

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM FILOSOFIA**

**O DIREITO DE PUNIR DO ESTADO
EM THOMAS HOBBS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Fernando Antônio Sodré de Oliveira

Santa Maria, RS, Brasil

2009

**O DIREITO DE PUNIR DO ESTADO
EM THOMAS HOBBS**

por

Fernando Antônio Sodré de Oliveira

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia, Área de Concentração: Filosofias Teórica e Prática, linha de pesquisa Ética e Política, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina

Santa Maria, RS, Brasil

2009

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo-assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**O DIREITO DE PUNIR DO ESTADO
EM THOMAS HOBBS**

elaborada por
Fernando Antônio Sodré de Oliveira

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Albertinho Luiz Gallina - UFSM
(Presidente/Orientador)

Prof. Dr. Arnildo Pommer - UNIJUI
(Examinador/Coorientador)

Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski - UFSM
(Examinador)

Santa Maria, 18 de agosto de 2009.

À ANA CLAUDIA E AO RAFAEL, COM MUITO
AMOR, POR TUDO QUE REPRESENTAM PARA
MIM E PARA MINHA BUSCA PESSOAL.

AGRADECIMENTOS:

A MEUS PAIS, PELO DOM DA VIDA;

A MINHA ESPOSA ANA CLÁUDIA, POR TUDO QUE FEZ E FAZ POR NÓS, COMPANHEIRA INCANSÁVEL DE ALEGRIAS E CAMINHADA, POR SEU AMOR IRRADIANTE E GENEROSO, SEM O QUAL NADA FARIA SENTIDO;

A MEU FILHO RAFAEL, PELA ALEGRIA RENOVADA QUE TENHO A CADA DIA POR SUA PRESENÇA AO MEU LADO, PELO SEU AMOR E AMIZADE FILIAL;

A MEUS IRMÃOS, PELO APOIO INCONDICIONAL E AJUDA PERMANENTE;

AO PROF. DR. ALBERTINHO LUIZ GALLINA, QUE, COM SUA CULTURA E CONHECIMENTO, INDUZIU-ME À REFLEXÃO FILOSÓFICA; PELA SUA ORIENTAÇÃO SEGURA, APOIO E AMIZADE;

AO PROF. DR. ARNILDO POMMER, PELA COORIENTAÇÃO SEGURA E DEDICADA; PELAS DEMONSTRAÇÕES DE HUMILDADE E PACIÊNCIA; POR SEU APOIO E AMIZADE;

AOS PROFESSORES DOUTORES DA UFSM E DA UNIJUÍ, PELA EXCELÊNCIA DOS CONHECIMENTOS TRANSMITIDOS QUE ME DESCORTINARAM ESTE "MUNDO NOVO" E PELAS DEMONSTRAÇÕES DE APREÇO RECEBIDAS DURANTE A CAMINHADA;

AOS COLEGAS MESTRANDOS, PELA CAMARADAGEM E CONVIVÊNCIA, QUE MARCARAM INDELEVELMENTE MINHA ALMA.

A TODOS, MUITO OBRIGADO.

“PORQUE PARA DECLARAR, NAS DISSENSÕES ENTRE OS 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 [...]”

HOBBS - LEVIATÃ

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

O DIREITO DE PUNIR DO ESTADO EM THOMAS HOBBS

AUTOR: FERNANDO ANTÔNIO SODRÉ DE OLIVEIRA

ORIENTADOR: PROF. DR. ALBERTINHO LUIZ GALLINA

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 30 de julho de 2009.

A presente dissertação tem por objetivo investigar o direito de punir e a punição no pensamento político de Thomas Hobbes, com a finalidade de verificar qual a essência do direito de punir, sua legitimidade e limites, bem como averiguar qual a função que a punição exerce no Estado, se jurídica, política, ou ambas. Para tanto, o primeiro capítulo inicia-se com a investigação dos elementos constituintes do pensamento de Hobbes, analisando como o racionalismo, o materialismo, o nominalismo, o mecanicismo e o naturalismo hobbesiano influenciam na definição dos conceitos referentes ao Estado e na estruturação de sua teoria política. Partindo desses conceitos, verifica-se como se dá o rompimento do pensamento hobbesiano com a tradição filosófica e a escolástica, principalmente com a visão aristotélica de natureza humana. Em seguida, os fatores que conduzem a instituição do Estado Civil, especialmente o estado de natureza e o pacto social, são analisados e distinguidos seus elementos característicos. No segundo capítulo, busca-se esclarecer os conceitos de direito de natureza, de lei de natureza e de lei civil, verificando como esses elementos relacionam-se com o Estado e o poder soberano, bem como sua importância. Outrossim, verifica-se em que consiste o jusnaturalismo e o positivismo jurídico em Hobbes e como as leis de natureza constituem-se na base racional para a instituição do Estado Civil. No terceiro capítulo, examina-se o direito de punir no Estado Civil, sua origem, limites, finalidade e se este é elemento integrante da soberania. Além disso, examina-se a conexão entre lei, crime e pecado em Hobbes e qual a influência desses conceitos na obediência política e na liberdade dos súditos. Por fim, verifica-se como a punição se constituirá em instrumento de controle político pelo poder soberano.

Palavras-chave: punição; poder soberano; obediência política; liberdade; direito.

ABSTRACT

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

O DIREITO DE PUNIR DO ESTADO EM THOMAS HOBBS

AUTOR: FERNANDO ANTÔNIO SODRÉ DE OLIVEIRA

ORIENTADOR: PROF. DR. ALBERTINHO LUIZ GALLINA

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 30 de julho de 2009.

The present essay has the goal to investigate the right to punish and the punishment on the political thought of Thomas Hobbes, with the purpose to verify which is the essence of the right to punish, its legitimacy and its limits, as well as inquiring which function the punishment exerts in the State, if juridical, political, or both. For this reason, the first chapter begins with the investigation of the constituting elements of the thought of Hobbes, analyzing how the rationalism, the materialism, the nominalism, the mechanicism and the Hobbesian naturalism influence the definition of the referring concepts to the State and in the structure of its political theory. Based on these concepts, it is verified how the disruption of Hobbesian thought happens with the philosophical and the scholastic tradition, mainly with the Aristotelian vision of human nature. After that, the factors that lead the institution of the Civil State, especially, the state of nature and the social pact are analyzed and its characteristic elements are distinguished. The second chapter has as a target to clarify the concepts of the rights of nature, law of nature and civil law, verifying in which way these elements relate to the State and the sovereign power, as well as its importance. Therefore, it is verified the concept of Jusnaturalism and the legal positivism in Hobbes and how laws of nature consist on the rational basis for the institution of the Civil State. On the third chapter, the right to punish is examined in the Civil State, its origin, limits, purpose and if this element is part of the sovereignty. Moreover, it is examined the connection between law, crime and sin in Hobbes and which is the influence of these concepts on the political obedience and the freedom of the subjects. Finally, it is verified how the punishment will consist in a political controlling instrument on the sovereign power.

Keywords: punishment; sovereign power; political obedience; freedom; right.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O ESTADO CIVIL.....	17
1.1 Considerações Iniciais.....	17
1.2 A Ciência dos Corpos: Racionalismo, Mecanicismo, Nominalismo e Naturalismo.....	24
1.3 O Indivíduo e o Corpo Político.....	29
1.4 O Estado de Natureza.....	35
1.5 O Pacto.....	41
1.6 O Estado Civil.....	48
2. O ESTADO CIVIL E O DIREITO.....	52
2.1 O <i>Jus Naturale</i>	52
2.2 As Leis de Natureza.....	57
2.3 Jusnaturalismo e Juspositivismo.....	67
2.4 Leis Naturais como Base Racional do Estado Civil.....	71
2.5 Direito e Lei no Estado Civil.....	75
3. O PROBLEMA DO DIREITO DE PUNIR E DA PUNIÇÃO NO ESTADO CIVIL.....	80
3.1 Dever, Obediência e Liberdade.....	81
3.2 A Justiça.....	88
3.3 O Direito de Punir.....	91
3.4 Sob a Lei e o Pecado.....	100
3.5 A Punição como Instrumento de Controle Político do Poder Soberano....	108
CONCLUSÃO.....	114
REFERÊNCIAS.....	123

INTRODUÇÃO

É entendimento comum em filosofia que, quanto mais as ideias de determinado pensador se prestam a proporcionar uma gama variada de interpretações de sua filosofia, tanto mais ricas e complexas elas são. Decorre disto que do pensamento de um filósofo complexo, sempre estarão a surgir novas interpretações, mesmo que desse filosofar já se tenham transcorrido mais de 350 anos. Esse é o caso de Thomas Hobbes. Hobbes foi, e ainda é, um dos filósofos mais importantes da filosofia inglesa e mundial. A filosofia hobbesiana deixa a convicção de que a filosofia em geral e, em especial, a filosofia política teve em Hobbes um “divisor de águas”, pois a forma como Hobbes releu a tradição filosófica grega e a tradição escolástica demonstra sua visão crítica do conhecimento humano e da filosofia como um todo. Possivelmente, este seja o motivo por que o pensamento de Hobbes tem sido analisado sob os mais diferentes enfoques e gerado interpretações as mais diversas.

Entretanto, essa diversidade de interpretações do pensamento de Hobbes nada mais faz que demonstrar a força de suas ideias, as quais, ainda hoje, ensejam tantas polêmicas importantes e tantos debates relevantes sobre a justificação do Estado e do poder. Hobbes foi um filósofo que analisou o poder e a sua legitimidade, mas ele não se acomodou com as teses da filosofia escolástica ou da tradição filosófica grega. Analisou detidamente a natureza humana, a linguagem, a vida em sociedade, a função da filosofia e da ciência, a função do Estado, do poder político, do governante e tudo o mais, delineando o que pode se chamar de uma Ciência Política. E este foi um de seus principais objetivos, tratar a filosofia política como ciência; contudo, realizou tal intento partindo de premissas renovadas e utilizando-se

de um método específico, o mesmo a ser utilizado pela ciências naturais e físico-matemáticas da época. Sua capacidade analítica e de efetuar distinções conceituais determinaram a formulação de um método de análise, deveras pontuado pela lógica, o qual requer análise meticulosa ainda hoje. A atualidade de suas preocupações e discussões ganha foro de grande relevo, em especial se contextualizado seu pensamento com o período histórico por ele vivido.

Destarte, não há como se introduzir uma investigação sobre o pensamento de Hobbes, sem, inicialmente, se procurar situar este pensador, que foi (e ainda é) tão difamado e “demonizado”. Suas posições, de certa forma, determinaram tal perseguição ideológica, que parece ter começado a se esvaír no decorrer do século XX e, portanto, em torno de um século. A teoria política de Thomas Hobbes ainda enseja muito estudo, os quais devem ser despidos dos preconceitos que se formaram ao longo dos séculos, possivelmente pelas “mãos” daqueles que ele tanto combateu com suas ideias. Contudo, há algumas interpretações de Hobbes que vislumbram intenções e interesses no filósofo que, muito provavelmente, pouca ou nenhuma atenção possam lhe ter despertado à época em que ele formulou suas teorias. Assim, realizar mais uma análise do pensamento de Hobbes enseja grande responsabilidade para não se contribuir com mais uma leitura errônea, que reproduza preconceitos e acentue as ideias presentes no inconsciente coletivo (ou consciente, não se sabe) de que Hobbes é um pensador despótico, malévolos, criador de um Estado monstruoso, que desejava submeter os indivíduos à tirania e aos tiranos.

Diante dessa problemática, a presente dissertação, além de apresentar uma análise do tema proposto, visa contribuir para afastar classificações inadequadas do pensamento hobbesiano e de sua reputação, adjetivações das quais Hobbes tem tido dificuldade, ao longo da história, para se libertar. E propõe-se a realizar isso, analisando a punição e o direito de punir no Estado, uma vez que o despotismo e a violência estatal têm na punição e no exercício do direito de punir um dos seus principais e mais usuais aliados. Existirá no Estado um direito de punir? Se existir, ele existirá em qualquer tipo de Estado: tirânico, despótico ou civil? Parece que essa definição de Estado influirá nesse direito caso ele exista, pois se o Estado for tirânico ou despótico, deverá ele apresentar um direito de punir e exercê-lo a partir de

determinadas características, que, em tese, deverão ser opostas às de um Estado onde impere a lei e respeite os indivíduos, onde o poder de punir tenha limites e legitimidade e exista um controle efetivo para a definição e aplicação da punição. Contudo, para se atingir tal intento com relativo acerto, há a necessidade de que a presente investigação seja uma leitura sistemática do pensamento hobbesiano, compatível com o período histórico por ele vivido, sua formação filosófica e, principalmente, com o arcabouço teórico que norteou e influenciou grande parte dos filósofos dos séculos XVII e XVIII,¹ a “época das luzes”.

Portanto, para melhor explorar esse assunto, deve-se, desde logo, estabelecer um ponto de partida: não se irá, na presente dissertação, discutir se existe ou não em Hobbes um direito de punir. Essa questão será tratada de forma axiomática, ou seja, o direito de punir será tido como realidade dada, existente. Não que seja inadequado discutir a existência ou não de tal direito, apenas que esse debate não está entre as finalidades desta investigação. Buscar-se-á, sim, a origem do direito de punir, sua legitimidade, sua forma de aplicação, seus limites, o conceito de punição e a análise dos demais elementos que se vinculam com esse direito, mas considerar-se-á tal realidade como dada e, portanto, sem necessidade de se discutir sua ontologia. Além disso, e visando afirmar um método para a análise do problema, recorrer-se-á a um pressuposto interpretativo-metodológico que procurará distinguir no pensamento do autor a demonstração “científica” de sua teoria política, dos argumentos de convencimento e/ou imagens por ele utilizados para subsidiar sua teoria do Estado. O empreendimento é relevante em razão de que a punição guarda profunda relação com o Estado e seus institutos políticos – de onde deriva toda a normatividade positivada e a coerção legitimada – e depende, para a sua caracterização, não apenas da existência de um “direito positivo de punir” (ou seja, não se trata apenas de mera questão de formalismo jurídico), mas da percepção exata do contexto onde esta se situa – qual seja, o político – em face da conexão

¹ Refere-se a algumas passagens da obra de John Watkins sobre esta relação de Hobbes com intelectuais, seus contemporâneos: “As posições de Hobbes eram mais próximas dos seus contemporâneos, Bacon e Descartes” (WATKINS, 1989, p. 7); “Harvey e Hobbes eram amigos [...]”, Hobbes não tinha encontrado Galileu antes 1635-36, quando Hobbes esteve em Florença. Mas Harvey tinha estudado na Universidade de Pádua durante 1598-1602, quando Galileu era professor lá” (WATKINS, 1989, p.31). Outros exemplos de estudiosos que exerceram influência direta sobre o pensamento de Hobbes: “Hobbes foi tradutor e secretário de Francis Bacon” (RIBEIRO, 1991); “(Hobbes) Viveu por onze anos na França [...] e freqüentou o grupo de intelectuais que se reunia então em torno do Pe. Mersenne. Lá conheceu Descartes” (FARIA, 2006, p. 83).

que o tema da punição tem com outros, como a liberdade, a justiça, a obediência política e o papel do direito e das leis.

Além disso, procurar-se-á elucidar como a laicização do Estado está presente no pensamento político do autor e de que forma esta influi no estabelecimento desse *jus puniendi* estatal, seu conteúdo e limites, verificando qual o alcance desta laicização nesta, pode-se dizer, primaz secularização do Estado. Desta forma, buscar-se-á estabelecer um diálogo entre os temas da secularização e/ou laicização do Estado, com os conceitos que se relacionem com o problema da punição e do direito de punir no Estado Civil. Entende-se que essa postura interpretativa é a mais compatível com o mecanicismo, o racionalismo, o nominalismo e o naturalismo hobbesiano, com a “ciência de rigor” que, para Hobbes, deve ser a filosofia e com a importância que o filósofo atribuía à lógica, à física e, principalmente, à geometria euclidiana. Portanto, já se define, *a priori*, uma postura interpretativa que vislumbra a teoria política hobbesiana como secularizadora do Estado e que seus argumentos históricos, experienciais e/ou teológicos (especialmente os últimos por existirem em maior quantidade em suas obras políticas) são elementos utilizados pelo autor para convencer e angariar aceitação à sua teoria sobre a justificação da necessidade do poder soberano e do Estado. Essa perspectiva, desde já firmada em relação ao problema estudado, em face de repercussão desta no desenvolvimento da pesquisa, contraria, por exemplo, a de A. E. Taylor, para quem “um certo tipo de teísmo é absolutamente necessário para fazer a teoria (hobbesiana) funcionar” (*apud* POGREBINSCHI, 2003, p. 98).

Mas por que, então, se analisar o direito de punir e não outro direito qualquer? Qual a finalidade desse direito/poder? Por que tal direito ou poder está presente desde que o homem vive em grupo? Tal direito se institui ou é existente e necessário desde sempre? Por que o interesse em investigar este direito no pensamento de Thomas Hobbes e com que finalidade? Porque o direito de punir, de certa forma, dá a medida da “civilidade” de determinado sistema político, sendo um “termômetro” a avaliar a distância entre a civilidade e a barbárie. Por isso, analisá-lo, em Thomas Hobbes, permitirá verificar até que ponto o Estado Civil elaborado racionalmente pelo filósofo se aproxima de um ou de outro desses extremos e poder-se-á concluir com base no instrumental desse Estado qual sua real vocação.

Além disso, é necessário, para se focar o direito de punir, a análise de inúmeras questões que pontuam o debate atual sobre Hobbes, o qual se inicia no estado de natureza e termina na função da punição no Estado Civil. Ainda, o estudo do direito de punir revela-se especialmente interessante no período iluminista, em função da crença iluminista na possibilidade de solucionar os problemas humanos pela razão e, sendo Hobbes um dos iniciadores deste movimento do pensar, suas considerações avultam de importância.

Ademais, Hobbes foi um dos pioneiros (senão, o pioneiro) a pensar o Estado sob a ótica do contrato social, justificando-o por meio de um pacto entre os indivíduos e não por uma explicação divina ou natural. Por isso, a investigação da legitimação de um direito de punir, que opera contra os indivíduos que pactuaram a criação do Estado, é questão relevante, inclusive, ao direito punitivo contemporâneo. Com efeito, partir-se-á, nesta investigação, do estudo da constituição do Estado Civil e do Direito na teoria política hobbesiana, investigando os fundamentos, os limites e a legitimidade do direito de punir, verificando como o filósofo desenvolve a noção de *jus puniendi* estatal e com que finalidade. Verificar-se-á como se fundamenta a justificação e instituição do poder soberano e sua vinculação com a punição. Serão analisados, ainda, os conceitos referentes à lei, ao direito, à liberdade dos súditos, à obediência política e à função da punição no Estado Civil. Para tanto, os temas serão abordados na sequência a seguir exposta.

O primeiro Capítulo inicia pelas bases que fundamentam o pensar hobbesiano. Hobbes se situa em um período histórico marcado pelas descobertas das novas ciências naturais, sendo que ele não apenas trava contato com os novos conhecimentos, como também os toma como referência e estes passam a influenciá-lo decisivamente. A compreensão do sistema hobbesiano de filosofia depende do entendimento das bases doutrinárias que fundamentam seu pensar e sua cosmologia. O racionalismo, o naturalismo, o nominalismo, o materialismo, o realismo e o entendimento do dito empirismo hobbesiano e a influência da física e da geometria na sua filosofia perpassam toda a sua obra. Além disso, elaborar-se-á uma análise do rompimento do filósofo com a escolástica e com o aristotelismo, investigando qual a dosagem e em quais questões houve uma ruptura e qual a influência dessas na sua teoria do Estado. O estudo do estado de natureza

hobbesiano é de importância ímpar, pois toda a sua construção teórica da natureza humana e da convivência dos indivíduos fora do corpo político depende da compreensão desse estado de natureza. Discutir-se-á se existe ou não uma deontologia no estado de natureza e analisar-se-á, preliminarmente, uma vez que esta análise será aprofundada no segundo Capítulo, se as leis de natureza apresentam coercibilidade ou não, no sentido de obrigação, no estado de natureza e quais os desdobramentos dessa conclusão na estrutura do poder e do Estado. Enfocar-se-á a formação e as características do pacto hobbesiano e do Estado Civil instituído a partir desse pacto.

