quais isso ocorre. Como já visto, no capítulo II deste trabalho, o filósofo aponta que a diferença da lei civil em relação à lei natural é a primeira ser escrita e a outra não. De tal modo que elas apenas são partes diferentes da mesma lei. Assim, a exemplo da terceira lei de natureza, o filósofo afirma que a justiça está presente em uma lei de natureza, mas que após ser firmado o contrato se torna parte da lei civil, pois “a obediência à lei civil faz parte da lei de natureza” (L. XXVI, p.228). No caso, não cumprir a lei passa a ser um agir injusto, dado que a justiça é o cumprimento dos pactos.

Outro detalhe relevante é que o soberano não está sujeito às leis civis, uma vez que nada pode estar acima dele. Então, Hobbes justifica que caso o soberano estivesse sob as leis que ele próprio criou, o poder estaria nas leis e não na autoridade que ele adquiriu no momento em que os homens autorizaram o soberano a representá-los. E, embora, uma lei gere discordância em algum dos súditos, ela não pode ser considerada injusta, pois é lei. O descumprimento de qualquer lei, mesmo ela sendo iníqua, é reprovável, pois qualquer descumprimento gera desordem e vai contra o agir justo, isto é, em primeiro plano há desordem, visto que qualquer ação contra o soberano é contra os próprios súditos, havendo possibilidade de se voltar ao estado de guerra, e em segundo, deve-se considerar que toda lei é justa, pois é feita por quem tem autoridade para tal definição. Logo, quem define o que é necessário para abster-se do estado de guerra é, exclusivamente, o soberano e desobedecê-lo vai contra a razão<sup>30</sup>, pois é a razão que conduz o homem a calcular que a obediência ao Estado é o melhor caminho para a paz e a autopreservação.

Hobbes, como já exposto nesse estudo, dá ao soberano o título de deus mortal, e com efeito, todas as leis que ele criar devem ser obedecidas como se fossem divinas, como vontade de Deus, pois neste contexto as leis civis são a

---

<sup>30</sup> Nesse sentido, quando os homens autorizam o soberano a representá-los, abrem mão do julgamento sobre o que fazer para se ter a paz, assim a questão de resistência ou rebeldia contra o soberano não podem ser firmadas na opinião ou consciência isoladas dos súditos.

vontade do deus mortal. Nessa passagem, o filósofo assevera esse posicionamento em relação à obediência, ele diz:

Concluo, portanto, que, em tudo o que não seja contrário à lei moral (quer dizer, à lei de natureza), todos os súditos são obrigados a obedecer como lei divina ao que como tal for declarado pelas leis da república. Isso é evidente para a razão de qualquer homem, pois tudo o que não for contrário à lei de natureza pode ser tornado lei em nome dos detentores do poder soberano, e não há razão para que seja menos obrigatório obedecer-lhe quando é proposta em nome de Deus. (L. XXVI, p. 245).

O capítulo sobre as leis civis, o qual estamos explorando nesse item, é conhecido por Hobbes deixar uma tensão interpretativa sobre as questões morais, como já discutido no capítulo II, sobre Hobbes tender ao positivismo ou de fato ser um jusnaturalista. A conclusão aceitável, em nossa discussão, é que Hobbes se afasta sensivelmente do jusnaturalismo clássico, pois mesmo que as leis de natureza sirvam como uma espécie de fundamento para as leis civis, é somente a partir da vontade expressa do soberano que as leis se efetivam e trazem consigo o peso da obrigação. Diante disso, o filósofo inglês esclarece que a interpretação sobre as leis é de competência única do soberano. Ele afirma que nenhuma lei pode estar baseada em livros de filosofia moral, tampouco, se basear na razão individual de algum homem. Uma lei com poucas ou muitas palavras se tornam obscuras, igualmente, pois ambas fornecem diversidade em suas significações e, com efeito, não se podem conhecer as causas finais, nem o objetivo pelo qual foram criadas, pois esse conhecimento está exclusivamente com o legislador. Segue Hobbes:

[...] portanto, a interpretação de todas as leis depende da autoridade soberana, e os intérpretes só podem ser aqueles que o soberano (única pessoa a quem o súdito deve obediência) venha a designar. Se assim não for, a astúcia do intérprete pode fazer que a lei adquira um sentido contrário ao que o soberano quis dizer, e desse modo o intérprete tornar-se-á legislador. (L. XXVI, p. 234).