O segundo Capítulo será dedicado ao estudo do direito e da lei dentro do Estado Civil. Hobbes apresenta conceitos diversos para lei e direito. Paralelamente, serão analisados o direito de natureza e sua conexão com o conceito de liberdade em Hobbes; as leis de natureza e sua coercibilidade ou não e a função destas leis na constituição do Estado Civil, verificando se elas têm obrigatoriedade depois de instituído o Estado Civil, qual sua relação com as leis civis e, ainda a relevância daquelas para estas e o direito de punir. Análise, também, de importância é a que diz com a obrigatoriedade ou não das leis de natureza e com os argumentos utilizados pelas interpretações teológicas e secularistas de Hobbes, que incidirão, diretamente, sobre a função das leis civis. Buscar-se-á identificar como as leis civis atuam dentro do Estado e qual sua influência no exercício do poder soberano e na aplicação da punição.

No terceiro Capítulo, passar-se-á ao enfoque central deste estudo, qual seja, a análise da punição e do direito de punir. Hobbes questiona por que porta entra o direito de punir? Esta deverá ser a primeira das investigações a ser feita. Qual a origem e de onde vem a legitimidade do direito de punir e da punição? Para tanto, verificar-se-á, inicialmente, como se definem os conceitos dos quais a punição depende: dever, obediência e liberdade dos súditos no Estado Civil, e como os conceitos de Hobbes de liberdade e direito se afinam. Buscar-se-á entender como os últimos se relacionam no Estado Civil, procurando verificar se eles são compatíveis entre si ou não e, ainda, verificar-se-á o conceito de Justiça em Hobbes e como este conceito se vincula com a punição. Analisar-se-á como Hobbes vê o crime e o pecado, qual a conexão entre ambos e far-se-á uma análise detida na questão da

obediência política e de como a punição se relaciona com a obediência. Além disso, realizar-se-á, no que tange à punição, uma preliminar verificação da argumentação religiosa de Hobbes, sua aproximação entre os conceitos de crime e pecado e de que forma eles podem ser (ou são) compatibilizados e qual a importância desses conceitos nas leis civis e no poder do soberano. A definição de crime e pecado é deveras relevante no pensamento de Hobbes quando o assunto é punição, pois se vislumbra importante conexão entre ambos os conceitos, com desdobramentos na obediência política. Apresentar-se-ão, ainda, os argumentos que fundamentam a função da punição no Estado Civil, momento em que se verificará qual a real função da punição: se de controle político, mera questão jurídica, ou ambas. Ainda, o direito de punir será analisado em relação à soberania e investigar-se-á se tal direito integra ou não o poder soberano e, também, se a aplicação da punição é instrumento para obediência ou mera sanção para a desobediência. Verificar-se-á, de igual modo, se há algum elemento transcendente que integre a concepção de punição hobbesiana e, se ele existir, qual a sua finalidade no pensamento de Hobbes.

Nesta investigação, como pressuposto de análise, as possíveis contradições identificadas ao longo do estudo serão enfrentadas de forma diversa: se as contradições estiverem presentes nos conteúdos centrais da teoria do Estado e nas suas consequências, procurar-se-á sistematizá-las no interior do pensamento político do autor e demonstrar suas relações com os diversos conceitos. Contudo, se estiverem presentes nos argumentos utilizados por Hobbes, definidos como de convencimento, estas contradições carecerão de maior análise, em razão desses argumentos não alicerçarem o pensamento político do filósofo. Valer-se-á, ainda, da análise das principais obras políticas que fundamentam o pensamento de Hobbes – *Leviatã*, *De Cive* e *Elementos da Lei Natural e Política* –, sendo que o *Leviatã* deverá ser a obra mais referenciada, por ser entendida como a exposição mais acabada do pensamento político do autor. Utilizar-se-ão, também, outros textos de Hobbes e sobre Hobbes, com o fim de subsidiar o trabalho que ora se inicia.

1 O ESTADO CIVIL

1.1 Considerações Iniciais

Hobbes, mesmo sendo considerado por alguns, como Richard Tuck (2001), o criador da filosofia em língua inglesa, paradoxalmente, tem sido, dentre os grandes filósofos, “indiscutivelmente o mais negligenciado pela posteridade” (p.09). Quiçá os motivos que pesam sobre essa situação possam ser históricos e um tanto ideológicos, a mais relevante justificativa para este fato deriva, essencialmente, da quantidade de leituras e interpretações equivocadas, imprecisas ou pré-concebidas de sua teoria política. Yves Charles Zarka (1997, p. 27) afirma que “o projeto de Hobbes de refundação racional implica dois aspectos: uma reconstrução racional da ciência da natureza, por uma parte, e uma reconstrução racional da ética e da política, de outro”. Para tanto, a compreensão do projeto político de Hobbes será um dos pontos de partida para o desenvolvimento desta dissertação, juntamente com o entendimento de que Hobbes criou, com sua acuidade filosófica, uma ética peculiar e uma renovada concepção política da justificação e legitimação do Estado. Assim sendo, é essencial entender qual o modelo de Estado por ele proposto, pois esse modelo influenciará na definição dos conceitos a serem analisados.

Porquanto, desde já, mesmo que exposta, preliminarmente, na Introdução desta dissertação qual sua opção interpretativa, é necessário realizar uma particular delimitação dessa postura em relação às interpretações não secularistas da teoria política hobbesiana, em especial as teológicas, uma vez que aqui se vislumbra a teoria política hobbesiana como secularizadora do Estado. Desta forma, o estudo do direito de punir e da punição não poderá prescindir da análise do modelo de Estado e de seu poder político, em face da estreita ligação que o tema do uso da força legítima tem com essa temática. Portanto, o estudo a ser desenvolvido deverá estar em consonância com os conceitos de Hobbes vinculados com o conceito de Estado, tais como a obediência política, a liberdade dos súditos, o direito de natureza, as leis de natureza e as leis civis, além da própria justificação política da instituição e manutenção deste.

Apresentar-se-ão, pois, os motivos pelos quais se entende que as interpretações teológicas da teoria política hobbesiana possam estar incorrendo em imprecisão, na medida em que essas retiram os fundamentos para suas conclusões da argumentação religiosa presente nas obras políticas de Hobbes. Vislumbra-se que tais teorias podem estar confundindo a fundamentação da teoria política hobbesiana com os argumentos de convencimento de ordem teológica ou religiosa utilizados pelo autor em seu discurso político. Logo, na compreensão aqui adotada, a teoria política de Hobbes aplica-se a qualquer cidadão ou a qualquer Estado, sejam eles ateus ou confessionais, independentemente de questão religiosa ou da crença de cada indivíduo, pois, como afirma José Nicolau Heck (2002, p. 20-21), “graças a inferências geométricas, Hobbes desatreia o antigo *theos* mortal do recém deus mortal, separando Igreja e Estado”. Portanto, as interpretações teológicas podem estar incorrendo em equívoco na medida em que buscam suas justificativas em argumentos de convencimento utilizados pelo filósofo britânico em seu discurso político, entendendo-os como alicerce da teoria política hobbesiana e não o contrário².

Diante disso, é importante esclarecer, *ab initio*, o porquê dessa compreensão *a priori* da teoria política hobbesiana e quais os motivos para o filósofo utilizar argumentos de convencimento na sustentação de suas ideias políticas. Entende-se que toda teoria política possui em si, ínsita em seu conteúdo, certa pretensão prescritiva (seja em possibilidade ou em deliberado interesse) e que, no caso de Hobbes, tal pretensão parece estar presente. Essa conclusão pode ser inferida pelo período histórico vivido pelo autor, época com necessidade de paz e de consenso, e em razão dos permanentes e intermináveis conflitos políticos e religiosos.³ Desta

² No Brasil, Thamy Pogrebinski, em sua obra: *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes* (Edusc, 2003), passou a sustentar que o fundamento da obrigação política em Hobbes é a autoridade divina. Essa interpretação traz relevantes modificações no papel do Estado em todo o contexto normativo e altera, radicalmente, o fundamento da obediência política. As questões atinentes serão abordadas no segundo Capítulo desta dissertação.

³ A respeito da necessidade de paz e consenso e sobre o estabelecimento de um poder que tivesse capacidade de pôr fim às guerras religiosas e políticas havidas durante o período em que Hobbes escreveu suas principais obras políticas (1640 a 1660), valiosíssima é a leitura da obra **Behemoth ou o Longo Parlamento**, em função de ela esclarecer algumas das possíveis razões que influenciaram o filósofo na elaboração sua teoria de justificação racional do poder e do Estado Civil. Nesta, Hobbes descreve uma história da guerra civil inglesa, por meio de um diálogo, na qual os participantes são referidos com o A e B e que apresenta, segundo Renato Janine Ribeiro (2001, p. 16), “grau zero de personificação”, havendo, inclusive, possibilidade de que A e B “nem personagens sejam: apenas

forma, não poderia Hobbes prescindir de imagens e argumentos de convencimento na estruturação de sua teoria, pois, como afirma Fábio Konder Comparato (2006, p. 24), “o *animus* social, porém, não é composto apenas de paixões coletivas, mas também de mitos, crenças, opiniões e preconceitos. Toda sociedade vive deles, muito mais do que as idéias racionalmente elaboradas ou de certezas experimentadas e provadas”. Portanto, a inclusão de argumentos de convencimento e imagens, além de necessária⁴, em nada fere a teoria política hobbesiana, não deixando o filósofo, em função dessa necessidade, de ser um pensador secular para ter o cerne de seu pensamento político lastreado na teologia ou na religião; pelo contrário, o recurso utilizado visa reforçar a busca do autor pela aceitação de sua teoria. A argumentação e as imagens utilizadas por Hobbes têm função definida no seu discurso político e são elementos reforçadores de sua demonstração teórica. Conquistar aceitabilidade à teoria parece ter sido o motivo do discurso teológico recorrente nas obras do filósofo. C. B. Macpherson (1979, p. 80) reforça esse entendimento, ao asseverar que o propósito de Hobbes:

[...] era persuadir as pessoas de que precisavam reconhecer um soberano, e para isso seu método era ‘apenas lembrar aos homens aquilo que já sabem, ou podem saber pela experiência própria’⁵. Todo êxito de seu esforço dependia disso. E para consegui-lo, precisava mostrá-los a eles mesmos como eram, em sociedade [...].

Pode-se verificar a indicação dessa motivação prescritiva que Hobbes ambicionava para sua teoria, por exemplo, na própria epístola dedicatória ao Conde William de Newcastle, constante da obra *Elementos da Lei Natural e Política*, quando o filósofo afirma que “seria um benefício incomparável para a república (*commonwealth*) **se todo homem abraçasse as opiniões acerca da lei e da sociedade aqui expressas**” (HOBBS, 2002b, p. 18) [grifo nosso]. Ainda, na mesma epístola, Hobbes afirma que, ao justificar seu estilo literário na obra que ora apresenta, “quanto ao estilo é, o pior, porque fui forçado a preocupar-me, enquanto escrevia, mais com lógica do que com retórica” (HOBBS, 2002b, p. 18). Ora, se o

posições”; contudo, a obra traz uma noção precisa dos problemas vislumbrados pelo filósofo naquela época referente às causas da falta de paz e segurança.

⁴ Conforme afirma Frédéric Cossuta (2001, p. 102-103), “as metáforas interrompem a exposição abstrata ou nela insinuam-se para substituí-la por outro plano de significação caracterizado pelo emprego de imagens, cuja função parece ser a de oferecer um equivalente concreto da análise”.

⁵ Transcreve-se nota constante da obra de Macpherson (1979, p.80) referente ao trecho com aspas simples: “*Elements*, part i. ch. sect. 2, p.1”.

Elementos da Lei Natural e Política foi escrito em 1640, época em que circularam os primeiros manuscritos, e transcorridos mais de dez anos até a primeira edição do *Leviatã*, publicado em 1651, pode-se inferir que a “vivência política” de Hobbes nos anos seguintes à elaboração dos manuscritos do *Elementos da Lei Natural e Política*, em razão de tudo que com ele ocorreu (fuga para a França, medo da perseguição e morte, acusações de clérigos e nobres, etc.) indicaram-lhe a necessidade de agregar aos escritos do *Elementos da Lei Natural e Política* e do *De Cive*, argumentos de convencimento mais presentes no imaginário popular, como forma de conseguir “adesão” à suas idéias. Outrossim, encontra respaldo para a interpretação de que existem conteúdos retóricos nos estudos de Hobbes, por exemplo, na posição de vários de seus comentadores que afirmam ser o *Leviatã* o pensamento político mais acabado de Hobbes, tendo ele evoluído do *Elementos da Lei Natural e Política* e do *De Cive*⁶. Na comparação entre esses livros, percebe-se que o *Leviatã* é deles, realmente, o mais retórico, sendo uma evolução das idéias presentes no *Elementos da Lei Natural e Política* e no *Do Cidadão*. Renato Janine Ribeiro (2002a, p. xxxii), na introdução que faz em edição brasileira do *De Cive*, comparando este e o *Leviatã*, conclui que “o *Do Cidadão* é mais acadêmico, delineando melhor o itinerário das demonstrações – que no *Leviatã*, são mais resumidas -, e por vezes mais repetitivo”, podendo-se dizer, também, mais argumentativo.

Quentin Skinner (1999), da mesma forma, afirma ser o *Leviatã* a obra mais eloquente de Hobbes. Skinner identifica uma mudança de “opinião” do filósofo, que no *Elementos da Lei Natural e Política* e no *De Cive* esposava entendimento de que na ciência civil a “convicção do raciocínio científico detém um poder intrínseco de persuadir as verdades que descobre” (SKINNER, 1999, p. 569), alterando-a para outra, presente no *Leviatã*, de que a ciência, em geral, tem “um poder reduzido, e [...] que para conseguirmos lograr êxito em convencer os outros a aceitarem nossos argumentos, **temos de complementar as descobertas da razão com a força**

⁶ Ribeiro (2002a, p. xxi – xxxvi, *passim*), na introdução do *De Cive*, deixa claro que o projeto filosófico de Thomas Hobbes evoluiu do *De Corpore Politico*, passando pelo *De Cive*, até atingir o *Leviatã*, o qual seria o pensamento político mais acabado do autor, uma espécie de síntese da evolução do pensamento político do filósofo. Entretanto, Ribeiro afirma que “por muito tempo se considerou *Do Cidadão* como a obra mais importante de Hobbes” (RIBEIRO, 2002a, p. xxx). Ribeiro enfatiza, ainda, que o projeto filosófico de Hobbes se prolongou, afirmando que “em 1651, Hobbes publica o *Leviatã*. Sob vários aspectos, este seu último tratado político retoma as mesmas idéias do *Corpore Politico* e do *Cidadão*” (RIBEIRO, 2002a, p. xxviii).

mobilizadora da eloquência” (p. 569) [grifo nosso]. Ainda, segundo Skinner, tal alteração de entendimento ocorreu em razão da mudança de público para o qual Hobbes dirigia seus trabalhos, inicialmente a uma elite intelectual, mas depois “a um novo tipo de público, um público ao mesmo tempo mais amplo e menos instruído do que aquele que procurara atingir em épocas anteriores” (1999, p. 569). Esses, dentre outros argumentos, reforçam a ideia de o *Leviatã* ser a obra política mais retórica, ou mais argumentativa, de Hobbes. Por conseguinte, parece possível aceitar-se o uso, por Hobbes, de argumentos de convencimento, imagens e metáforas, principalmente no *Leviatã*, buscando a característica da persuasão para seu discurso político.

Outro ponto relevante de debate entre as interpretações teológicas e seculares de Hobbes diz respeito à análise da quantidade de referências religiosas que o filósofo traz em suas obras políticas, em especial, no *Leviatã*. Quanto ao aumento dessas informações, Ribeiro (2002a, p. xxxiii) afirma que “o empreendimento tem um sentido estratégico, o de limitar o poder eclesiástico, que prevalece indevidamente, sobre o poder político e sobre a vida privada dos cidadãos, valendo-se da ignorância dos leigos”. A ignorância e a superstição do povo, à época, eram problemas relevantes ao poder temporal, pois as versões fantasiosas sobre a “danação eterna” apresentadas por um poder espiritual que visava, na verdade, controlar o poder político, tinham efeito nefasto sobre a obediência política e a vida social. Hobbes deixa clara tal situação no *Behemoth*.

Ao que parece, as inúmeras referências religiosas trazidas em suas obras tinham função de informar e/ou esclarecer os leigos, mas nunca fundamentar uma teoria política ou da obrigação política. Tudo indica, portanto, que Hobbes tinha por objetivo, com sua argumentação religiosa, além de subsidiar sua teoria política, como se procurará demonstrar posteriormente, dissipar o véu da ignorância e da superstição quanto às questões religiosas, retirando dos clérigos o monopólio da interpretação e divulgação da palavra divina (até porque àquela época, praticamente, a totalidade das Escrituras Sagradas – termo que Hobbes utiliza – eram escritas em latim), propiciando ao povo em geral acesso a esse conhecimento. Fintos esses delineamentos preliminares, passa-se à elucidação dos elementos

integrantes do sistema de ideias de Hobbes⁷ e do seu pensamento político, bem como sobre a influência desses elementos na elaboração da teoria de justificação do poder do Estado e do soberano.

1.2 A Ciência dos Corpos: Racionalismo, Mecanicismo, Nominalismo e Naturalismo

A filosofia de Hobbes se desenvolve em um período histórico no qual o dogmatismo trazido pela escolástica e a partir da modificação ideológica da metafísica aristotélica apresentava, segundo alguns filósofos, graves equívocos metodológicos, epistemológicos e ontológicos, impondo-se, então, para que a filosofia se coadunasse com as novas ciências, em especial com a Geometria, a Física e a Astronomia, especulações inovadoras e, principalmente, novos métodos de análise. É nesse contexto que Thomas Hobbes desenvolve sua *Philosophia Prima*, filosofia definida pela racionalidade e pela demonstração lógica e geométrica de suas proposições. Essas idéias e métodos acompanharam o filósofo por praticamente toda a vida. Por isso, para se compreender o sistema filosófico de Hobbes, é necessário afirmar a importância desses novos conceitos na formação de seu pensamento político, compreendendo como o método geométrico e/ou galilaico⁸ e a noção de indivíduo são basilares na sua perspectiva para a instituição do Estado Civil e para a justificação do poder político. Ainda, em razão de sua formação em lógica e física, Hobbes incorporou à sua noção de filosofia natural e política um conjunto de conceitos e entendimentos trazidos pelas novas ciências naturais, os quais formariam a base de seu pensamento e de sua compreensão do mundo, muitos diametralmente opostos ao conhecimento filosófico até então existente.

Hobbes manteve, em suas viagens pela Europa e já à época da publicação de seus primeiros escritos sobre política, contato com Galileu Galilei, a quem visitou em Florença, tendo, também, oportunidade de estudar os *Elementos de Euclides*, conhecendo, desse modo, a geometria euclidiana, ciência pela qual se interessou

⁷ Termo que nomina a obra de Watkins: **Hobbes's System of Ideas**.

⁸ Ribeiro (2002a, p. xxiii) explica que o dito o método galilaico “consistia em *resolver* o objeto dado em seus elementos constituintes, para depois *compô-lo* novamente em sua complexidade” e que Hobbes, em relação ao apego pelo método geométrico, não foi exceção em seu século ao querer trazer o citado método “para a consideração da política”, pois ele pretendia “tornar a política uma ciência”.

vivamente. Conforme Koyré (*apud* MATOS, 2007, p. 30), "Hobbes ficou fascinado com Galileu que era impulsionado pela grande idéia arquimediana da física matemática, da redução do real ao geométrico" e, com isto, integrou a sua cosmologia, as ideias colhidas nesses contatos, dentre elas a de se aplicar o método geométrico às ciências em geral, inclusive à Filosofia. Leo Strauss (2006, p. 206), explicando sobre o método resolutivo-compositivo, diz que "Hobbes tomou este método de Galileu. Acreditava que por este método poderia conseguir na filosofia política o que Galileu obteve na física".