Por consequência, podemos perceber que, para Hobbes, as leis civis não têm um conteúdo moral universal, pois só podem ser interpretadas pelo soberano, o qual tem a autoridade soberana de legislar. Isto é, Hobbes nos leva ao entendimento que as leis civis são estabelecidas pela vontade e autoridade do legislador, e que o conteúdo não se apresenta relevante, uma vez que é

somente o soberano (legislador) que definirá as causas finais das leis. Inclusive, Hobbes explica que a autêntica interpretação das leis não está com os escritores, pois eles podem escrever brilhantemente e com verdade, todavia, sem o poder do soberano, tais escritos não passam de opiniões. “Sem a autoridade da república, a autoridade dos escritores não basta para transformar em leis as suas opiniões, por mais verdadeiras que sejam” (L. XXVI, p. 235). Assim, fica evidente que o conhecimento das causas finais também não é algo determinante, pois o que determina a lei é pura e simplesmente a autoridade do soberano. Logo, como visto no item sobre autorização, caso existisse uma justiça universal ou um conteúdo moral universal nas leis, a autoridade não estaria no soberano e sim nas leis, desqualificando a necessidade da instituição do Estado nos moldes do grande Leviatã.

Diante da fluidez e inconstância que as paixões causam no comportamento humano no estado de natureza, mesmo que o homem tenha leis de natureza imutáveis e eternas, que garantem a preservação de si, dificilmente concordariam sobre seu conteúdo. Para Hobbes, aqueles que se despem de suas paixões interpretam com muita facilidade as leis de natureza, utilizando apenas sua razão natural, entretanto, o problema reside no fato de haver poucos ou nenhum homem capaz de não se deixar “cegar pelo amor de si ou qualquer outra paixão, a mais obscura de todas as leis, e por isso é a que tem mais necessidade de intérpretes capazes” (L, XXVI, p. 235).

No estado civil o bem é ditado pelo soberano. E, é exatamente nesse ponto que percebemos a justiça se efetivar na filosofia hobbesiana. A partir da premissa de que a justiça é o cumprimento de pactos, vemos essa possibilidade apenas no estado civil, pois anteriormente a isso, o homem está fadado a ser escravo de suas paixões e de uma liberdade absoluta, que lhe permite fazer o que for necessário para se manter vivo, diante de um estado de guerra. Hobbes usa as leis civis como um obstáculo para o direito de natureza, uma vez que, quando o homem fica submetido a elas, as leis civis funcionam como reguladoras de um agir justo, com efeito, impedem que o homem faça tudo aquilo o quanto deseja.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A justiça em Thomas Hobbes apresenta uma tensão interpretativa em seus textos, a qual resulta em duas principais linhas: a justiça natural, obedecendo ao jusnaturalismo clássico, corrente a qual Hobbes estava inserido no seu tempo, e a justiça artificial, em que ela só existe a partir da instituição do Estado. Na primeira linha, a justiça é dada como a terceira lei de natureza, a qual consiste no cumprimento de contratos, os adeptos dessa linha argumentam que as leis de natureza e as leis civis são a mesma, resultando em um fundamento moral anterior ao surgimento do Estado, além de um fundamento divino para a teoria da obrigação ainda no estado de natureza. Já a segunda, fica evidenciada em passagens que Hobbes adota uma postura relativista do bem e do mal, do justo e do injusto, como exemplo, ao afirmar que certo e errado não existem por natureza, ou, “Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (L.VI). Essa linha interpretativa compreende que a moralidade existe a partir a instituição do estado civil, quando as leis são escritas, públicas e imperativas através do poder irresistível do soberano.