Contribuiu ainda, para a "geometrização e mecanização" do pensamento político de Hobbes, a noção trazida da física referente ao movimento permanente dos corpos, a qual se associou à descoberta revolucionária do médico William Harvey sobre a circulação do sangue no interior do corpo humano. Harvey descobrira que o sangue circulava no corpo de forma permanente e ininterrupta, fazendo um percurso fixo com saída e chegada ao mesmo ponto (MATOS, 2007). Tais descobertas estimularam em Hobbes uma visão mecanicista da vida, a ideia de que o homem se assemelhava a uma máquina e que, por conseguinte, seu funcionamento orgânico utilizaria as mesmas leis da física. A referida construção conduziu-o à concepção de ser o movimento a chave para a compreensão do mundo e das relações dos corpos, incorporando tal conceito à sua filosofia.

Hobbes formula, conseqüentemente, a ideia de a filosofia ser uma ciência de estudos dos corpos, em contraposição à filosofia do ser de Aristóteles, que apresentava a noção de substância como conceito correspondente ao que Hobbes, agora, chama de corpo. A Filosofia, para Hobbes, é a ciência dos corpos: do corpo natural, do corpo humano e do corpo político; a ciência do conhecimento das conseqüências (HOBBS, 2008, p.74) que se divide na Filosofia Natural, que trata dos acidentes dos corpos naturais, e na Filosofia Política e/ou Civil, que trata dos acidentes dos corpos políticos, entendido por corpo "tudo aquilo que é dado pela natureza". A noção de corpo passa a ser o "*primum ontologicum*" (MATOS, 2007, p. 34) da filosofia hobbesiana. Portanto, se a Filosofia é a ciência dos corpos em geral, a Política só poderia ser a ciência do corpo político. Ademais, a noção de indivíduo, com forte alcance em sua teoria política, associada à ideia do movimento permanente dos corpos, fundamentou a enunciação, na sua filosofia política, do

princípio físico da inércia – inerente aos movimentos de todos os corpos – e, neste caso, também ao corpo político, conduzindo à ideia de autopreservação como o “movimento” basilar desses corpos individuais dentro do corpo político (por este ser o movimento inercial de cada corpo individual).

Com sua *Philosophia Prima*, Hobbes rompe com os conceitos das tradições filosóficas grega e escolástica, as quais chega a classificar de “vã filosofia” (HOBBS, 2008, p. 553-572, *passim*), questionando, inclusive, qual tem sido a real utilidade dessas escolas filosóficas para a ciência e a humanidade. Para Hobbes, a filosofia “[...] se configura no estudo das conseqüências dos acidentes de todos os corpos, afigurando-se em uma ciência das conseqüências” (BERNARDES, 2000, p. 84). O mecanicismo e o naturalismo hobbesianos aqui se confirmam, pois se tudo o que existe está na natureza e em movimento permanente, e se o corpo humano assemelha-se a uma máquina,⁹ os corpos artificiais devem seguir os mesmos princípios dos corpos naturais, já que tudo na natureza se sujeita às mesmas leis, quais sejam, as leis do movimento, que regem os movimentos dos corpos celestes, dos corpos humanos, dos corpos artificiais, dos corpos políticos...

No princípio de tudo é o movimento. O homem é um mecanismo. Do movimento nasce a sensação. Apetite ou desejo, aversão ou ódio, é o “iníciozinho de movimento”, ou de *esforço* em direção a alguma coisa ou para longe de alguma coisa. [...] O homem se distingue dos outros animais pela razão, que é apenas um cálculo (adição e subtração de conseqüências) [...] (CHEVALLIER, 1990, p. 68).

É importante compreender como o movimento – que para Hobbes é inerente a todas as coisas – propicia, inclusive, a perpetuação do Estado, deste ser artificial, que, depois da sua instituição, da mesma forma como todos os outros corpos ou seres existentes (sujeitos que estão às mesmas leis), atenderá, também, à lei da inércia (o que está em movimento tende a permanecer em movimento), buscando, da mesma maneira que os seres naturais, sua autopreservação, realizando ações indispensáveis para se manter “vivo”. O Estado é um ser artificial, porém sujeito às

⁹ “Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? (HOBBS, 2008, p. 11)

mesmas leis dos corpos naturais, sendo que tudo, para Hobbes, desenvolve-se analogamente a uma máquina em movimento, essência desse “ser artificial”; desse “homem-artificial”. Neste contexto mecanicista e naturalista, Hobbes utiliza a geometria como método de dedução na ciência dos corpos, *pari passu* com o rigorismo imposto pela lógica. Destarte, na instituição do Estado Civil e do corpo político na *Philosophia Prima*, Hobbes utiliza-se do método geométrico, pelo fato de ele impor um método de dedução sistemático, no qual as premissas são estabelecidas *a priori*, proporcionando uma elaboração teórica racionalmente demonstrável e logicamente verificável. Percebe-se aqui, de forma inequívoca, o rompimento de Hobbes com os escolásticos e com a tradição. A ciência da dedução de consequências, isto é, a filosofia deve ser uma ciência de “rigor”, a utilizar-se dos métodos da moral, da física e em especial da geometria, pois esta

[...] estuda os movimentos dos corpos na medida em que produzem efeitos ao atuarem uns sobre os outros. Nesse sentido, a geometria tem caráter genérico, se constituindo na ciência do movimento em geral. A física estuda os movimentos das partes constitutivas dos corpos e os efeitos produzidos; e a moral estuda o movimento dos corpos mentais, isto é, de o movimento de um conjunto específico de faculdades dos corpos humanos (BERNARDES, 2000, p. 84).

Além desses conceitos naturalistas e mecanicistas, está presente um forte racionalismo no pensamento de Hobbes, pois toda sua elaboração teórica de justificação do Estado deriva de um projeto racional. Como afirma Norberto Bobbio (1991, p.02), “a imagem de um Estado que nasce do consenso recíproco de indivíduos singulares [...] é pura construção do intelecto”. Entretanto, o racionalismo hobbesiano precisa servir-se de definições, de nomes que veiculem conceitos inequívocos para sua “ciência civil”, pois ele não quer incorrer nos erros que atribui à tradição filosófica e à filosofia escolástica. Hobbes procura rever as metáforas de Aristóteles, consideradas por ele inadequadas, “através de um sistemático nominalismo” (MATOS, 2007, p. 37) e, para isso, a definição exata dos nomes impõe-se, já que, para a dedução geométrica da necessidade e justificação do Estado, que se acompanhava pelo rigorismo lógico, há necessidade de premissas iniciais verdadeiras e inequivocamente definidas para que se possa atingir um fim válido. As “definições” (nomes) deveriam ser colocadas no início do “cálculo”, para que o método dedutivo fosse aplicado na determinação de seus conceitos políticos. Afirma o filósofo britânico

[...] que a verdade consiste na correta ordenação dos nomes nas nossas afirmações, um homem que procura a verdade rigorosa deve-se lembrar o que significa cada palavra de que se serve, e então empregá-la de acordo [...]. E portanto em geometria (que é a única ciência que proveu Deus conceder até aqui à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam *definições* e colocam-nas no início do seu cálculo [grifo no original] (HOBBS, 2008, p.34).

Essa necessidade de definição de nomes precisos para cada elemento do seu “cálculo de conseqüências” atribuiu a Hobbes, também, a classificação de nominalista. O nominalismo é uma doutrina filosófica que, na definição de Leibniz (*apud* ABBAGNANO, 2007, p. 836), inclui aqueles que “acreditam que, além das substâncias singulares, só existem nomes puros e, portanto, eliminam a realidade das coisas abstratas e universais”. E Leibniz define Hobbes com um nominalista.¹⁰ Bem, se Hobbes é um nominalista e, conforme Albertinho Luiz Gallina (2005, p.147), “para o nominalismo o conhecimento científico requer como ponto de partida proposições verdadeiras”, sendo que “ciência, estritamente falando, é o conhecimento da verdade de uma conclusão”, para Hobbes, essa postura é pressuposto necessário para se alcançar conclusões verdadeiras, uma vez que ele vê que “na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição da ciência [...]” (HOBBS, 2008, p.34). Logo, a atribuição de nomes corretos constitui-se em pressuposto de ciência de rigor ao nominalista e, portanto, ato essencial tanto ao cientista natural, quanto ao filósofo, pois, na perspectiva hobbesiana, o método a ser utilizado por ambos deve ser o mesmo. Neste diapasão, o racionalismo e o nominalismo hobbesianos caminham *pari passu*.

Em Política, seu pensamento não é diverso. Política, para Hobbes, é também ciência rigorosa. E essa é uma das principais fontes de suas críticas ao pensamento escolástico e à metafísica aristotélica, onde ele entende não haver nenhum método, pois não há método ou rigor algum na retórica. Essa complicação, segundo Hobbes,

¹⁰ Transcreve-se nota de rodapé presente em artigo de Gallina (2005, p. 147), referente ao assunto do nominalismo hobbesiano: “Em sua *Dissertação sobre o estilo filosófico de Nizolio*, Leibniz afirma ser Hobbes um super nominalista, pois ‘não contente em reduzir os universais a nomes, como os nominalistas, disse que a verdade mesma das coisas consiste nos nomes e, o que é mais, que depende do arbítrio humano, já que a verdade depende da definição das palavras, mas a definição das palavras depende do arbítrio humano’ (1993, p. 87-88). Conclui dizendo: ‘Esta é a opinião de um homem que precisa ser catalogada entre os mais profundos deste século e, como disse antes, não há opinião mais nominalista que esta’(1993, p.88)”.

deriva de a retórica não se referir a nenhuma experiência sensível e, portanto, não se prestar à dedução lógica. Por isso, Hobbes não vislumbra de que forma tais filosofias possam se referir cientificamente à realidade. Ainda, para Hobbes, os discursos escolásticos ou aristotélicos "não passam de discursos absurdos, a que se dá crédito (sem nenhum sentido) graças a filósofos enganados e a escolásticos enganados ou enganadores" (2008, p. 29). A sua aversão à escolástica e ao aristotelismo, a qual chega à clara intolerância, decorre, na visão do filósofo, do fato de aquelas escolas filosóficas

[...] se portarem muito mais como uma doutrina do que como uma ciência. A diferença estaria em que a doutrina preserva no seu discurso um papel 'ideológico' alicerçado em dogmas da igreja e que, portanto, carece, ao mesmo tempo que cerceia, de espírito crítico e livre que deve cercar a ciência, senão conformá-la. Hobbes vê isto se manifestar muitas vezes no uso indiscriminado do argumento de autoridade, isto é, que evoca a autoridade de filósofos clássicos, sobretudo, a autoridade de Aristóteles e St. Tomás, como meio dos filósofos escolásticos provarem suas teses (BERNARDES, 2000, p.96-97).

As objeções de Hobbes ao aristotelismo e à escolástica decorre de ele entender que não há ciência alguma nessas posturas, porque elas não estariam sujeitas aos ditames do pensamento racional logicamente desenvolvido e, por essa razão, seriam pura metafísica e não ciência e, logo, sem conexão com a realidade. Resta analisar, ainda, a classificação dada por alguns de que Hobbes era um empirista. O suposto empirismo de Hobbes se depreenderia, na sua teoria do conhecimento, da relação do sujeito cognoscente como o objeto da cognição ocorrer em função de uma experiência sensorial, sendo essa perspectiva, por óbvio, extraída de sua concepção naturalista de mundo. Contudo, isto é pouco e não representa uma concepção empirística de conhecimento. Hobbes é, na verdade, em razão de sua inclinação para a geometria e para a lógica, um racionalista, pois os seus processos de justificação e de prova devem ser realizados de forma dedutiva, *a priori*. Conforme Júlio Bernardes (2000, p. 94-95)

[...] Hobbes não pode ser considerado, em absoluto, sob outro aspecto mais delimitado, um empirista, sem implicar prejuízo na correta interpretação de seu método e de sua filosofia. Ou seja, trata-se, neste caso, do empirismo como um modelo que supõe sempre a relação de dependência lógica entre os resultados teóricos - as conclusões obtidas

pelo modelo – e as sentenças empíricas [...] O procedimento hobbesiano¹¹ de justificação e prova não pode ser considerado ‘empirista’ neste sentido, pois o seu modelo é axiomático, dedutivo e o conhecimento produzido neste deve ser necessariamente *a priori* porque se assim não fosse, não poderia ser considerado, estrito senso, ciência para Hobbes. [...] Ciência para Hobbes é cálculo *a priori* na razão, isto é, deduzir provas e conclusões a partir de sólidos princípios primeiros, neste sentido, somente a geometria e a política podem ser consideradas ciências rigorosas [...].

Tudo está a indicar que Hobbes foi um racionalista, pois, para ele, os resultados atingidos pela observação empírica apenas seriam considerados válidos, após rigorosa dedução lógica. Acrescente-se que, além dessas deduções lógicas, estariam presentes as deduções geométricas, que são fundamentais na criação de sua filosofia política. Hobbes, seguindo uma espécie de “silogismo geométrico” e ancorado em axiomas e premissas “antropológicas” racionais, deduz a justificação e a necessidade do Estado Civil. Nesta ótica, concorda-se com Gallina, o qual explica ser incompatível com o empirismo a perspectiva cognoscente de Hobbes.

O realismo de Hobbes não pode ser conciliado com uma perspectiva empirista em relação ao conhecimento. Nem os empiristas que pretendiam um conhecimento direto dos objetos, nem os que defendiam ser o conhecimento dos objetos físicos mediado pela percepção dos dados sensoriais. Isto significa dizer que, para Hobbes, o conhecimento não provém diretamente da experiência sensível, pois a experiência somente oferta uma aparência ilusória e jamais qualquer conhecimento (GALLINA, 2005, p. 153).

Hobbes apresenta um forte componente realista, mas é o tipo de realismo hobbesiano que permite entendê-lo como um racionalista e não como um empirista. Miguel Reale (1994, p. 85), definindo as espécies de realismo, classifica de “realismo ingênuo” aquele em que “há uma aceitação espontânea do que se oferece ao homem como suscetível de suas sensações e de sua representação”. Consequentemente, se Hobbes fosse um realista ingênuo, poder-se-ia até entendê-lo como um empirista, já que sua apropriação do conhecimento se daria unicamente pela experiência sensorial. Contudo, o realismo hobbesiano não se baseia, unicamente, na experiência sensorial e na utilização dos dados oriundos das ciências naturais, ou seja, seu realismo não decorre apenas da percepção empírica, mas da análise dessas percepções e dos dados colhidos junto às ciências naturais, tudo submetido à razão, à dedução lógica e à dedução geométrica que ele impõe às

¹¹ O termo hobbesiano é utilizado pelo autor citado. Optou-se pelo termo hobbesiano por ser o mais encontrado nos comentadores de Thomas Hobbes.

suas teses. Logo, da necessária compatibilização entre o realismo, o dito empirismo e o racionalismo hobbesianos pode-se inferir que o realismo de Hobbes conduz, sim, ao racionalismo e não o contrário, sendo, ao que tudo indica, realmente incompatível, conforme entende Gallina, o empirismo com a perspectiva cognoscente de Hobbes, em razão de seu realismo. Finalizando, após referenciar as bases que estruturam o pensamento de Hobbes, passar-se-á à investigação de como esse pensamento se desenvolveu e quais as premissas teóricas que fundamentaram a elaboração da justificação política do Estado Civil.

1.3 O Indivíduo e o Corpo Político

Hobbes teve formação em filosofia clássica e escolástica. Essa formação instigou no filósofo a ideia de rever conceitos, em face da sua discordância frente às premissas básicas que lastreavam as ideias aristotélicas referentes à natureza humana e à propensão natural do homem para a vida em sociedade. O pensamento político vigente estava alicerçado nas ideias de Aristóteles havia mais de vinte séculos. A força da tradição e a autoridade do filósofo grego influenciavam os filósofos escolásticos, que se apropriaram de conceitos aristotélicos, principalmente aqueles ligados à natureza do homem. Hobbes surge com a ousadia de desafiar a tradição grega e a filosofia escolástica, mas será, especialmente, contra a metafísica aristotélica que ele dedicará suas maiores objeções.

Maria do Carmo Bettencourt de Faria (2007, p. 9) esclarece que “Aristóteles havia sido devidamente apropriado pela filosofia cristã desde o séc. XIII com Tomás de Aquino. E é o Aristóteles da escolástica que merece as críticas e os dardos que lhe são lançados por Hobbes no limiar da Idade Moderna”. É contra a visão aristotélica de indivíduo e da vida em sociedade, que Hobbes voltará suas objeções, redescrivendo a natureza humana e a convivência política¹². Esse é o ponto de

¹² Por interessar ao assunto, transcreve-se nota de Yara Frateschi (2008, p.18) presente na sua obra, *A Física da Política*: “Cambridge e Oxford estavam dominadas pela tradição: na querela entre antigos e modernos, tanto uma quanto outra estavam do lado dos antigos. Ensinar Aristóteles era uma obrigação, discordar dele, quase um crime. Em 1639, os estatutos laudianos proclamavam que a autoridade de Aristóteles era incontestável. Contra as ordens de Laud, Hobbes escreve o *Elements of Law* (1640) e o *De Cive* (1642), dois livros que atacam pressupostos centrais da *Política*. Essa constatação não carrega nenhuma reverência: a filosofia não pode basear-se em argumentos tirados da autoridade, pois não consiste em conhecimento, mas em crença. Para fundamentar a ciência da política, é preciso banir a retórica e também a autoridade de Aristóteles. De antemão, podemos dizer

partida de sua teoria política, pois, devido a seu método dedutivo e geométrico, as conclusões a serem alcançadas dependiam das premissas iniciais e, para Hobbes, a principal delas é a natureza do indivíduo e a avaliação correta da sua propensão ou não para a vida em sociedade. Esses conceitos são determinantes e chaves em sua teoria política.

Desta forma, é necessário definir esse contraponto, clarificando a noção aristotélica de Estado e de natureza humana. Aristóteles parte da ideia de que o homem era “naturalmente sociável, naturalmente cidadão (*zoon politikon*, animal político)” (CHEVALLIER, 1990, p. 70), sendo a cidade (*polis*) o local onde se buscava a virtude, já que o maior bem de um homem seria o bem do outro. A *polis* era uma “comunidade superior que extinguiria as ordens hierárquicas das comunidades naturais [...]. Sua superioridade tinha lugar no fim por ela visado, vale dizer, no bem viver, ou, dito de outra forma, numa vida boa e virtuosa (PINHEIRO FILHO, 2006, p. 286). Ademais, a *polis* seria o centro da realização do ser enquanto racional, livre e virtuoso, pois a política consistia, segundo a explicação de Francis Wolff (2001, p. 07), no “livre pensamento de uma vida livre” e nos “negócios da *polis*” (p. 09), tendo a existência da cidade, ainda segundo o autor, permitido a própria existência do pensamento racional na sua visão reflexiva (a política que se estuda). Wolff (2001, p.07) aduz que a *polis* adveio de

um novo modo de pensar surgido por volta do século VI antes de Cristo, [que] fundado no livre exame e na interrogação sobre o fundamento de todas as coisas, encontrou um modo livre e novo de viver juntos, surgido no século VIII antes de Cristo, chamado *polis*. Produto deste cruzamento, a política é a prática da *polis* que se tornou consciente de si própria, ou, inversamente, a investigação sistemática aplicada à *polis*.