A partir das considerações dessas questões, o estudo da teoria das paixões foi fundamental para identificarmos que Hobbes tentou provar que não existe possibilidade de um acordo moral no estado de natureza, pois as paixões derivam de movimento, e são sentidas de maneira individual, o que resulta em divergências de opiniões. E esse fato se torna um rico fundamento para contemplarmos a justiça puramente artificial, pois para Hobbes a justiça é o cumprimento de acordos, todavia, diante do estado de natureza, em que o homem é guiado por suas próprias paixões, a garantia desse cumprimento só existe após a instituição do Estado. Dessa forma, Hobbes se opõe a clássica ideia aristotélica de justiça, que é dar a cada um o que é seu, e adere ao mecanicismo para fundamentar a existência do Estado, e com efeito, a existência da justiça.

Hobbes traz essa abordagem contrária da tradição ao tratar da teoria do movimento. Diferentemente da tradição, que tinha no movimento uma causa final e com uma referência moral, isto é, o movimento conduziria os homens a um

bem comum, que era a constituição da sociedade. Entretanto, para Hobbes, o movimento é apenas uma mudança de lugar, em que o homem vai em direção do que lhe traz benefícios individuais, ou se afasta daquilo que pode lhe gerar prejuízos. Assim, o movimento não tem causa final, mas sim uma causa eficiente. A imaginação, assim como a sensação, são movimentos causados pela ação de um objeto externo, o qual pode gerar um esforço de apetite ou aversão, isto é, de aproximação ou de afastamento do objeto movente. Desse modo, Hobbes dá uma conotação de fluidez nas paixões humanas, pois nada pode ser instituído como bom ou mau, certo e errado, pois em última instância, isso depende do movimento que os objetos do mundo exterior vão causar em cada homem.

Assim, o mecanicismo hobbesiano revela um plano fluído das paixões, pois bem e mal são extraídos de maneira individual, resultando em um conflito de opiniões, isto é, na impossibilidade de um acordo comum, onde os homens vivem em um estado de guerra. Hobbes salienta que, “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto.” (L. XIII, p. 111). Ou seja, no estado de natureza nada que o homem faça pode ser considerado injusto, pois, diante da liberdade e igualdade de direito sobre todas as coisas, todas as ações do homem são baseadas no seu apetite ou aversão, que dão as noções do que é bom e mal, em uma perspectiva individual, como esclarece Hobbes: as palavras “bom, mal ou desprezível” são usadas em relação a pessoa que as usa (L. VI).

A falta de poder comum no estado de natureza, favorecem a desconfiança e a competição entre os homens, pois, em suma, o homem considera o que é bom aquilo que favorece seu movimento vital, ou seja, as coisas que o fazem permanecer vivo. E, da mesma forma, aquilo que pode inferir em sua morte, o homem considera mal. Mesmo que a desconfiança e a competição não sejam paixões, elas contribuem para que o estado de natureza seja caótico, pois, nesse estado não tem o “meu” e o “seu”, visto que o homem tem direito a todas as coisas, inclusive sobre os corpos dos outros. Então, o homem se antecipa ao ataque do outro e compete sobre as mesmas coisas, diante dessa situação de igualdade de direito sobre tudo. Com essa condição, mesmo Hobbes admitindo a vida como um bem a ser perseguido, a inconstância das paixões impede o

homem de viver em harmonia, bem como, de estabelecer por si só um horizonte normativo que resulte em um estado pacífico. Diante do estado de guerra, Hobbes declara: “As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. “ (L. XIII, p. 111).

As implicações da teoria das paixões de Hobbes são extremamente relevantes para a justificativa de que a justiça só é concebida através da criação do Estado. Ora, mesmo quando todos os homens têm a vida e a morte como bem e mal, respectivamente, ao estar no estado de natureza, guiados por suas paixões, eles não conseguem chegar a um acordo comum, ou a uma universalidade sobre as coisas que contribuem para a sua autopreservação. E disso, temos uma premissa fundamental que conduzirá a filosofia hobbesiana para uma solução política dos conflitos no estado natural: a do direito que cada homem tem de defender a sua própria vida. A partir da perspectiva da autopreservação é que as leis de natureza são descritas por Hobbes: elas são ditames da razão que conduzem o homem à paz, isto é, a conservação de sua vida, pois no estado de guerra a morte é iminente.