Não viver na cidade, para um grego, significava não viver civilizadamente (WOLFF, 2001). Por isso, viver na *polis*, além de ser um fato natural e antecedente a toda convivência política, era essencial para o exercício da virtude, finalidade última do bem viver, haja vista que o homem, em função da sua racionalidade, buscaria a realização do bem pela sua natural capacidade de “diferenciar o bem do mal, o justo

que a retórica e a *Política* são os maiores oponentes de Hobbes nas duas primeiras versões de sua filosofia política. Hobbes pretendia revogar o postulado de que o homem é um animal político, condição *sine qua non* para demonstrar que o poder civil tem origem no contrato social. Além do mais, note-se que nesses dois livros Hobbes fala a leitores eruditos, homens formados na tradição aristotélica, diante dos quais seria necessário atacar o cerne da doutrina política vigente”.

do injusto” (PINHEIRO FILHO, 2006, p. 286). Com efeito, para Aristóteles o homem é um indivíduo político, sendo a cidade a realização do político e do humano; entretanto, segundo o filósofo grego, “se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo; é para atingir o mais alto, o maior dos bens” (WOLFF, 2001, p. 36). O homem vive na *polis* mais por necessidade que por escolha; todavia, essa necessidade é ditada pelo interesse em realizar a virtude, em função dessa ética peculiar que formata a vida na *polis*. Aristóteles (1999, p. 144-146), na *Política*, define qual a finalidade do Estado (*polis*) e qual a relação deste com o indivíduo:

A OBSERVAÇÃO NOS mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou a comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelências possíveis [...]. Quando várias aldeias se unem numa única comunidade, grande o bastante para ser auto-suficiente [...], configura-se a cidade, o Estado – que nasce [...] para assegurar o viver bem. Portanto, a cidade-Estado é uma forma natural de associação [...], é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político [...].

Yara Frateschi (2008, p. 21) afirma que, para “Aristóteles, a vida na *polis* não é fruto de uma decisão ou escolha, e sim uma tendência natural, a realizar-se necessariamente caso não se interponham obstáculos externos”. E é aqui que Hobbes encontra os argumentos para redefinir a política e a noção de Estado. Para Hobbes, o ser humano não tem as características que a tradição filosófica grega e, especialmente, Aristóteles imputavam-lhe. Aristóteles entende a cidade como um ente natural, surgida junto com a convivência política. Hobbes entende-a diversamente; acha que a sociedade se constitui por necessidade dos homens, mas não naturalmente, e, sim, artificialmente, fruto de uma decisão desses homens. Hobbes, no *De Cive*, já deixa claro seu antagonismo com a tradição, em relação à natureza humana. Diz ele:

A maior parte daqueles que escrevem a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no de *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. **Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é contudo falso – um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente.**

Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente [...]. Portanto, não procuramos a companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebemos alguma honra ou proveito [...]. (HOBBS, 2002a, p. 27-28) [grifo nosso].

A partir dessa visão do individualismo do ser humano, Hobbes enfatiza que o homem não vive em sociedade com o fim de realizar a virtude (*aretê* grega), mas pela sua essência utilitarista e autointeressada, a qual refletiria na convivência humana. Na visão hobbesiana, esse autointeresse é dominado pelas paixões. Não que Hobbes não visualize no homem racionalidade ou comprometimento deste com a virtude – pois, se assim fosse, como afirma Hannah Arendt (1989, p. 169), este homem “não seria capaz de fundar qualquer corpo político” –, mas pela sua noção de natureza humana; a força das paixões impediria o indivíduo de deliberações permanentes em conformidade com a busca dessa virtude prevista por Aristóteles. Para Hobbes, as teorias filosóficas tradicionais derivam muito mais de um exercício do intelecto que da efetiva observação da natureza humana. Conforme Hobbes (2008, p.107-108),

a natureza do homem é tal que, embora [os homens] sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior sagacidade, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios [...]. 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 sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) **esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro [...]. Além disso, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e, sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos** [grifo nosso].

A ideia de Hobbes sobre a igualdade dos homens contraria a ideia aristotélica de sociedade estratificada.¹³ Hobbes afirma que todos os homens “são iguais porque

¹³ Aristóteles, além de prever uma sociedade estratificada, faz clara distinção entre “os cidadãos” e os bárbaros, escravos e mulheres, pois os entende de naturezas diferentes e, portanto, criados pela natureza para finalidades diferentes. A racionalidade seria, para Aristóteles, um diferencial nesta definição. Cita-se Aristóteles (1999, p. 144), na *Política*: “[...] Por isso, aquele que pode antever, pela inteligência, as coisas, é senhor e mestre por natureza; e aquele que com a força do corpo é capaz de executá-las é por natureza escravo. [...] Contudo, a natureza fez distinção entre a mulher e o escravo. [...], a natureza determina a utilidade de cada coisa, e cada instrumento é mais bem-feito quando determinado para atender a uma e não a muitas finalidades. Mas entre os bárbaros nenhuma distinção é feita entre mulheres e escravos; isso porque não existe entre eles aquela parte da comunidade destinada a governar e a comandar; são uma sociedade composta unicamente de escravos, tanto os homens quanto as mulheres. Por isso o poeta diz: ‘É sabido que os helenos

podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aquele que pode fazer coisas maiores (a saber: matar) pode fazer coisas iguais” (HOBBS, 2002a, p. 29). Mesmo definindo a igualdade dos homens pela igual possibilidade de destruir a vida humana, Hobbes não deixa de ser, de certa maneira, “inovador” ao introduzir elementos de igualdade entre os homens numa sociedade completamente estratificada, com clérigos e nobres determinando o porvir das demais pessoas. Essa visão da convivência humana é central na argumentação hobbesiana, na medida em que toda sua construção teórica sobre a justificação, necessidade e finalidade do poder do Estado e do soberano deriva do conceito de insociabilidade natural do ser humano, o qual precisa, então, para solucionar essa situação, da criação do Estado Civil.

Frateschi afirma que Hobbes, para enfrentar a teoria aristotélica, precisa demonstrar que o homem não é um animal social por essência e, para isso, tem por intenção “desmentir a capacidade humana para a vida em sociedade” (FRATESCHI, 2008, p. 27). Desta forma, Hobbes procura demonstrar (dentro da visão do que a autora chama de “princípio do benefício próprio”) que o homem convive em sociedade não por objetivar a virtude ou o bem comum, tendo tal conduta como ínsita em sua própria natureza e a cidade (*polis*) como um meio para a sua realização, como prevê Aristóteles, mas por uma escolha racional do indivíduo, a qual se dá em função de uma visão utilitarista da convivência em sociedade, uma vez que Hobbes não vê a convivência social como algo natural, mas algo criado pela necessidade que o homem tem de atender seus interesses próprios, fruto, exclusivamente, da necessidade individual. Hobbes, segundo Frateschi (2008, p. 34-35), objetiva demonstrar que aquilo que

o homem procura ou deseja *primariamente* é seu próprio benefício, ao passo que a companhia e a amizade dos outros, ele as deseja *secundariamente*, isto é, como *meio* de satisfazer seu desejo primário: por natureza não procuramos amigos, mas honra e vantagens que eles nos podem trazer, ou seja, o nosso próprio benefício.[...] Uma vez negada a naturalidade da associação política, resta provar que o desejo primário do homem é a obtenção de benefícios próprios.

podem dominar os bárbaros!’, significando isso que os bárbaros e escravos são de uma mesma natureza”.

E o filósofo faz isto, segundo a autora, aproveitando do próprio Aristóteles a chamada “teoria da amizade”; contudo, aceitando apenas os critérios de utilidade e prazer, negligenciando a tese da amizade perfeita, por entender ser a última incompatível com a natureza humana.¹⁴ Hobbes busca demonstrar que o homem é autointeressado e age para garantir o bem próprio e não o bem de outro como se seu fosse, como ensina Aristóteles. Cita-se agora famosa passagem do *Leviatã*, onde Hobbes (2008, p.108) dá sua noção de convivência humana:

Os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, por exemplo. De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória [grifo nosso].

A partir das conclusões de que o homem é autointeressado e se reúne para auferir benefícios pessoais, fica evidenciada, dentro da demonstração hobbesiana, a necessidade de se analisar como se desenvolve a convivência humana e de se dimensionar qual a influência desse interesse pessoal na origem da sociedade civil. Portanto, na teoria hobbesiana do Estado, o corpo político será a reunião desses indivíduos autointeressados; todavia, esse corpo político, essa reunião de indivíduos, dependerá de certas e prévias condições para sua existência. O pacto

¹⁴ Cita-se passagem que interessa ao assunto: “Na retórica, Aristóteles define assim a amizade: o amigo é aquele que tenta fazer o bem ao outro no interesse desse outro e não no interesse exclusivo de si próprio. O tema é tratado com mais vagar nos livros VIII e IX da *Ética nicomaquéia*, nos quais Aristóteles apresenta três tipos de amizade, com a ressalva que apenas uma delas consiste na amizade perfeita. Os três correspondem às três razões pelas quais os homens se unem uns aos outros: a utilidade, o prazer e a bondade. No primeiro caso, amizade surge por causa de algum bem que recebem uns dos outros. No segundo, os homens se amam e são amigos por causa do prazer. Esses dois tipos são acidentais e se dissolvem facilmente, já que duram apenas enquanto o homem for útil ou agradável para o outro. Já a amizade perfeita é aquela que existe entre os homens bons e iguais em virtude e que desejam igualmente bem um ao outro enquanto são bons (por serem bons). Nesse caso, um homem ama o outro por esse outro ser o que é, ou seja, por aquilo que ele é em si mesmo (um homem bom), e não, como nos dois primeiros anteriores, por proporcionar benefícios ou prazeres” (FRATESCHI, 2008, p. 36-37). Hobbes opõe-se claramente a essa teoria, pois afirma que “se um homem devesse amar outro por natureza – isto é, enquanto homem –, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem [...]. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebemos alguma honra ou proveito [...]” (HOBBS, 2002a, p. 26). Fica clara a aceitação de Hobbes, de forma implícita, das duas teorias e não a da amizade perfeita. Compreensível essa conclusão, pois Hobbes não vê que os homens amem igualmente e nem possuam a mesma virtude.

social (ou contrato) se delineia, mas não de forma simples. Hobbes deduz lógica e geometricamente a necessidade do Estado Civil, mas, aqui, a demonstração não é como em Aristóteles, que entende ser o homem naturalmente apto à sociedade, ou seja, que a sociedade (ou cidade) é um ente essencial, natural e antecedente ao indivíduo, uma espécie de elemento originário e embrionário da convivência política. Hobbes precisa demonstrar, agora, o porquê da necessidade de um acordo entre os indivíduos (cada um partindo dessa concepção de vida social originada no autointeresse) para a existência do Estado Civil. Além disso, necessita demonstrar que este Estado é um ente artificial, criação do homem, e não um ente natural como em Aristóteles, ou seja, que o Estado surge por necessidade dos homens e, portanto, posterior à vida em comum. Para isso, Hobbes precisa demonstrar como os homens vivem sem o Estado Civil, ou seja, no estado de natureza.

1. 4 O Estado de Natureza

Como decorrência lógica e geométrica dos postulados anteriormente expressos, Hobbes, após expor sua “antropologia”, define como esse homem se relaciona com seu semelhante, já que a sociedade é uma opção e não um evento natural e, igualmente, de que maneira poderia ele viver (ou viveria), a partir de paixões tão exacerbadas e com uma visão de convivência humana tão autointeressada. Antes, todavia, deve-se refletir sobre outra premissa básica de Hobbes, a igualdade dos homens. Ora, se “a natureza fez todos tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito” (HOBBS, 2008, p. 106), faz-se necessário verificar como essa igualdade, que, para Hobbes, é absoluta, pois o filósofo considera que “a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar” (HOBBS, 2008, p. 106), irá condicionar as relações entre os indivíduos.

A noção de individualismo humano permeia os conceitos de Hobbes sobre relações interpessoais. Sua visão da condição humana relaciona-se com a ideia de a natureza ser a responsável pelo homem que existe antes do Estado e da sociedade. Para Hobbes, a sociedade não é um ente natural que surge junto com a convivência política, como em Aristóteles, mas artificial, determinado por criação do

próprio homem. Contudo, os homens se encontravam na natureza (fora da sociedade civil) em determinada situação, denominada por Hobbes de “estado de natureza”, que nada tem de histórico ou antropológico, pois trata-se de um pressuposto do qual a razão parte para iniciar seu cálculo na justificação racional do Estado Civil. A maneira como o homem se “encontraria” no estado de natureza é, para Hobbes, uma situação de grande insegurança. Essa insegurança, que advém da possibilidade de um homem matar outro homem (em função da igualdade dos homens), é definidora do que Hobbes chamará de estado de guerra. O estado de natureza é, então, definido como um estado de conflito, de guerra permanente, estado de “guerra de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 2008, p.109), onde a paz não seria possível, em função das condições de seus indivíduos e de como estes que se encontrariam na natureza. Esta idéia, Hobbes já desenvolve no *The Elements of Law*, quando afirma que

considerando então a ofensividade da natureza dos homens uns contra os outros, deve-se acrescentar um direito de todos os homens a todas as coisas, segundo o qual um homem invade com direito, e outro homem com direito resiste, e os homens vivem assim em perpétua difidência, e estudam como devem se preocupar uns com os outros. O estado dos homens em sua liberdade natural é o estado de guerra (HOBBS, 2002b, p.96).

E é ainda mais clara no *De Cive* e no *Leviatã*. No primeiro, Hobbes define o estado de natureza como aquele em que se adiciona a “propensão natural de ferirem uns aos outros” a uma “vã estima de si mesmo” e “o direito de todos a tudo” (HOBBS, 2002a, p. 33), concluindo que “o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos” (2002a, p. 33). No *Leviatã*, Hobbes retoma esses mesmos conceitos, acrescentando, entretanto, a “esperança de atingirmos nossos fins” (HOBBS, 2008, p. 107), concluindo, de igual forma, como no *De Cive*, que o direito de todos a todas as coisas, derivado da igualdade dos homens, servirá como fomento para a guerra de todos contra todos. Tanto num, quando noutro, Hobbes (2002a, p. 34) conclui que a “guerra perpétua é inadequada e adversa à conservação” do homem e que

[...] numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o futuro é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que

precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta (HOBBS, 2008, p. 109).

A formulação hipotética do estado de natureza é construção extremamente engenhosa, que prepara a realização do pacto e a justificação do Estado Civil. No estado de natureza, não existe moralidade, certo ou errado, justo ou injusto, em razão de todos os homens, por serem iguais, terem direito a todas as coisas. Há ausência de normatividade que defina ou determine como o homem deva agir ou quais condutas deva evitar, possuindo o homem, nesta situação, o chamado direito de natureza, definido por Hobbes como a "liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, a vida" (HOBBS, 2008, p.112). Enfatiza-se que essa "possibilidade" ou "poder" de ter direito a todas as coisas não tem nenhuma conotação negativa no estado de natureza e decorre da própria necessidade de sobrevivência. Onde não há normas a limitar¹⁵ direitos e impor ou desautorizar condutas, não há certo ou errado, justo ou injusto; logo, tudo pode acontecer e a ética é diversa da existente no Estado Civil, sendo o homem autorizado, pois já o é, desde sempre, a fazer tudo o que entenda necessário fazer para garantir sua segurança e autopreservação, mesmo que isto importe em acúmulo desmedido de poder e agressão aos outros homens. Conforme Hobbes (2002a, p. 32-33):

A natureza deu a cada um um (*sic*) direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter. Ora, [...], o direito de natureza permite que sejam feitas ou havidas aquelas coisas que necessariamente conduzem à proteção da vida e dos membros – de tudo isso então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. E é este o significado daquele dito comum, 'a natureza deu tudo a todos', do qual portanto entendemos que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida".

¹⁵ Aqui se usa direito na concepção hobbesiana, pois, para Hobbes, direito é liberdade de ação, sendo que a lei tem função de impedir essa liberdade. Contudo, a noção hobbesiana é inversa à que se tem atualmente, quando, ao se falar em direitos, se refere a direitos e garantias que integram o patrimônio jurídico de seu titular, que podem ser exercidos contra qualquer outra pessoa, inclusive o Estado. Parece que Hobbes percebeu o direito apenas na sua dimensão objetiva e não a existência do chamado direito subjetivo. Mas ele tem as suas razões. Retomar-se-á este tema no segundo Capítulo.

Apesar dessa possibilidade não ser negativa, é aqui que surgem os dois elementos, já referidos, fundamentais na dedução racional: o medo e a necessidade de autopreservação. Isto faz com que Hobbes aduza que das paixões humanas – mesmo que estas também sejam as geradoras da “luta de todos contra todos”¹⁶ – surgirá a que será responsável por induzir os homens à paz, que é o medo. Medo da morte violenta. E neste medo, entendem alguns comentadores, está o centro do pensamento hobbesiano.¹⁷ Como assevera David Johnston (1989, p.34), Hobbes afirma que o “medo da morte é o mais poderoso de todos os motivos [...]”.¹⁸ Com efeito, se existe o risco da morte violenta, junto com o medo que lhe é inerente, a busca pela autopreservação constitui-se em fator preponderante da vida individual e coletiva. Importante, ainda, perceber que Hobbes não aduz apenas o medo (e a conseqüente busca de autopreservação) como a única paixão capaz de conduzir à paz, mas também o desejo de uma vida confortável e a esperança de alcançá-la por meio do trabalho.

Como afirma Ribeiro (1999), comentando a metáfora autobiográfica do próprio Hobbes, que afirma ter nascido gêmeo do medo,¹⁹ este gêmeo pode ser a esperança, pois “nascer gêmeo do medo é dizer-se portador da esperança” (RIBEIRO, 1999, p. 22). Ora, a esperança, no pensamento hobbesiano, se transforma no sucedâneo do medo e real motivador do homem na busca da paz, pois a exclusiva “paralisação” resultante do medo não poderia gerar estímulos positivos nesta busca. O medo hobbesiano, existente no estado de natureza, tem, portanto, dupla função: tirar o homem do estado de natureza e conduzi-lo à paz,

¹⁶ Transcreve-se importante passagem do *Leviatã* sobre o tema: “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é conseqüência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e 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 duas virtudes cardeais. [...] Outra conseqüência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre *meu* e *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar. É pois nesta condição miserável que o homem se encontra, por obra da simples natureza, embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte na sua razão” (HOBBS, 2008, p.111).

¹⁷ “E que medo é este que Strauss encontra no centro do pensamento hobbesiano? É o medo da morte” (POGREBINSCHI, 2003, p.55). “O medo é estratégico nos itinerários do filósofo [...]. Mas não serve o medo de cifra apenas em sua vida [...], é a chave também de sua obra” (RIBEIRO, 2002, p. 20).

¹⁸ No original: “*Hobbe’s claim that fear of death is most powerful of all motives [...]*”.

¹⁹ Referente a afirmação de Hobbes ser “gêmeo do medo”, tal assertiva se refere ao grande medo existente na Inglaterra em 1588: o medo da invasão da temida armada espanhola, fato que ocorreu na mesma época em que a mãe de Hobbes lhe dera à luz (RIBEIRO, 1999).

mas, também, ser o estimulador da esperança, que permitirá vislumbrar a solução dessa guerra de todos contra todos com a criação do Estado Civil.

Afora o medo e a esperança, se o homem, no estado de natureza, pode realizar qualquer coisa de forma justa, sendo ele também proprietário de tudo que existe, “até mesmo aos corpos uns dos outros” (HOBBS, 2008, p. 113), deriva disso que a insegurança individual e coletiva integra a vida das pessoas. Mas, se o direito de todos a tudo acaba por ser inútil, uma vez que “os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum” (HOBBS, 2002a, p. 33), faz-se necessário estabelecer as condições para a busca da paz, visto que a natureza colocou o homem em estado de guerra generalizada. Logo, se o direito a todas as coisas significa, pragmaticamente, não se ter direito à coisa alguma, em face da insegurança e do medo generalizado, será racional que se busque uma opção que resolva tal situação. Essa solução será uma convenção, um acordo entre os indivíduos que possa pôr fim à “guerra de todos contra todos”, preservando os homens da morte violenta e fortalecendo a esperança de que se retire o homem da condição miserável em que está “por obra da simples natureza” (HOBBS, 2008, p. 111).