As leis de natureza, todavia, são ineficientes enquanto o homem se mantém no estado de natureza, pois, não há garantia alguma que todos as cumprirão. Aqui é um outro ponto que afasta Hobbes do jusnaturalismo clássico, uma vez que as leis de natureza já não obrigam, elas não possuem uma força imperativa sobre o homem, visto que, no estado natural, o direito de fazer tudo o quanto queira dispõe o homem a guerra, e como afirma Hobbes, não há razão para que alguém se prive do seu direito, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa. (L. XIV). Nesse sentido, a falta de segurança faz com que o homem deixe de seguir as leis de natureza toda vez que se sente ameaçado ou veja que os outros não a cumprem. As leis de natureza não levam a um fim, elas são um meio que os homens podem utilizar para a preservação de si, todavia, essas leis não dão ao homem condições de um acordo sobre o que é bom ou mal, tampouco sobre determinantes de ameaça, por exemplo, pois, como salienta Frateschi (2008), o comportamento do homem é regido por uma tendência natural, e não por imperativos morais, ou seja, o homem continua a mercê da

inconstância das paixões, regido por movimentos de aproximação ou afastamento dos objetos do mundo externo.

Diante disso, compreendemos que, quando Hobbes trata sobre a obrigação das leis de natureza em foro interno, ele reconhece que essas leis inclinam o homem ao seu cumprimento, pois ao cumpri-las terá a conservação de si, todavia, o filósofo deixa claro que em foro externo nem sempre as leis obrigam. Essa obrigação em foro externo acontecerá efetivamente com a instituição do Estado. Até mesmo os pactos celebrados entre os homens, sem um poder comum capaz de assegurar seu cumprimento, não são válidos. Essa validade só existe a partir da existência do Estado, que será capaz de assegurar que as partes contratantes cumprirão o acordado. Vemos aqui, mais um elemento importante para o argumento de que Hobbes se afasta sensivelmente do jusnaturalismo, pois a justiça para ele é o cumprimento de pactos, logo, só existem pactos válidos na condição do estado civil e conseqüentemente a justiça existirá nessas mesmas condições.

Quando Hobbes trata da superação do discurso mental para o discurso verbal, isto é, o uso da prudência para a razão, é perceptível que, mais uma vez, sua filosofia se afasta da tradição. Para Hobbes a razão é cálculo com palavras, e, no entanto, serão sempre as paixões humanas que ditarão as ações do homem, e cabe a razão oferecer os meios para alcançar tais determinações, por isso é que na definição das leis de natureza, Hobbes trata elas como conselhos ou ditames da razão, ou seja, a razão é instrumental, dá meios ao homem, através de cálculos com palavras, de como alcançar a preservação de si. E, diante disso, é possível constatar que a obrigação política em Hobbes não reside na obrigação das leis de natureza, e nem a razão coloca fim as ações do homem. A obrigação em Hobbes não está no plano fluído das paixões, mas sim no plano racional da linguagem, em que é possível o homem tornar público a renúncia do direito sobre todas as coisas, originando um contrato capaz de instituir um poder comum capaz de garantir a estabilidade social. É através da renúncia de direitos que o contrato social emerge, e é tão somente, por essa premissa que se tem a obrigação política em Hobbes, em que a justiça se torna palpável, pois só assim a terceira lei de natureza se torna efetiva, que os homens cumpram os pactos que celebrarem, pois é aí que reside a fonte da justiça hobbesiana. De tal modo,

que o soberano representa a vontade dos súditos e é a autoridade garantidora de que o contrato será cumprido, bem como as leis que sua vontade e autoridade estabelecerem.

Ao analisarmos os argumentos que Hobbes apresenta sobre a impossibilidade de acordo moral diante da teoria das paixões e sobre a ineficiência das leis naturais de resolver os conflitos no estado de natureza, vemos que a filosofia moral em seu sistema reside no bem que é público e não do bem concebido de maneira individual pelos homens. Assim, as leis de natureza, sendo elas, a própria filosofia moral, dizem respeito a meios que levam ao bem de toda uma sociedade, ou seja, quando observadas conduzem a uma sociedade segura e pacífica.