Importante salientar que não é do medo ou da esperança que se deduz a necessidade de instituição do Estado. Esses elementos induzem o homem hobbesiano na busca de uma solução racional para a insegurança; eles subsidiam a elaboração geométrica e a dedução racional. Hobbes realiza um “cálculo de conseqüências”, isto é, um exercício de lógica. Ele deduz a necessidade da instituição do Estado como resultado desse cálculo de conseqüências, em razão e a partir das premissas expostas, sendo o medo e a esperança elementos integrantes desse cálculo. Como esclarece Luiz Eduardo Soares (1995, p. 230-231):

A atividade humana tem caráter reativo: os homens realizam a guerra generalizada que esperam. Sendo assim, a sociedade é sua expectativa. Realizá-la depende da inversão do padrão de expectativas, representado pela idéia do estado de natureza [...]. O medo e a autoconservação evidentemente continuam a ditar limites – o que, aliás, é decisivo para a própria concepção do pacto, em momentos diversos – porém não mais absorvem todo o espectro da vontade. O que pode determinar alteração assim drástica das expectativas? O simples curso natural do cálculo, acessível a todo indivíduo racional imerso na situação dramática do estado de natureza e, portanto, generalizável como perspectiva consensual, [...]. O

curso do cálculo incorpora, portanto, (a) indesejabilidade da situação natural; (b) conveniência de sua modificação; (c) reconhecimento da insuficiência de (a) e (b) para a efetivação da mudança; (d) consciência de que os enunciados (a), (b) e (c) são compartilhados por todos os parceiros de infortúnio, isto é, por todos os inimigos. O quinto enunciado (e) estabelece a conveniência de uma solução que responda a dupla função: (e-1) ofereça roteiro para implementação do fim consensualmente desejado; (e-2) faça-o sem ferir quaisquer interesses [...].

O cálculo racional conduz a uma contradição na busca pela preservação da vida: a razão infere a morte certa e, portanto, somente a razão poderá, também, encontrar uma solução para essa contradição. E a encontra mudando as premissas, instituindo leis (premissas) racionais, sendo que, agora, as leis de natureza passam a ser ditadas pela razão e, doravante, ditarão os novos princípios para o cálculo que conduzirá, então, a uma nova conclusão: a necessidade do Estado político. Infere-se, dessa maneira, que as leis de natureza, agora leis racionais, utilizem o termo “natureza” por se referirem à “natureza humana” e, portanto, apenas a razão humana poderá ser a condutora dessa solução racional (até porque em relação aos animais isso não se aplica). O cálculo conduz, necessariamente, a duas conclusões inevitáveis: a morte certa e a necessidade do estado político. Daí a necessidade de um acordo, de um pacto. O pacto aparece como a primeira inferência surgida das leis de natureza racional (válidas somente para os homens e para “todo homem”). Contudo, essas leis são premissas para outro raciocínio que leva à inferência derradeira: o Estado como um ente necessário à preservação da vida. Devido a isso, o Estado é uma necessidade racional (para seres dotados de razão) e não uma necessidade natural, como pensava Aristóteles.

Como afirma Raymond Polin (1980, p. 93), o homem pode errar ou cometer absurdos, “mas, o cálculo racional que guia os indivíduos no estado de natureza, que é o estado de guerra, não é errôneo [...]. O homem percebe que a idéia de conservação pode ser entendida na forma de segurança social [...]”. Logo, o homem percebe, pela razão e pelo seu “cálculo de consequências”, que ele tem muito mais a alcançar dentro do estado de paz, que é o estado civil, do que no estado de guerra. Portanto, ele “calcula” e estabelece as condições necessárias para a elaboração do pacto, única solução racional e possível que permitirá à sociedade alcançar a paz frente às condições “impostas” aos homens pelo estado de natureza, pois “a natureza dita a busca da paz” (HOBBS, 2002a, p. 35) pela utilização da

“reta razão” (2002a, p. 36), tudo em conformidade com as leis de natureza. A constituição do pacto, como se verá a seguir, acabará por estabelecer as bases do Estado Civil e as condições de sua preservação e dos indivíduos.

1.5 O Pacto

A primeira lei de natureza enumerada por Hobbes prevê “*que todo homem deve se esforçar para a paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar de todas as ajudas e vantagens da guerra*” (HOBBS, 2008, p. 113). Entende-se por lei de natureza “um preceito ou regra geral, **estabelecido pela razão**, mediante o qual proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a vida ou privá-lo dos meios necessários para preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para preservar” (HOBBS, 2008, p. 112) [grifo nosso]. Da segunda lei de natureza²⁰ deriva a noção de que o homem, em acordo com todos os outros e em igualdade de condições e proporções, resigne seu direito a todas as coisas para atingir a paz, sendo que Hobbes define essa resignação como o “mesmo que *privar-se da liberdade* de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa” (HOBBS, 2008, p. 113).

As leis de natureza, sendo pressupostos da razão – e não parece duvidoso que esta razão seja a razão humana²¹ – que se apresentam sob a forma de “regras prudenciais” (BOBBIO, 1991, p. 38), indicam ao homem que ele deve escolher entre permanecer no estado de natureza – estado de guerra de todos contra todos – ou optar (pois esta é a escolha decorrente da racionalidade) em resignar o seu direito a todas as coisas para “convencionar”, para “pactuar” as condições que o levem à paz e retirem-no desta vida “solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 2008, p. 109). Em razão de, no estado de natureza, não haver um poder coercitivo que imponha o cumprimento das normas, pois as leis de natureza são regras de prudência decorrente da razão humana e sem condições, portanto, de serem impostas coativamente, é necessário o estabelecimento de “um poder comum que

²⁰ Segunda lei de natureza: “*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*” (HOBBS, 2008, p. 112).

²¹ Pogrebinschi (2003) defende que esta razão é a razão divina e não humana. Esta discussão será estabelecida no segundo Capítulo desta dissertação.

mantenha todos em temor respeitoso” (HOBBS, 2008, p. 109), com o escopo de impor coercitivamente as normas de conduta. Necessita-se, desta forma, estabelecer uma autoridade que seja responsável pela coercibilidade, não só das leis de natureza, mas de toda normatividade surgida após o estado de natureza, uma vez que, para Hobbes (2008, p. 112), direito significa ausência de impedimento, “liberdade de fazer ou omitir” e a presença de lei, a limitação, a restrição da liberdade surgida com o direito.

Contudo, o estabelecimento dessa autoridade exige um mecanismo que impeça o retorno ao estado de natureza (exceto em situações muito excepcionais)²² e autorize o poder instituído a fazer o que tem que ser feito para manter a paz. Mesmo ocorrendo a resignação do direito a todas as coisas, Ribeiro (1999, p. 210) afirma que “a vida, *consideration* do pacto, continua a medir a submissão – que cessará se faltar segurança. O cidadão nunca deixa de ser indivíduo. Dessa condição derivam as suas expectativas (de viver, e bem) [...]”. A expressão de Ribeiro, deixa claro que não desaparece no cidadão o traço natural do homem como ser que possui coisas em conformidade com os demais seres naturais. Não se deve olvidar que esse poder instituído decorre das renúncias de todas as pessoas ao direito a todas as coisas, a partir de uma escolha racional imposta pela prudência, uma vez que se quer evitar a morte violenta e adquirir a esperança de viver bem e em paz; logo, o mecanismo utilizado deve garantir a igualdade dessas renúncias e a sua efetividade. Assim, Hobbes (2008, p. 148-149) assevera no *Leviatã*:

Considera-se que uma *república* tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens *concorda e pactua, cada um com cada um dos outros*, que qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*) todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão **autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como fossem os seus próprios atos e decisões**, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens. É desta instituição da república que derivam todos os **direitos e faculdades** daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante consentimento do povo reunido. Em primeiro lugar, na medida em que pactuam, deve entender-se que não se encontram obrigados por um pacto anterior a nada que contradiga o atual.

²² Uma das situações seria quando o soberano não consegue mais manter a paz, motivo primordial pelo qual foi ele instituído, neste caso poderia o súdito renunciar ao pacto; ou também para manter a própria vida, pois este é o único direito irrenunciável por ocasião do pacto (vide BOBBIO, 1991, p. 47). Outras hipóteses enumeradas no *Leviatã*: Pactos que obrigam a acusar-se, ou a não resistir ao castigo, ou que impõem não se defender são nulos (HOBBS, 2008, p. 121).

Conseqüentemente, **aqueles que já instituíram uma república, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem licitamente celebrar entre si um novo pacto de obediência a outrem [...]** [grifo nosso].

Aqui se inaugura, em política, o mecanismo da representação. Entretanto, Hobbes prevê uma “transmissão mútua de direitos” para o estabelecimento da autoridade e nesta transferência consiste o pacto hobbesiano. Percebe-se, então, a necessidade, para que o pacto seja válido, de que as pessoas pactuem conjuntamente, o que implica a renúncia de cada um ao seu direito de natureza e, na mesma proporção, dos demais pactuantes. Logo, o pacto, ou contrato hobbesiano, é uma transferência de direitos, recíproca e incondicional, em favor da autoridade. Mas, qual autoridade? E qual o conteúdo deste pacto? Existe apenas renúncia unilateral ou há condições? O pacto, efetivamente, transfere direitos. Contudo, essa transferência tem por função instituir a autoridade civil; uma autoridade que dará eficácia tanto às leis de natureza, quanto às leis civis, sendo que as últimas passarão a existir apenas após a instituição do Estado Civil. Balthazar Barbosa Filho (1991, p. 72) esclarece o mecanismo pelo qual se dá essa transmissão mútua de direitos:

[...] Visto que a renúncia ao direito é um ato voluntário, ela tem necessariamente por fim (quer dizer, por definição) um bem para aquele que o executa. Em conseqüência, não devo renunciar a meu direito de natureza senão com a condição de que os outros façam o mesmo. Caso contrário, não há nenhuma razão para que eu o faça, ou melhor ainda, seria irracional para mim fazê-lo. Tal é a razão pela qual o contrato é o único instrumento de negação do estado de natureza: é sua essencial reciprocidade. É assim que o contrato, pela própria força da natureza intencional dos conceitos fundamentais de Hobbes, apresenta notáveis similitudes com a estrutura de um silogismo prático complexo. De fato, enquanto operador da negação da condição de guerra, a necessidade prudencial do contrato funda-se em duas razões, a saber: 1º) é racional, para preservação da vida, preferir a paz à guerra; 2º) é racional transferir meu direito a tudo apenas sob a condição de que os outros façam o mesmo.

A engenhosidade que permite a criação (instituição) do Estado Civil é o mecanismo da autorização. Barbosa Filho (1991) explica que essa transferência de direitos é uma autorização e, neste ato, ao mesmo tempo, ocorre a transferência do direito e a criação do sujeito para recebê-lo depois de transferido. Desta forma, o soberano é uma “autoridade-autorizada”, ou seja, a autoridade que passa a existir a partir da autorização de todas as pessoas, que passarão a se expressar, a partir

desse evento, por meio do soberano, legitimando os atos deste como seus próprios. Isto significa, usando uma terminologia aristotélica, que se pode afirmar

[...] que a *matéria* do contrato é o poder (ou direito de natureza) enquanto cada um a ele renuncia; que seu *autor* é cada um enquanto que racional; que sua *forma* é a reciprocidade da transferência do direito a tudo e, para terminar, que seu *fim* é a preservação da vida. Ao mesmo tempo, compreendemos o contrato enquanto ele é instituição da soberania, quer dizer, da autoridade ou poder comum (BARBOSA FILHO, 1991, p. 72).

Ainda a respeito do pacto, no que se refere a seu conteúdo e formação, Bobbio esclarece que, para a constituição desse poder comum, é necessária a concordância de todos “em atribuir a uma só pessoa todos os seus bens (ou seja, direito a todas as coisas) e toda a força suficiente para resistir vitoriosamente a todo aquele que se arrisque a violar o acordo” (BOBBIO, 1991, p. 41). O pacto, depois de instituído, não permite, exceto em situações excepcionais, que ele possa ser descumprido ou desfeito. Uma das poucas hipóteses em que os súditos estariam desobrigados, ou melhor, a obrigação pactuada pelo homem hobbesiano perduraria, nas palavras de Hobbes, “enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele (o soberano) é capaz de os proteger” (HOBBS, 2008, p. 188). Essa percepção decorre do fato de que se os homens, no pacto, declinaram do seu direito de agredir uns aos outros e não havendo um poder soberano que os defenda, não há por que manter-se a obediência, estando os súditos a ela desobrigados, pois, para Hobbes, “a finalidade da obediência é a proteção” (HOBBS, 2008, p. 189). Afinal sem essa proteção, o homem estaria de “volta” ao estado de guerra e, portanto, sem necessidade do pacto e/ou do soberano, por ausência da finalidade para a qual ele se destina.

Com efeito, restou, em relação ao pacto, verificar se ele é um pacto de submissão, de obediência, ou as duas coisas. Jean-Jacques Chevallier (1990) afirma que, na Idade Média, os teólogos identificaram duas espécies de contrato: no primeiro, os homens faziam o *pactum unionis* ou *societatis*, quando constituíam a sociedade, vindo do estado natural; e o *pactum subjectionis*, quando alienavam seus poderes, sob algumas condições, a um soberano. Segundo o autor, entretanto, Hobbes estabelece um pacto diverso desses, condensando os dois conteúdos em um só contrato. Ainda, segundo Chevallier (1990, p.72), num mesmo ato, “os homens naturais se constituem em sociedade política e se submetem [...] a um

soberano. Não fazem contrato com esse senhor, mas *entre si*. É *entre si* que renunciam”, sendo que o soberano é o destinatário da decisão do pacto e não integrante dele. Por outro lado, Thamy Pogrebinschi (2003), discorrendo sobre o tema,²³ afirma que o tipo de pacto hobbesiano não se encaixa nas definições clássicas do *pactum unionis* (ou *societatis*) e no *pactum subjectionis*. Assevera a autora tratar-se de “um pacto de obediência cujo objetivo é dar efetividade às leis de natureza, em outras palavras, garantir a paz e a proteção que elas prescrevem através da sua obediência” (POGREBINSCHI, 2003, p. 198). Concorda-se em parte com a autora, mas se entende restrito o âmbito de objetividade por ela elencado para o pacto, qual seja, apenas dar efetividade às leis de natureza. É pouco. O pacto tem uma função muito maior. Ele diz respeito à própria noção de soberania, a qual é por ele instituída, autorizada e visa dar coercibilidade às leis civis (e também às leis de natureza pela primeira conter a segunda), que virão a existir e terão vigência com a instituição do Estado Civil. Todavia, a posição da autora é compatível com sua visão da teoria hobbesiana, uma vez que ela entende serem, as leis de natureza, leis em sentido estrito e, desde sempre, obrigatórias.

É adequada a afirmação de que o pacto hobbesiano, realmente, não se afeiçoa a nenhuma das modalidades tipicamente apresentadas, já que em nenhum dos dois modelos expostos ele se encaixa perfeitamente. Contudo, de forma diversa, pensa-se que o pacto hobbesiano é um pacto de submissão e obediência, mas que se desenvolve em duas fases: primeiro, em relação às outras pessoas que pactuam há submissão, pois é em relação à vontade alheia, e vice-versa, que o homem hobbesiano se submete primeiro. Posteriormente, tal *covenant* será de submissão e obediência em relação ao soberano, que, representando cada um dos súditos, tê-los-á submetidos à sua autoridade, com a obrigação de esses obedecerem-no. Esse entendimento se desenvolve pela seguinte ideia: quando há um *covenant* como o

²³ Transcreve-se trecho da obra de Pogrebinschi sobre o assunto: “Não há de se falar em contrato, e tampouco em *contrato social*, mas em *pacto de obediência*, através do qual os homens consentem na observância das leis de natureza, e pois que ‘quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito às leis de natureza’, consentem também na instituição da soberania [...]. O pacto de obediência hobbesiano é um ‘pacto de cada homem com todos os homens’, cujo objeto é o cumprimento das leis de natureza. Mas, como ‘não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo, ou seja, um poder comum’, os homens consentem também na instituição da soberania. Esta é, portanto, uma *conseqüência* do pacto de obediência às leis de natureza; uma *condição de validade* deste pacto [...]” (2003, p. 196-197).

hobbesiano, onde todos mutuamente devem acordar para que o pacto se efetive, sempre haverá hipóteses de submissão de uma vontade individual à vontade alheia – e vice-versa. Os súditos ao pactuarem, se submetem mutuamente às vontades alheias, pois terão sempre que fazer concessões de alguns de seus direitos a todas as coisas, em relação aos outros, mesmo que contrários à sua vontade. Se não houver desacordo, é evidente que não haverá tal situação; contudo, como a hipótese desse pacto não admite a exclusão de ninguém, ocorrendo o *covenant*, alguns sempre terão se submetido a algumas condições alheias, e outros a outras, fruto do conflito entre os interesses e desejos individuais, e somente com cada indivíduo se submetendo a esses determinados interesses será possível se chegar à mútua pactuação e, assim, transferir os direitos ao soberano. Só depois de transferidos os direitos e instituído o soberano, os súditos ficarão sob as determinações do Estado – submissão e obediência – com escopo de buscar a paz e a segurança (objeto do contrato).

Depois de instituído o Estado, o contrato só poderá ser desfeito em algumas hipóteses: quando o pacto é inválido, pois a atitude dos súditos não poderia ser exigida pelo soberano; e nas situações em que o soberano não tiver mais condições de dar cabo da tarefa para a qual foi sua autoridade autorizada, qual seja, manter a paz e a segurança. No *De Cive*, Hobbes também deixa claro o aspecto de submissão mútua dos súditos, quando afirma que, "para a segurança de cada homem se requeria não apenas o consentimento deles, mas ainda a submissão de suas vontades naquelas coisas que fossem necessárias para a paz e a defesa" (HOBBS, 2002a, p.103), completando que "a segurança é o fim pelo qual nos submetemos uns aos outros, e por isso, na falta dela, supõe-se que ninguém se tenha submetido a alguma coisa, nem haja renunciado a seu direito a todas as coisas" (HOBBS, 2002a, p.103). Heck (2002, p. 159), discorrendo sobre o *pactum unionis* hobbesiano, diz que "os homens renunciam entre si, pelo pacto de união, em favor de um terceiro, ao direito de resistência. Beneficiário dessa união civil é o soberano [...]. O *pactum unionis* equivale a um *pactum subjectionis* recíproco". Da mesma forma, encontra-se em Bobbio (1991, p. 41-42) a fundamentação da conclusão que aponta para o pacto ser também de submissão recíproca entre os súditos e, depois, de submissão e obediência ao soberano:

A obrigação fundamental que os indivíduos aceitam, com base neste acordo, é aquela característica do *pactum subiectionis*, ou seja, a obrigação de obedecer a tudo aquilo que o detentor do poder comum ordenar. Hobbes chama este acordo de 'pacto de união' [...]. Ao contrário do *pactum societatis*, o pacto de união hobbessiano é um pacto de submissão; mas ao contrário do *pactum subiectionis* – cujos contratantes são, por um lado, o *populus* em seu conjunto, e, por outro, o soberano –, o hobbessiano é, como o *pactum societatis*, um pacto cujos contratantes são os associados individuais entre si, que se comprometem reciprocamente a submeter-se a um terceiro não contratante. Com uma contaminação provavelmente inconsciente dos dois contratos que fundamentam o Estado segundo a doutrina tradicional, Hobbes fez do único pacto de união um contrato de sociedade em relação aos súditos e um de submissão em relação ao conteúdo.

Essa idéia decorre da própria elaboração de Hobbes ao constituir o Estado Civil, o qual é integrado por todos os indivíduos. A figura do Gigante surgindo por trás da colina com o corpo formado de inúmeras pessoas menores representa que o Leviatã que é o próprio povo em *pactum unionis*. Conforme Polin (1980, p.97-98), o contrato, *the covenant*, altera o “mecanismo natural simplesmente causal e o substitui por um mecanismo social artificial onde as forças naturais se recompõem em forças novas convergindo na direção de novos corpos [...], que se superpõe às determinações simplesmente causais da natureza”. Todavia, o pacto de instituição do Estado é um acordo voltado para ações futuras e não passadas. Para Hobbes, o uso da linguagem, por meio dos nomes corretos, “a qual consiste na aquisição de ciência” (HOBBS, 2008, p. 35), define também, no caso do pacto, quão importante é o discurso na formulação deste contrato. Hobbes assevera que os sinais de contrato poder ser expressos ou por inferência, sendo que este último pode ser por palavras ou silêncio e no primeiro “são as palavras proferidas com a compreensão do que significam” (HOBBS, 2008, p. 116).

Logo, a precisão do discurso é, para o filósofo, elemento integrante do acordo, e esta precisão deriva de as palavras estarem no tempo presente ou no passado, pois “as palavras sozinhas, se pertencerem ao tempo futuro e encerrarem uma simples promessa, são sinais insuficientes de uma doação e portanto não são obrigatórias” (HOBBS, 2008, 116). Ao contrário, se as palavras estão no tempo presente ou passado e não ensejam uma simples promessa, elas têm capacidade de efetuar a transferência do direito e efetivar o pacto instantaneamente. Daí a importância do uso correto da linguagem e do discurso, para Hobbes, no pacto, pois é por esses meios que o homem pactua e define, ainda, quem merece e o que é

devido pelo contrato, já que as palavras eternizam os significados fixados. Não se pode olvidar que Hobbes era um nominalista. Logo, efetuado o pacto, institui-se o Estado Civil.

1. 6 O Estado Civil

Estabelecidas as condições de instituição do soberano, surge, com o pacto, o Estado Civil, como sucedâneo inevitável dessa opção racional (resultado do cálculo!). O Estado Civil, portanto, não surge naturalmente, mas é construção artificial do homem, em função da sua racionalidade e do consenso que estabelece para sair do estado de natureza. Hobbes quer a paz e a segurança. Como afirma Heck (2002, p. 147), “o mandatário hobbessiano exerce o poder político voltado para uma única finalidade - a segurança”. Esse é seu primordial e prioritário objetivo. Para enfatizar isto, Hobbes se socorre de várias metáforas. A primeira delas, buscada na Bíblia Sagrada, mais precisamente no Livro de Jó, Capítulo 40, versículos 20 a 28 e Capítulo 41, versículos 1 a 25, utilizada para nomear sua principal obra, na qual expõe sua teoria do estado, é a figura do Leviatã, monstro bíblico contra o qual nenhum poder é suficientemente resistente. Este é o Estado Civil hobbessiano: um Estado contra o qual não há força suficiente que lhe possa resistir.

A capa da edição original do *Leviatã* traz um grande meio-corpo que se debruça sobre uma vila, surgindo atrás de uma colina. Como afirma Chevallier (1990, p. 65), “um gigante coroadado”, que segura na mão direita uma espada, a qual simboliza o poder secular ou temporal, e na mão esquerda uma cruz episcopal, representando o poder religioso ou espiritual. Interessante ver que seu corpo é composto de inúmeras pessoas, todas voltadas para a face do Gigante – para a face do Leviatã. Elas são o próprio Estado e a figura representa o pacto de união e de submissão à autoridade que elas próprias criaram e instituíram. Como afirma Hobbes (2008, p. 147), “feito isso, à multidão assim unida numa só e mesma pessoa chama-se REPÚBLICA [...]. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos abaixo do *Deus Imortal*, a nossa paz e defesa”. A imagem é explicada pelo próprio Hobbes na introdução do *Leviatã*:

A *arte* vai mais longe ainda, imitando a criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele LEVIATÃ a que se chama de REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. [...]. Por último, os *pactos* e *convenções* pelos quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na Criação (HOBBS, 2008, p. 11-12).

Mas por que a metáfora do Leviatã? Ela se dá em função desse Estado necessitar ser forte o suficiente para superar todos os conflitos e conduzir o povo à paz e, também, pela necessidade desse poder temporal se sobrepôr ao poder espiritual, contra o qual Hobbes dirigirá muitas objeções, por entender que este não pode estar além do poder do soberano. É daqui que vem a metáfora hobbesiana, pois sobre tal figura na Bíblia (Livro de Jó - Capítulo 21, versículo 24) se diz que “não há poder sobre a terra que se lhe compare, pois feito para não ter medo de nada” (MATOS, 2007, apêndice). Parece clara a ironia hobbesiana, indicando subliminar e metaforicamente aos clérigos, tão criticados pelo autor, por meio dessa analogia retirada das próprias Escrituras Sagradas, apesar do interesse inconfesso dos clérigos em controlar o poder temporal, que este não pode sobrepôr-se ao poder do soberano, ou seja, ao poder do Estado. Trata-se de fina ironia.

Apesar disso, a metáfora de Hobbes foi muito mal compreendida, pois, conforme Ribeiro (2006, p. 25), prefaciando obra sobre Hobbes, “a palavra Leviatã, ainda conota um poder cruel e despótico ou totalitário [...]”, mas isso se deve a terem sido acolhidas más interpretações a respeito de sua filosofia política. Entretanto, se sabe que “Hobbes escolheu o monstro citado no Livro de Jó, porque ele reina sobre os filhos do orgulho, e nós, humanos, somos antes de mais nada movidos por esta vaidade, pela noção vã que temos de nosso valor” (RIBEIRO, 2001, p. 09) e, também, por este sentimento ser “a terceira causa da guerra generalizada entre os homens, da ‘guerra de todos contra todos’” (2001, p. 09). O Leviatã deve ser forte o suficiente para impor seus ditames aos súditos, com finalidade de assegurar a paz, a harmonia e o desenvolvimento do ser humano. O Estado é um homem artificial, “produzido pela soma dos homens juntos” (MARTINS NETO, 2006, p. 110), ou seja, uma síntese do poder das pessoas que resignaram seu direito de natureza, de forma irrevogável, para que a vida em sociedade seja possível sem medo e com esperança. Hobbes (2008, p. 147) deixa claro o alcance desse poder no *Leviatã*:

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 seu próprio labor e graças ao fruto da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou assembléia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão.

Em consequência, ao soberano são atribuídos poderes ilimitados, pois apenas um poder irresistível, advindo das concessões mútuas, pode fazer frente à tarefa de impor a paz e trazer a segurança. A soberania é absoluta, não se admitindo que o pacto seja desfeito. Polin (1980, p.101) esclarece que “o soberano é então livre no sentido em que cada um o era no estado de natureza”, mas assevera que se deve compreender qual a espécie de liberdade do soberano no Estado Civil. Afirma ainda que o soberano é livre por não apresentar nenhum impedimento exterior; todavia, “o Soberano, que é a alma do corpo político, é, por excelência, dotado de palavra e capaz de cálculos teleológicos, enfim, capaz de razão. É por isso que a soberania não é o poder de fazer não importa o quê” (POLIN, 1980, p. 101). Portanto, a soberania é o poder decorrente dessas concessões mútuas a serem incorporadas a um único homem ou assembléia de homens, porém ele será sempre absoluto, pois absolutas são as transferências dos poderes individuais. Bobbio (1991, p. 46), ao esclarecer a soberania absoluta no Estado Civil, afirma que

uma das convicções hobbesianas mais freqüentemente reafirmadas é a de que o poder soberano é o maior poder que homens podem atribuir a outros homens. A grandeza deste poder reside precisamente no fato de que quem o detém pode exercê-lo sem limites exteriores; neste sentido tal poder é absoluto. No estado de natureza não há súditos e soberanos, ou melhor, cada um é soberano ou súdito conforme a situação em que se encontre de fato [...]. No estado civil, depois do pacto de união, o soberano é soberano porque, sendo agora o único a ter direito sobre tudo, que antes do pacto cabia a cada um, é sempre soberano e jamais súdito.

Cabe ainda entender qual a importância do princípio físico da inércia na impossibilidade de dissolução do pacto e do Estado, sem que um novo pacto, em condições especiais, surja. Uma vez que o Estado é um ser artificial e sujeito às mesmas leis que os demais corpos, nenhum novo pacto poderá prescindir desse Estado na sua formulação. E como o princípio da inércia prevê que tudo o que está

em movimento deverá permanecer em movimento, sendo o movimento inerente a todos os corpos, este corpo político agirá, pois dotado de vontade,²⁴ para permanecer em movimento; logo, surge a impossibilidade de se eliminar o Estado depois de ele estar instituído, pois nenhum ser, consoante as leis de natureza, concordará com sua eliminação. Daí, pode-se inferir, que o Estado, depois de instituído, por ser uma necessidade de seres racionais, jamais terá como ser eliminado e jamais se poderá “retornar” ao estado de natureza, passando a ser o Estado uma realidade em si mesmo.

Desta forma, sendo o Estado um ente indissolúvel e perene, após a sua instituição, atribuir-se-á poder a um soberano (homem ou grupo de homens), o qual deverá exercê-lo de forma absoluta, mas não que isso se trate de algo despótico ou tirânico. Tal empreitada é necessária para a paz e a harmonia da sociedade. A segurança exige que todos se resignem e essa resignação constituirá o poder do soberano, que não apenas dará efetividade às leis de natureza, como instituirá a normatividade necessária ao exercício do poder e a manutenção das finalidades do contrato. Por fim, as leis, a serem instituídas no Estado Civil, devem propiciar a superação do conflito (estado de guerra), buscando a paz e a segurança dos súditos, a efetivação do poder absoluto do soberano, como única maneira de se garantir a paz, o desenvolvimento, comércio e etc., e a necessária submissão do poder espiritual (eclesiástico /ou clerical) ao poder temporal, uma vez que não há (e não pode haver) poder maior que o Leviatã. No Capítulo seguinte, discutir-se-á a instituição da normatividade e seus limites, bem como a importância do direito e das leis para o Estado Civil.

²⁴ Hobbes explicando as características deste ser artificial, o Estado, afirma que “[...] a equidade e as leis são uma razão e uma vontade artificiais [...]”(HOBBS, 2008, p. 12).

2. O ESTADO CIVIL E O DIREITO

Definida a necessidade do Estado Civil e do estabelecimento do poder soberano, como única forma de se conduzir à paz e à segurança e propiciar o desenvolvimento, o trabalho e tudo o mais que se exige para a vida social, passar-se-á a investigar como a normatividade, isto é, como o direito e as leis conduzem a vida dos súditos na sociedade civil, depois da instituição do Estado. O homem, que se “encontrava” em estado de natureza, onde não era compelido a nada, passará, com a instituição do Estado, a uma nova situação, contrária à anterior, onde se vislumbrará a questão do justo e do injusto, do meu e do seu e da coercibilidade das leis em sentido estrito. Em razão da necessidade de ordenação da sociedade, o Estado deve ser um “artifício político, cujo fim é defender a vida e os bens dos indivíduos, deve ser dotado de poder e dos direitos que lhe permitam realizar sua função” (ZARKA, 1997, p. 62).

Desta forma, o Estado Civil estará definitivamente instituído e o homem terá “deixado para trás” o estado de natureza, se, e somente se, instituir-se uma normatividade dotada de coercibilidade que seja imposta a todos. A essa normatividade os súditos a ela já aquiesceram e se submeteram, quando da elaboração do pacto de sujeição e obediência, tendo a lei o escopo de propiciar a obediência e evitar a sedição.²⁵ No modelo hobbesiano, a obediência se dá ao soberano, sendo ele a principal fonte do direito e, para Hobbes, a única. Discutir-se-á, a partir deste momento, qual a função e os limites do direito e das leis na estrutura do Estado e sua relação com o poder soberano, bem como de que forma esta lei impõe e vincula os súditos ao seu cumprimento.

2.1 O *Jus Naturale*

²⁵ Hobbes, no *De Cive* (2002a, p. 181-195), dedica o capítulo XII – “Das Causas Internas que Tendem à Dissolução do Governo” – às situações que gerariam a sedição. Ele enumera várias hipóteses nas quais as atitudes, opiniões e interesses diversos dos súditos e do próprio governo (ver o item 9 que se refere à taxação excessiva!) poderiam levar à sedição e, por isso, devem ser evitadas. A manutenção da ordem (ordenação dos corpos) como pressuposto da paz é uma das preocupações permanentes do filósofo. Interessante verificar como o pensamento mecanicista de Hobbes (2002a, p. 181) está também aqui presente, pois ele faz clara analogia entre o movimento dos corpos físicos e o agir dos súditos dentro da república.

Hodiernamente, conforme Eros Roberto Grau (2006), o direito é entendido sob três aspectos: no primeiro, o objetivo, o direito é considerado como “o sistema de princípios e regras dotadas de sanção que disciplinam as relações humanas em determinada sociedade” (p. 225) no qual é sinônimo de ordenamento jurídico; no segundo aspecto, em sentido subjetivo, “*direito* é a prerrogativa que uma pessoa tem de exigir de outra determinadas prestações e abstenções ou respeito a uma situação de que ela seja beneficiária” (p. 225) e, no terceiro, diz com a própria ciência que é a matéria que estuda o ordenamento jurídico positivo. Nenhum desses três conceitos de direito são admitidos por Hobbes (nem no sentido tradicional de direito natural), não se assemelhando sua definição a nenhuma das anteriormente expostas, uma vez que para ele existe clara distinção entre direito e lei. Tal distinção decorre de sua noção mecanicista de mundo, o que está cristalino em suas obras. Segundo Hobbes, ambos os conceitos são incompatíveis entre si, por definirem coisas diversas. Hobbes (2008, p.112) assim os define:

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

A noção hobbesiana de direito tem seu conteúdo definido por Faria (2007, p. 82) como “jusnaturalismo secular”, pois surgido na modernidade, associado a um juspositivismo necessário, frente à ausência de coercibilidade das leis de natureza, ambos envoltos pela concepção materialista do filósofo sobre o mundo. Hobbes, por não entender o direito como exposto inicialmente, reconhece apenas a lei como o meio de determinação de condutas – positivas ou negativas – e tendo o mesmo sentido em que hoje se define ordenamento jurídico positivo. Todavia, para o filósofo, direito é sinônimo de liberdade, de ausência de impedimentos externos, ou seja, tem direito aquele que é livre para fazer o que entender que deva fazer sem sofrer nenhum tipo de limitação, nenhum tipo de impedimento. Com efeito, o *Jus Naturale* (Direito de Natureza) hobbesiano é mais que um direito que o homem possa titularizar desde sempre, mesmo que independente do Estado, oriundo da ordem divina ou da ordem natural, mas se trata efetivamente da

[...] 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 vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (HOBBS, 2008, p. 112).

Esse conceito de direito de natureza, em Hobbes, é coincidente com seu conceito de liberdade. O filósofo define liberdade como inexistência de “impedimentos externos, [...] que muitas vezes tiram o poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão ditarem” (HOBBS, 2008, p. 112). Essa similitude decorre de Hobbes ver a lei como constritora da liberdade natural dos homens. A grande função do Estado para ele, e conseqüentemente da ordem jurídica (aqui entendida a lei e o direito no sentido hobbesiano), é permitir a liberdade dentro do Estado Civil, isto é, manter o espaço de liberdade dos súditos dentro do Estado Civil, tendo as leis civis que limitar o direito de todos a todas as coisas, com o objetivo de dar liberdade real às pessoas.²⁶ Essa “liberdade pactuada” pode ser nominada de “Liberdade Civil”. Como se percebe, é íntima a relação do conceito de liberdade com o conceito de direito de natureza. Essa semelhança decorre da influência da lei da inércia, pressuposto que Hobbes traz da física para a política. A ideia de liberdade como uma liberdade física tem muito sentido para Hobbes, pois ele vê o Estado Civil como regulador das liberdades alheias e do convívio social. Hobbes entende a ordenação dos corpos individuais (integrantes do corpo político) como a função das leis e das penas, sendo que o bem do Estado deve ser convergente com o bem do cidadão. Bernardes (2002, p. 54-55) discorre sobre esta questão:

A soberania do Estado se impõe para assegurar os direitos de cada indivíduo, de tal modo que a ação de um indivíduo quanto a um objeto de sua propriedade não pode ser obstaculizada pelos demais. O Estado, deste modo, se afigura como um contexto sociopolítico de liberdade porque foi instituído com a finalidade de manter uma liberdade fundamental dos indivíduos: o estado cinético interno em que corpo se encontra. De acordo com esta definição de liberdade, a tarefa fundamental do Estado é garantir condições para a manutenção do livre exercício deste estado cinético

²⁶ Importante repetir aqui o discutido alhures. Hobbes demonstra que, apesar do direito de natureza ser um direito dos homens a todas as coisas, pragmaticamente “os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum” (HOBBS, 2002a, p. 33). Em função da insegurança gerada pela maneira como esses direitos ilimitados podem ser exercidos, impõe-se a criação do Estado Civil, sendo que a liberdade resultante desta liberdade total, agora limitada, será uma “liberdade pactuada” e a parcela de liberdade que cada súdito mutuamente abre mão (resignar o direito, como diz Hobbes) direcionar-se-á ao soberano, a quem será conferido o poder de representar todos os súditos e buscar o bem comum, principalmente a paz e a segurança.

interno por cada um dos súditos. [...] Ao promulgar leis, penas e direitos, o Estado ordena ações e assim resguarda a liberdade de cada indivíduo [...].

A liberdade e o direito, para Hobbes, são conceitos com sentido trazido da física, com uma noção cinética; uma questão de ordenação dos corpos individuais dentro do corpo político. Mas o empreendimento tem, também, outra finalidade. Na obra *Diálogo entre um filósofo e um jurista*²⁷, Hobbes explicita sua preocupação de como os juristas e o sistema da *Common Law* lesam o exercício do poder soberano por prejudicarem a obediência, uma vez que, na Inglaterra do século XVII, “o confronto político entre o rei e o Parlamento traduz-se, no plano jurídico, pelo conflito entre a Jurisdição de Equidade e da *Common Law* [...] entre o direito romano e o direito consuetudinário” (RIBEIRO, 1991, p. 181). Como a *Common Law* ganhava força e se impunha pelo uso da chamada *Law French* – idioma específico usado nas lides forenses, caracterizado por uma mistura de francês, inglês e latim, acessível apenas àqueles (iniciados) que exerciam a profissão jurídica e aprendida unicamente pela experiência (já que não havia faculdades de Direito àquela época) – estava a se formar uma casta em torno dos operadores do direito que, além de impedir o acesso das pessoas às questões jurídicas e ao conhecimento da lei, criava uma espécie de limitação ao poder do soberano, que não podia exercê-lo nos tribunais e nem expedir leis para a *Common Law*, frente à impossibilidade de atuar por desconhecimento desse “idioma jurídico” (RIBEIRO, 2004).

Além disso, existia a jurisdição de equidade que era exercida por prelados do rei e que visava corrigir os excessos do direito costumeiro. Contudo, em função dessa limitação criada pela *Law French*, Hobbes via a necessidade de simplificar a lei para que todos tivessem possibilidade de entendê-la, seguindo a mesma argumentação (pela necessidade de simplificação da legislação positiva) de Francis Bacon, chanceler do reino, que afirmava ser “preciso sistematizar a lei (reduzi-la a código), simplificá-la e fazê-la coerente e acessível a todos” (RIBEIRO, 1991, p.

²⁷ Quanto ao nome traduzido desta obra, há alguma discussão, pois o nome em inglês: “***A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England***”, poderia ser traduzido o termo *student* por estudante, pessoa que não domina completamente a ciência jurídica, pois está em formação. Contudo, não parece que essa tradução seja possível, em razão, inclusive, da dificuldade de se dominar os assuntos jurídicos para um debate, ainda mais em um sistema baseado em precedentes judiciais e no direito consuetudinário como o sistema Inglês. Concordamos com Ribeiro (2004) que diz ser mais adequado entender o termo *student* como estudioso, alguém que domina a ciência e, por isso, estaria habilitado a travar debates sobre esses assuntos com um filósofo, como ocorre na obra referida. Por isso foi usado o termo jurista.