Toda a argumentação de Hobbes em torno da impossibilidade de uma vida pacífica, confortável e duradoura no estado de natureza, leva ao ponto de solução, que é a superação do plano fluído das paixões, através da regulação da vida em sociedade pelo Estado. Vemos que nem mesmo a razão pode resolver os conflitos no estado de simples natureza, pois o homem também faz uso da força, visto que ele tem direito de defender sua vida. A insegurança e a desconfiança só serão superadas através da regulação de comportamento que o soberano impõe. O contrato que institui o Estado é eficiente, porque dele se constitui um poder capaz de garantir o seu cumprimento. A injustiça, o poder e a ineficácia das leis de natureza conduzem o homem a fazer o contrato que institui um poder comum, onde a vontade de todos passa a ser uma só vontade.

Diante do exposto, esta pesquisa não encerra os problemas interpretativos acerca da justiça, inicialmente expostas. Mas deixou evidente o distanciamento de Hobbes do jusnaturalismo clássico, e destacou um caráter inovador em sua filosofia. As questões que levam a isso, em suma, é que Hobbes mantém elementos da tradição, todavia apresenta um ponto de virada, em que abre caminhos para o jusnaturalismo moderno assim como ao positivismo, através do seu mecanicismo. A intenção não é dar ao filósofo um título ou insígnia, tampouco dizer que ele é um positivista, contudo a partir do problema inicial, a pesquisa destaca que a justiça em Hobbes só é efetivada quando o homem sai do estado natural para o estado artificial, ou como expressa Limongi, quando o homem sai das relações de puro poder e força e passa a ter relações

jurídicas e racionais. O Estado ao validar contratos e estabelecer um vínculo de obrigação, concretiza a justiça.

## REFERÊNCIAS

- BASTOS, T. D. *Razão, moral e liberdade em Thomas Hobbes*. Thelmo Domingues Bastos; orientadora, Dr<sup>a</sup> Maria Isabel Limongi, 142 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Curitiba, 2003.
- BOBBIO, N. *Dicionário de política* | Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et ai.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. - Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1<sup>a</sup> ed., 1998. Vol. 1: 674 p. (total: 1.330 p.).
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes* / Norberto Bobbio ; tradução de Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BRONDANI, C. *O papel da imaginação na filosofia política de Hobbes*. Cadernos Espinosanos, [S. l.], n. 42, p. 193-213, 2020. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2020.162092. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/162092>. Acesso em: 8 mar. 2021.
- BRONDANI, C. *Ética e Política em Thomas Hobbes* / Clóvis Brondani; orientador, Dr. Marco Antônio Franciotti, 252 p. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2012.
- FRATESCHI, Y. A. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.
- FRATESCHI, Y. A. Da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2005.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).
- LIMONGI, M. Estado Representativo/Governo Representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes. Conjectura: Filosofia e Educação, São Paulo, v. 23, p. 147-170, 31 dez. 2018. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/LIMERR>. Acesso em: 20 out. 2022.
- LIMONGI, M. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- MARCONE, J. *Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo*. Andaime, Cidade do México, v. 1, não. 2 P. 123-148, junho. 2005. Disponível em <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-00632005000300006&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632005000300006&lng=es&nrm=iso)>. acessado em 8 abr. 2022.
- POGREBINSKI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru, SP : EDUSC, 2003.
- SECCO, M. *Ética como ciência em Thomas Hobbes* / Márcio Secco; orientador, Dr. Delamar José Volpato Dutra – Florianópolis, SC, 2015. 159 p. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Edições 70. Reimp. (Biblioteca de Teoria Política). Lisboa, 1899-1973.

TUCK, R. *Hobbes*. 1989. Tradução Edições Loyola. São Paulo, 2001.

TUCK, R. *Hobbes*. Tradução de Renato Rocha e Maurício Leal. São Paulo : Edições Loyola, 2001.