182). Isto significava o abandono da *Law French*. Hoje, pode-se dizer que Hobbes objetivava facilitar o acesso ao conhecimento dos direitos por parte dos cidadãos e, além disso, como entendia ser a única lei válida a editada pelo soberano e por estas não se confundirem com as leis de natureza, vê ele, aqui, um conflito que precisava ser resolvido a favor do poder soberano. Tal necessidade, para Hobbes, é deveras relevante, pois se constitui, na sua visão, em uma das responsabilidades do soberano, na medida em que afirma, em relação aos deveres do mandatário, ser “[...] contra o seu dever deixar o povo a ser ignorante ou desinformado dos fundamentos e razões daqueles seus direitos essenciais [...]” (HOBBES, 2008, p. 284).

Para solucionar o problema, Hobbes incorpora a noção física de liberdade e direito à sua ciência política e, com isto, atinge ele, do ponto de vista racional, dois objetivos: primeiro, confere ao soberano poder absoluto, pois, em razão de o soberano estar fora do pacto e, conseqüentemente, do corpo político (apesar de ser o destinatário do poder deste e recebê-lo de forma integral e total) por não estar entre os corpos individuais que compõem esse corpo político, não estará ele sujeito às limitações externas que poderiam obstaculizar seu livre agir – uma vez que não se encontra entre os corpos individuais a serem ordenados pelas leis. Desta forma, o soberano, além de ser o único legislador e, como diz Hobbes, poder “fazer e revogar as leis” e, “quando lhe aprouver, liberar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam” (HOBBES, 2008, p. 227), terá ele liberdade absoluta de ação, em função dessa ausência total de impedimentos externos, não sofrendo, desse modo, nenhum tipo de limitação.²⁸ Essa definição de liberdade e de direito decorrente da noção trazida da física por Hobbes, dá uma dimensão cinética aos conceitos, os quais não dependem, então, de nenhum conceito ético ou político. Segundo Ribeiro (2004), Hobbes, engenhosamente, com o objetivo claro de diminuir o poder da *Common Law*, consegue, com seu conceito trazido da física, transformar a liberdade e o direito em uma questão mecanicista e não retórica, esvaziando a defesa destes

²⁸ Esse pode ser o motivo pelo qual Hobbes afirma que o soberano não está obrigado a cumprir as leis civis, ou seja, as que surgem em decorrência da criação do Estado Civil, sendo ele apenas responsável perante Deus e as leis de natureza impostas pela razão humana. Essa afirmação deve decorrer da situação de ausência de impedimentos externos em que o soberano se encontra, sendo, portanto, seus direitos compatíveis com a noção hobbesiana de direito.

conceitos pelos juristas (e também pelos clérigos)²⁹, os quais ele entende sejam os adversários do poder soberano. Como diz Ribeiro (2004, p.29), foi hábil Hobbes, porém historicamente malsucedido, pois “[...] a *Common Law* prevaleceu”. Essas definições de direito, liberdade e lei, que serão retomadas e reavaliadas no prosseguimento deste estudo, em especial no estudo da punição e do direito de punir, são fundamentais na estrutura do Estado hobbesiano.

2.2 As Leis de Natureza

Hobbes (2008, p.112) define leis de natureza como “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar”. Muito tem-se discutido sobre o alcance das leis de natureza no sentido da obrigação política, ou seja, se elas teriam ou não coercibilidade e se esta razão, que Hobbes se refere no preceito e que orienta os homens a respeitarem às leis de natureza, seria humana ou divina. Com efeito, as interpretações que entendem o pensamento político de Hobbes e sua ética de forma desvinculada da motivação religiosa, veem que a motivação política de Hobbes para sua teoria política de justificação do poder estaria centrada na racionalidade humana e não na palavra de Deus e declaram ser as leis de natureza postulados a serem cumpridos por indicação da razão humana e não da razão divina. Numa interpretação secular, podem-se entender as leis de natureza, enquanto “estabelecidas pela razão”, como uma lei de uma “segunda natureza” em relação ao mundo natural. Ter-se-iam leis de natureza do mundo natural, dadas pela própria natureza, e leis de natureza estabelecidas por uma segunda natureza, a do mundo racional, ligadas à racionalidade humana. Nesta ótica, ter-se-iam distinções claras entre a lei natural, como dada pela natureza, e a lei natural estabelecida pela razão humana, como uma racionalidade adquirida pela vivência e convivência; logo, contrárias às interpretações teológicas que vêem na razão divina o centro da racionalidade das leis de natureza.

²⁹ No *Behemoth*, Hobbes apresenta os argumentos contra a Igreja Romana (os papistas) e os presbiterianos e as razões pelas quais os entendem como oposição ao poder soberano.

A argumentação que se seguirá engloba aspectos centrais e, por isso mesmo relevantes, para a presente dissertação, os quais terão repercussão na questão da punição. O primeiro argumento diz respeito à coerção ou não das leis de natureza; ou seja, se as leis de natureza são leis no sentido jurídico estrito do termo e, portanto, coercitivas, devendo ser cumpridas obrigatoriamente, ou tratam-se de pressupostos da razão humana que se impõem (aqui sem força coercitiva) por motivações outras (naturais, morais, éticas, religiosas, etc..). Percebe-se como esse entendimento trará reflexos imediatos no conceito de estado de natureza, na instituição (ou justificação) do Estado Civil e, conseqüentemente, na questão da punição e na natureza do direito de punir. O segundo argumento diz respeito à motivação hobbesiana na elaboração do Estado e, inclusive, na definição de sua finalidade, pois, se houver ou não uma deontologia presente já no estado de natureza, a necessidade de se instituir o Estado, bem como suas funções, alteram-se substancialmente. E o terceiro argumento refere-se ao alcance da palavra de Deus na teoria política hobbesiana, ou seja, se as leis de natureza seriam motivadas para dar efetividade à palavra de Deus ou não, e se estas integram as leis civis e de que forma. Dependendo da interpretação adotada, poder-se-á definir um poder laico ou poder espiritual, ou ambos unidos. Também, nesta hipótese, haverá repercussões na punição.

Com efeito, no século XX, surgiram interpretações como as de Taylor, Warrender e Hood (*apud* POGREBINSCHI, 2003) – e, no Brasil, Pogrebinschi, em sua obra *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes* –, que passaram a sustentar que o fundamento da obrigação política em Hobbes é a autoridade divina e que seu pensamento nada teria de secular. Esses autores, com algumas variações, sustentam que as leis de natureza obrigariam desde o estado de natureza e decorreriam da percepção do homem hobbesiano de que a obrigação política adviria da necessidade de se cumprir a lei maior, a lei divina, sendo a lei civil, ou meio de veiculação "formal" destas leis de natureza ou divinas, ou meio de reconhecimento de foro externo das pessoas que, na verdade, já teriam se obrigado de foro interno, uma vez que as leis de natureza deveriam ser cumpridas desde sempre e estariam apenas "no aguardo" de serem "legitimadas oficialmente" pela lei civil. Afirma-se que "a lei de natureza é aquela ordem escrita e de observância obrigatória de todos os homens [...]" (POGREBINSCHI, 2003, p. 160).

Para sustentar sua interpretação, Pogrebinschi retira das obras de Hobbes, por exemplo, vários argumentos para defender a posição teológica, os quais vão desde a quantidade de referências que o filósofo faz sobre religião em suas obras, até passagens que confirmariam tal ideia, como, por exemplo: “*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 palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros. **No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis***” (HOBBS, 2008, p. 137) [grifo negrito nosso]. A autora utiliza essa passagem, dentre outras, para afirmar que o fundamento da obediência política hobbesiana seria a lei divina e não o pacto, em face de que as leis de natureza já teriam sentido coercitivo e seriam leis propriamente ditas, pois emanadas da vontade de Deus e, desta forma, obrigatórias desde sempre, não se configurando as “regras de prudência” sugeridas pela razão humana, como afirma a primeira parte da transcrição acima. Tal controvérsia, ainda, tem criado interpretações diversas sobre qual razão orienta estas “regras de prudência”, se divina ou humana. Pogrebinschi (2003, p. 154-155) defende que essa razão é a razão divina e não humana:

[...] A razão que sugere normas de paz ou leis de natureza que levam os homens ao contrato consiste ainda em objeto de indagação por parte dos comentadores de Hobbes. Que razão é esta? Uma razão ética ou teológica? Razão humana ou divina? É isso que se tentará analisar a seguir no identificar-se essa razão, que também se denomina leis de natureza ou normas de paz, com a idéia de autoridade divina.

Importante salientar que a autora fundamenta o início de seu raciocínio na segunda parte da definição das leis de natureza, ao dizer que “[...] **se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis**”. (HOBBS, 2008, p. 137) [grifo nosso]. No entanto, a autora não faz alusão ao *De Cive*, no qual Hobbes (2002a, p. 38-39) afirma textualmente que

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

também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei de natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes do nosso corpo [...]; acabamos de provar que os ditados da reta razão constituem leis naturais.

Não parece que a razão enumerada nas leis de natureza seja divina, mas a razão humana, que pode ser uma razão teleológica, mas não teológica. Ainda, cabe alusão ao Capítulo IV do *De Cive* que no seu título prevê a inscrição: “Que a Lei de Natureza é Lei Divina”, o que poderia indicar as razões teológicas alegadas pela autora. Contudo, na leitura do referido capítulo, percebe-se que os argumentos de Hobbes querem dar sustentação aos anteriores, os que se referem às leis de natureza como preceitos oriundos da razão humana, visando reforçá-los e não justificá-los do ponto de vista da demonstração. Hobbes diz textualmente: “Portanto, o mesmo que acima mostramos pelo raciocínio, quanto à lei de natureza (que ela é preceito da razão humana), trataremos agora de também confirmar, neste capítulo, pelo recurso à Sagrada Escritura” (HOBBS, 2002a, p. 75). Hobbes enfatiza que o recurso às Escrituras é um recurso de confirmação da exposição racional anteriormente exposta. Além disso, afirma, dentre outras análises, que: “a mesma lei que é *natural e moral* também é **merecidamente chamada divina** [...]” (HOBBS, 2002a, p. 75) [grifo em negrito nosso]. Ora, dessas afirmações infere-se que o que é **merecidamente chamado** é porque merece ser, mas não o é, porque, se fosse, não mereceria ser, na verdade, apenas seria chamada; ou seja, se as leis de natureza fossem divinas, elas seriam diretamente nominadas como divinas e não apenas por merecerem, mas por serem. Conclui-se que Hobbes não teria por que incluir a palavra merecidamente se a lei natural fosse efetivamente divina.

Por outro lado, em relação à obrigatoriedade da lei de natureza (obrigação no sentido de dever jurídico, coercitivo), aqui reside uma das maiores controvérsias entre as interpretações teológicas e as interpretações seculares. Para as interpretações seculares, as leis de natureza são “regras de prudência” a serem cumpridas por motivo de racionalidade humana, tendo o pacto como o fundamento da obrigação política e não se tratando as leis de natureza de leis no sentido propriamente dito e, portanto, esvaziadas de conteúdo coercitivo, gerando o que se poderia chamar, no direito contemporâneo, não no sentido político, mas no jurídico,

de obrigação moral.³⁰ Contudo, para os intérpretes teológicos, as leis de natureza são verdadeiras leis, dotadas de coercibilidade e, desde sempre, obrigatórias. Haveria, nessa hipótese, portanto, uma deontologia no estado de natureza de Hobbes, a qual adviria dos valores introduzidos pela moral cristã e pela obrigatoriedade dessas leis. Pogrebinschi (2006, p. 437), acompanhada por Marcelo Gross Villanova, afirma que

[...] a maioria dos autores que escreve sobre Hobbes é secularista, até porque esta é a interpretação oficial [...]. Uma consequência disso é que durante muito tempo se contentou com uma visão parcial da filosofia política hobbesiana, a qual expurga da obra de Hobbes todos os seus inúmeros e incontestáveis elementos teológicos. Contudo, não se pode escapar do fato que metade do *Leviatã* e um terço do *De Cive* tratam exclusivamente de religião. Os pesquisadores secularistas contemporâneos reivindicam que estas partes não são relevantes para a compreensão de Hobbes e, por conseguinte, as ignoram [...].”

Será mesmo que os estudiosos de Hobbes, a grande maioria deles secularistas, como diz a autora citada, ignoram os dados teológicos do autor, a ponto de os renegarem e nem deles tomarem conhecimento? Ou seriam estes elementos argumentativos a dar sustentação à teoria política hobbesiana? Além disso, será que o critério de quantidade de referências, citado em vários momentos pela autora, teria, por si só, possibilidade de inferir ou forçar uma conclusão no sentido teológico da obrigação política em Hobbes e da obrigatoriedade das leis de natureza? Antes, entretanto, de efetivamente partir para as respostas dessas indagações, é importante destacar o entendimento de alguns dos comentadores de Hobbes sobre o assunto. Zarka (1997) reconhece uma dupla abordagem de Hobbes para as leis de natureza: uma do ponto de vista ético e outra, teológica. Diz que lei, para Hobbes, seja natural, moral ou civil, é aquela emanada por quem tem possibilidade de mando, vislumbrando dois legisladores possíveis: Deus (que tem mando sobre todas as coisas) e o soberano. Contudo, vê alguma dificuldade em conciliar o fundamento divino da lei natural com o fundamento político da lei civil. Para o autor, após razoável exposição, diz que as leis civis se identificam com as leis de natureza, mas que tal aproximação só é possível pelo recurso às Escrituras

³⁰ Definição de obrigação moral para o Direito: “A obrigação moral constitui mero dever de consciência, cumprido apenas por questão de princípios; logo, **sua execução é, sob o prisma jurídico, mera liberalidade**” (DINIZ, 1989, p.58) [grifo nosso]. Além disso, citamos Maria Isabel Limongi (2002, p. 40): “Alguns pensadores posteriores a Hobbes, como Rousseau e Kant, entenderam que o que Hobbes caracteriza como um modo impróprio de obrigação é a forma própria de **obrigação moral** [...]” [grifo nosso].

Sagradas, de onde Hobbes retira o fundamento e a possibilidade dessa aproximação e que ele aproximaria a lei civil da lei divina com escopo de evitar uma interpretação privada das Escrituras.

Heck (2002, p. 134), no entanto, iguala leis naturais, divinas e civis, por entender que Hobbes as equipara por definição (*sic*) e assevera que **“iguais às naturais e divinas**, as leis civis são regras que dizem o que pode ser feito, bem como o que deve e o que não deve ser feito [...]”, assinalando, ainda, que, “como Hobbes equipara entre si, por definição, leis naturais, divinas e civis, o Estado só não seria absolutista se pudesse ser limitado pelo direito divino, como direito revelado, ou pelo direito natural intrínseco aos seres humanos” (p.135). O autor diz, ainda, que esta “alternativa exige que se faça uma exceção nas diferenciações hobbesianas de *lex* e *ius*. A concessão implica em confundir lei com direito e vice-versa”³¹ (p.135). Ainda, enfatiza o autor, nas definições de Hobbes, as chamadas “leis positivas divinas” (p.136), as quais estariam previstas nos mandamentos e declaradas por aqueles a quem Deus autoriza a declará-las.

Ainda, Pogrebinschi (2003, p. 164) afirma que o objetivo de Hobbes é “assegurar a religião cristã”. E, para demonstrar que o Estado pensado por Hobbes quer atingir a finalidade anteriormente citada, em passagem seguinte, a autora elabora um questionamento, acompanhado pela respectiva resposta: “o que melhor então do que criar um Estado a partir de princípios de obediência teológica? A obediência à palavra divina e a segurança da manutenção da cristandade assumem a forma de obediência ao Estado” (p. 164-165). Pogrebinschi (2003) insiste, em vários momentos da argumentação, que o grande objetivo de Hobbes com sua teoria política e a instituição do Estado seria dar efetividade à palavra de Deus, motivadora real de toda a elaboração teórica hobbesiana e, ao final questiona: “o que seria mais eficiente então senão identificar as leis com a vontade de Deus” (p. 164-165)? Sem maior aprofundamento, apesar de necessário para esta matéria, porém inadequado pela exiguidade desta oportunidade, anotar-se-á alguns pontos pelos quais se optou pela interpretação secular de Hobbes na presente dissertação

³¹ Ora, com o devido respeito, não é possível concordar com esta última assertiva, nem como hipótese de exceção, pois absolutamente oposta a toda a construção hobbesiana de direito e lei, principalmente pelas características mecanicistas de seu raciocínio.

e, conseqüentemente, pela não obrigatoriedade das leis de natureza. Se as leis de natureza obrigassem desde sempre, gerando obrigatoriedade no sentido de lei coercitiva, parece que a instituição do Estado seria de certa forma irrelevante, haja vista existir, já no estado de natureza, maneira de se coagir os súditos às condutas. Desta maneira, o estado de natureza não seria o “estado de guerra de todos contra todos”, como vê Hobbes, pois haveria uma normatividade imperativa e coativa, impondo condutas e punindo os comportamentos tidos como desviantes. Bobbio (1991) corrobora essa ideia da não obrigatoriedade das leis de natureza, pois, caso contrário, segundo o autor, não haveria razão para o juspositivismo existente em Hobbes.³²

Veja-se, agora, o argumento de Pogrebinschi (2003, p.164) quanto à fragmentação da soberania, quando afirma que Hobbes quer unificar os poderes espiritual e temporal, com base em uma única fonte: as Escrituras Sagradas. Contudo, apesar de os argumentos apresentados pela autora serem muito bem desenvolvidos, não se pode com eles concordar: primeiro, porque, a partir da leitura do *Behemoth*³³, verifica-se que toda a argumentação de Hobbes é no sentido de apresentar, especialmente, os clérigos católicos e os presbiterianos como os principais responsáveis pelo enfraquecimento do poder soberano; segundo, por existirem dentre as causas da sedição,³⁴ previstas no Capítulo XII do *De Cive* - não esquecer que a sedição é a doença e a guerra civil a morte do Estado para Hobbes (2008, p. 12) – e enumeradas, também, no Capítulo XXIX do *Leviatã*, inúmeras

³² Este assunto será debatido no item seguinte deste capítulo.

³³ Apenas para exemplificar, cita-se uma passagem do *Behemoth* que interessa ao estudo: “**A. De minha parte, antes obedeceria ao senhor que tivesse o direito de fazer leis e infligir castigos, do que àquele que reivindicasse apenas um direito de fazer cânones (isto é, regras) e não possuísse direito algum de coação, ou de punir de qualquer outra maneira, além da excomunhão**” (HOBBS, 2001, p. 39) [grifo nosso].

³⁴ Hobbes enumera as causas de sedição, nos itens do Capítulo XII do *De Cive*: “Das Causas Internas que Tendem à Dissolução do Governo”. São elas: “1. É sediciosa a opinião segundo a qual o julgamento do bem e do mal pertence aos particulares; 2. É sediciosa a opinião segundo a qual os súditos pecam obedecendo a seus príncipes; 3. É sediciosa a opinião segundo a qual o tiranicídio é legal; 4. É sediciosa a opinião segundo a qual estão sujeitos às leis os que possuem o poder supremo; 5. É sediciosa a opinião segundo a qual o poder supremo pode ser dividido; 6. É sediciosa a opinião segundo a qual a fé e a santidade não se adquirem através do estudo e da razão, mas são infundidas e inspiradas sobrenaturalmente; 7. É sediciosa a opinião segundo a qual cada súdito tem propriedade ou domínio absoluto de seus bens; 8. Desconhecer a diferença entre povo e multidão já predispõe à sedição; 9. Uma taxaçoão muito grande, por mais justa e necessária que seja, predispõe à sedição; 10. A ambição nos dispõe para a sedição; 11. E o mesmo faz a esperança de sucesso; 12. A eloqüência, desprovida de sabedoria, é a única faculdade necessária para causar sedições; 13. Como a loucura do vulgo e a eloqüência dos ambiciosos concorrem para a destruição da república.” (HOBBS, 2002a, p. 181-195).

situações que se referem a conflitos entre o poder temporal e o poder espiritual (eclesiástico).

Ainda, o próprio Hobbes, como afirma Strauss (2006), põe em dúvida, em determinadas passagens das Escrituras, a credibilidade das fontes destas. Ademais, concorda-se com Ribeiro (2001, p. 14) quando assevera que "Hobbes precisa, não podendo laicizar de vez o poder – o que seria anacrônico [...], mas sobretudo *ineficaz* – submeter-lhe o espiritual". Toda a construção das ideias de Hobbes converge no sentido de submeter o poder espiritual ao poder soberano e não unificá-los no sentido de instituir uma república cristã como objetivo último do Estado. Eduardo Rinesi, ao analisar o *Behemoth* e um artigo de Ribeiro intitulado, "*Thomas Hobbes o la paz contra el clero*", conclui, também citando Ribeiro, que a guerra de todos contra todos é resultado não de uma desordem social, mas "é consequência da ação de um contrapoder, que se move nas sombras'. E esse contrapoder, responsável, causador e beneficiário dessa situação de guerra, é, para Hobbes, o *clero*." (RINESI, 2000, p. 64). Parece notória a incompatibilidade de Hobbes com o clero e o interesse de submetê-lo ao poder temporal, sendo despropositada, em Hobbes, a ideia de unificação do poderes temporal e espiritual.³⁵ Hobbes queria, também, unificar a interpretação das Escrituras para que estas não fossem fonte de sedição e de conflitos políticos.³⁶

Além disso, o outro argumento anteriormente exposto de que a teoria de Estado hobbesiana teria por escopo dar efetividade à palavra divina, que seria a real fonte da obediência política, parece ser descabido, pois qualquer pessoa atea ou de credo diverso estaria, então, liberada da obrigação política e os problemas, por Hobbes apontados, quanto à existência de um poder teocêntrico que não se

³⁵ Cabe aqui referir as afirmações de Arendt (2008, p. 88), na distinção entre o público e o privado, quando analisa o pensamento de Maquiavel sobre a ingerência indevida do clero na política: "Assim, para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja era uma influência corruptora na política italiana é que participava de assuntos seculares, e não a corrupção individual de bispos e prelados (que seria a influência corruptora). Para ele, a alternativa apresentada pelo problema do domínio religioso da esfera pública era inevitavelmente esta: ou a esfera pública corrompia o clero, conseqüentemente, se corrompia a si mesma, ou o clero permanecia incorrupto e destruía completamente a esfera pública. Uma igreja reformada constituía, portanto, um perigo ainda maior aos olhos de Maquiavel, que viu com grande respeito, mas com apreensão muito maior, o reflorescimento religioso do seu tempo, as 'novas ordens' que 'evitando que a religião fosse destruída pela licenciosidade dos prelados e dos chefes da Igreja', ensinam as pessoas a serem boas e não a 'resistir ao mal' –, em decorrência do que 'os governantes perversos podem fazer todo o mal que quiserem'".

³⁶ A questão será retomada no terceiro capítulo deste trabalho, no item 04.

submete ao poder temporal, continuariam. Concorde-se com Frateschi (2008, p. 143), quando a autora afirma, comentando posição semelhante de Warrender, que “o argumento não parece condizer com a intenção de Hobbes. É certo que os ditames da razão são imutáveis e podem ser universalmente reconhecidos, mas esse reconhecimento não depende de crença em Deus”, pois, se assim fosse, os ateus e os súditos pagãos estariam excluídos, como afirmado acima, o que, sem dúvida, não era a intenção de Hobbes.

A respeito da “identidade entre leis civis e naturais” (POGREBINSCHI, 2003, p.165), a autora retira uma citação do *Leviatã* na qual Hobbes (2008, p. 227) diz que “a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e têm igual alcance”³⁷ e infere a igualdade destas partindo desse argumento, dentre outros. Contudo, está faltando a parte essencial para completar a compreensão do pensamento hobbesiano referido, não incluída pela autora, e que altera todo o sentido da afirmação anterior. Transcreve-se a continuação da assertiva:

[...] 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 se disse, no final do capítulo XV) **não são propriamente leis**, mas qualidades que **predispõem** os homens para a paz e a obediência. **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** [...] (HOBBS, 2008, p. 227-228) [grifo nosso].

Ora, nada pode ser mais claro. As leis de natureza estão dentro das leis civis sim, mas, pelas primeiras serem, como o próprio Hobbes afirma, preceitos de equidade e justiça, ou seja, preceitos morais estabelecidos por meio da razão humana; todavia, não se tratam de leis no sentido coercitivo, pois essa coerção é exclusivamente dependente da lei civil, a qual é emanada, unicamente, pelo poder soberano. Não há, portanto, identidade entre as leis de natureza e as leis civis, mas uma relação de continência. Além disso, se as leis de natureza dispõem o homem à paz e à obediência, isto não assegura, mesmo presente tal predisposição, que o homem hobbesiano, no momento oportuno, estará “disposto” à obediência se não houver “um poder comum que mantenha todos em temor respeitoso” (HOBBS,

³⁷ Na sua obra, Pogrebinschi se vale da tradução do *Leviatã* da coleção “Os Pensadores”, a qual usa a assertiva “**e são de idêntica extensão**” como correspondente da expressão “**e têm igual alcance**”, constante da tradução do *Leviatã* utilizada na presente dissertação.

2008, p. 109). Logo, entende-se não haver coercibilidade e nem obrigatoriedade nas leis de natureza, sendo seu cumprimento mera questão de foro íntimo, constituindo-se esta em obrigação moral.

Maria Isabel Limongi (2002, p. 39) esclarece, todavia, que "no quadro conceitual hobbesiano não é fácil entender em que sentido as leis de natureza obrigam". Segundo a autora, essa dificuldade se dá em função de Hobbes definir como obrigação tudo o que limita nossa liberdade e, de certa maneira, as leis de natureza fazem isso (lembrar da lei da inércia). Entretanto, esta limitação ocorre de forma diversa da verdadeira obrigação contratual, pois esta não impõe apenas uma forma de agir, mas "por meio dessa imposição, ela cancela nosso direito de agir conforme ao que julgamos, em cada situação, o melhor" (p. 39). Pois bem, se essa impossibilidade absoluta de agir em sentido contrário não existe no estado de natureza, uma vez que nesta situação a todos tudo é permitido e as leis de natureza, enquanto imperativos racionais, não possuem condições de impor ou impedir condutas por não existir coerção no estado de natureza, as leis de natureza não podem obrigar em sentido estrito. Limongi – para quem o contrato social hobbesiano gera uma obrigação, que está além do político, mas é da ordem do jurídico – conclui da mesma forma, considerando que este pode ser o motivo para Hobbes afirmar que "as leis de natureza não obrigam em sentido próprio" (LIMONGI, 2002, p.40).

Ao analisar o tema da obrigação política sob a perspectiva teológica, Frateschi (2008, p.14) critica Warrender, advertindo que ele não percebe que "Hobbes reduz o moral ao natural: as leis de natureza são morais porque indicam os meios para o bem primário, que é um fato da natureza e reside no desejo natural de preservação de si [...]". A autora explica que a perspectiva de Warrender a respeito do estado de natureza, onde, segundo ele, "os homens estariam obrigados moralmente a se esforçar pela paz" (*apud* FRATESCHI, 2008, p. 144), coloca um fim moral para as leis de natureza. Conseqüentemente, a razão existente nas leis de natureza conduziria a uma obrigação moral – que, no pensamento de Warrender, é compulsória, pois os homens estariam "obrigados moralmente diante de Deus a obedecer às leis naturais" (FRATESCHI, 2008, p. 144). Ainda, segundo Frateschi, isto ocorre porque Warrender entende a ação da razão humana como "Bramhall gostaria que ela operasse (determinando intrinsecamente os homens por meio de

leis universais)” (p. 145); todavia, segundo a autora, trata-se de empresa impossível, pois a noção de Hobbes de razão é oposta a de Bramhall, pois Hobbes entende a razão como uma faculdade calculativa e não moral. A reforçar a compreensão de Frateschi, encontra-se na obra de Hobbes, *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, afirmação textual de Hobbes que diz que a “lei da natureza humana é a lei da razão” (2004, p. 36), não deixando dúvidas sobre qual seu conceito de lei natureza. A razão, para Hobbes, é utilitarista e baseada na razão humana. Diante do exposto neste item, conclui-se que as leis de natureza não obrigam em sentido próprio, não sendo dotadas de coercibilidade, consistindo em pressupostos decorrentes da razão humana e em função desta, e apenas em função desta, cumpridas. Ainda, continua-se a entender o Estado hobbesiano como um Estado que tem, em relação ao poder teocêntrico e temporal, uma proposta de secularização e desvinculação entre esses poderes, submetendo o primeiro ao mando do segundo.

2.3 Jusnaturalismo e Juspositivismo

O Jusnaturalismo ou doutrina do Direito Natural reconhece um ordenamento de condutas interpessoais, além do sistema de direito positivo, que é anterior ao Estado, e superior a este, prevalecendo sempre que conflitado com a legislação positiva, por ser portadora de “valores morais imutáveis” com validade em si mesmos. Segundo Bobbio (1993, p. 655), “o jusnaturalismo é uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um ‘direito natural’ (*ius naturale*) [...]. Este direito natural tem validade em si, é anterior e superior ao direito positivo”. Logo, a doutrina do direito natural é “antitética à do Positivismo jurídico, segundo a qual só existe um direito, o estabelecido pelo Estado [...]” (BOBBIO, 1993, p. 656). Contudo, jusnaturalismo não é termo unívoco, haja vista que ele foi interpretado ao longo dos tempos por enfoques e justificativas diferenciadas, sendo que cada uma delas, apesar de reconhecer este direito suprapositivo, pode-se dizer uma espécie de direito transcendental, teve, na justificação de seus motivos de existência, a união das percepções mais diversas. O Jusnaturalismo teve suas origens na Grécia antiga, mas ficou célebre na exposição de Cícero, em Roma, em sua obra *República*, que assim definiu direito natural:

A verdadeira lei é a reta razão em congruência com a natureza, universal, imutável, eterna, que com suas ordens impõe ao homem o cumprimento da obrigação e com suas proibições o protege do mal [...]. Essa lei não pode ser abolida, nem modificada em alguma de suas partes e nem derogada por inteiro; nenhuma resolução do Senado e nenhum escrutínio popular podem dispensar de sua observância; essa lei não necessita de quem a explique e tampouco precisa de intérprete [...]. Ela é a mesma em Roma e Atenas, hoje e amanhã. Ela abrange todos os povos e abarca todas as idades como lei eterna e imutável; uno será sempre seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios (*apud* HECK, 2002, p. 35).

Contudo, foi com a doutrina jurídica medieval cristã, em particular com Tomás de Aquino, no século XIII, que entendeu a “lei natural’ como aquela fração da ordem imposta pela mente de Deus, governador do universo, que se acha presente na razão do homem: uma norma, portanto racional” (BOBBIO, 1993, p. 657). A referida interpretação tomista teve implicações históricas consideráveis, pois se constituiu na base do “jusnaturalismo católico”. Conforme Grau (2006, p. 225), “no pensamento escolástico, o Direito Natural fundamentar-se-ia na razão divina”, sendo que grande transformação ocorreu em relação ao que pode se chamar de “jusnaturalismo moderno”, do qual Hobbes é um dos precursores, e que é classificado por Faria (2007, p. 82) como “jusnaturalismo secular”, em razão da introdução, na Modernidade, dos conceitos de estado de natureza e da noção da origem contratual do Estado Civil. Aqui, surge a grande diferença entre a Modernidade e as tradições filosóficas grega e cristã medieval. Na Modernidade, é a razão humana que passa a ser a gestora da noção de direito natural.

Hobbes é incluído, por alguns estudiosos, como jusnaturalista, por ter como ponto de partida de suas investigações a lei natural. Contudo, a noção jusnaturalista moderna hobbesiana se afasta da medieval pela modificação que apresenta o conceito de razão. Enquanto, no Direito Natural escolástico, a razão humana é decorrência da razão divina, para Hobbes essa razão é eminentemente humana e consiste em uma razão calculadora. Para Hobbes, a atividade da razão nada mais é que um cálculo de consequências, a qual consiste, para o filósofo, na reta razão. Bobbio esclarece a questão:

O que diferencia a definição hobbesiana da definição dos outros jusnaturalistas é o significado diferente de *razão*. Para Hobbes, a razão é uma operação de cálculo, com a qual extraímos conseqüências dos nomes escolhidos para expressar e registrar nossos pensamentos. Não tem valor substancial, apenas formal;[...] não é a faculdade com a qual aprendemos a verdade evidente dos primeiros princípios, mas faculdade de raciocínio. [...] A razão de Hobbes não tem significado ontológico, e sim metodológico. [...] A concepção que ele tem de razão não é metafísica, e sim instrumental [...] (1991, p. 104-405).

Nesse ponto, há um grande afastamento entre os jusnaturalistas tradicionais e Hobbes; enquanto, para aqueles, a lei natural, derivada do Direito Natural, prevê questões morais e valorativas, tidas como eternas, imutáveis e que visam um bem moral, Hobbes entende as leis naturais como derivadas da razão humana, a qual é independente da razão divina, não possuindo essas leis conteúdo bom ou mau em si mesmo, posto que o bem ou o mal se refere a um fim determinado. Para Hobbes, esse fim é, primordialmente, a busca da paz e da segurança. Desta forma, Hobbes não pode ser incluído como um jusnaturalista tradicional, aquele que tem origem na tradição filosófica e cristã. Daí por que parece adequado afirmar que, apesar da antítese existente entre jusnaturalismo e juspositivismo, ser Hobbes um jusnaturalista moderno que inicia o movimento rumo ao positivismo jurídico moderno e à primazia do Estado de Direito. Bobbio afirma que “Hobbes pertence realmente ao movimento jusnaturalista e é realmente iniciador do positivismo jurídico” (1991, p. 102).

Todavia, faz-se necessário esclarecer o que seja juspositivismo. Inicialmente, há que se distinguir positivismo filosófico de juspositivismo (apesar de muitos positivistas jurídicos também serem positivistas filosóficos). Enquanto o primeiro consiste em uma forma de pensar e enxergar a ciência como único conhecimento possível, tendo seu método o único válido, devendo este ser puramente descritivo e, portanto, deve descrever as relações dos fatos expressando-os por leis (ABBAGNANO, 2007); o segundo, deriva do termo direito positivo e se contrapõe ao direito natural, sendo entendido “como um sistema de normas e poderes” que entende o “direito como fenômeno social objetivo” (BARZOTTO, 2007, p. 644), não havendo direito fora daquele expresso positivamente nas leis. Para Hobbes, o poder não se manifesta sem a lei, a qual é editada pelo soberano, o único, segundo o filósofo, a ter poder de mando no Estado e, por conseguinte, capacidade para criar o

direito positivo, as leis. Entretanto, o juspositivismo hobbesiano encontra seu fundamento nas leis de natureza, pois, segundo ele, “é impossível a lei civil ordenar o que seja contrário à lei de natureza” (HOBBS, 2002a, p. 223).

A inclusão de Hobbes como juspositivista e, também, como precursor desse movimento, parece ser acertada. Esse entendimento é importante e terá reflexos diretos sobre a punição e a obediência dos súditos. O Estado Civil se justifica, em Hobbes, a partir de sua construção racional originada nas premissas iniciais de convivência humana e necessidade de paz e segurança, como já comentado alhures. Neste ponto, surge a convergência do jusnaturalismo e do juspositivismo hobbesianos, sendo que as noções de Hobbes de estado de natureza, direito natural e leis de natureza fundamentam a base racional para a criação do Estado Moderno, o qual será um Estado com base na lei. Como decorrência deste entendimento, Strauss (apud FRATESCHI, 2008, p. 162-163) chega a afirmar que se o “liberalismo é uma doutrina política que vê como fato político fundamental os direitos (e não os deveres) do homem e identifica a função do Estado com a preservação ou salvaguarda desses direitos, devemos dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes”.³⁸ Todavia, concorda-se com Frateschi (2008); não se sabe se Hobbes

³⁸ Importante referir posição de certa forma antagônica à de Strauss, principalmente em relação à função do Estado hobbesiano e à proteção dos direitos dos súditos. Arendt (2006), em sua obra *Origens do Totalitarismo* vê em Hobbes o projeto filosófico ideal a ser apropriado pela burguesia. Segue alguns trechos da obra: “É importante observar que os modernos adeptos da força estão em completo acordo com a filosofia do único grande pensador que jamais tentou derivar o bem público a partir do interesse privado e que, em benefício deste bem privado, concebeu e esboçou um *Commonwealth* cuja base e objetivo final é o acúmulo do poder. Hobbes é, realmente, o único grande filósofo de que a burguesia pode, com direito e exclusividade, se orgulhar, embora seus princípios não fossem reconhecidos pela classe burguesa durante muito tempo. O *Leviathan* de Hobbes expôs a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva – seja divina, seja natural, seja contrato social – que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que “o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa” (p.168-169). “O poder, segundo Hobbes, é o controle que permite estabelecer os preços e regular a oferta e a procura de modo que sejam vantajosas a quem detém este poder. O indivíduo de início isolado, do ponto de vista da minoria absoluta, compreende que só pode atingir e realizar seus alvos e interesses com a ajuda de certa espécie de maioria. Portanto, se o homem não é realmente motivado por nada além dos seus interesses individuais, o desejo do poder deve ser a sua paixão fundamental. É esse desejo que regula as relações entre o indivíduo e a sociedade e todas as outras ambições, porquanto a riqueza, o conhecimento e a fama são suas conseqüências. Hobbes mostra que, na luta pelo poder, como na capacidade inata de desejá-lo, todos os homens são iguais, pois a igualdade do homem reside no fato de que cada um, por natureza, tem suficiente potencialidade de matar um outro, já que a fraqueza pode ser compensada pela astúcia. A igualdade coloca todos os homens na mesma insegurança; daí a necessidade do Estado. A *raison d'être* do Estado é a necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes. O traço crucial do retrato que Hobbes pinta do homem não está no seu pessimismo realista, porque, se fosse verdade que o homem é um ser como Hobbes o quer, não seria capaz de fundar qualquer corpo político. Na

chegou a tanto, mas que o entendimento de que o embrião do Estado de direito está posto em Hobbes, parece adequado e verossímil.

2.4 Leis Naturais como Base Racional do Estado Civil

Analisadas as concepções de Hobbes sobre direito natural, lei natural e seu jusnaturalismo e juspositivismo, é apropriado, agora, entender como esse conjunto de conceitos conduziu Hobbes, na sua dedução racional, à elaboração de um Estado Civil e de Direito. Segundo Hobbes, as leis de natureza são pressupostos da reta razão humana e pelas quais o homem deve buscar a paz, em razão do previsto na primeira lei de natureza. Contudo, se essa paz não for possível de se atingir, poderá o homem “procurar e usar todas as vantagens da guerra” (HOBBS, 2008, 113). “Usar todas as vantagens da guerra” significa, para o homem no estado de natureza, que ele pode e deve usar seu direito natural – que para Hobbes é liberdade total e induz a busca permanente de cada vez mais poder – para atingir seus objetivos, visando preservar sua vida de todas as maneiras, evitando, assim, a

verdade, Hobbes não consegue, nem realmente procura, incorporar definitivamente esse ser numa comunidade política. [...]. O que os mantém juntos é um interesse comum, como, por exemplo, ‘algum crime capital, pelo qual todos esperam ser punidos com a morte’, tendo neste caso o direito ‘de se unirem, ajudando-se e defendendo-se uns aos outros. [...] Pois apenas defendem as suas vidas” (p.169-170). “Assim, a participação em qualquer forma de comunidade é para Hobbes temporária e limitada, e essencialmente não muda o caráter solitário e privado do indivíduo [...], nem cria laços permanentes entre ele e seus companheiros. O resultado é a inerente e confessada instabilidade da comunidade – *Commonwealth* – de Hobbes, cuja própria concepção prevê a sua ulterior dissolução [...]. Essa instabilidade é surpreendente na teoria de Hobbes, na medida em que o seu objetivo primário é assegurar um máximo de segurança e estabilidade” (p.170). “Esse corpo político foi concebido para o uso da nova sociedade burguesa que emergia no século XVII, e esse quadro do homem é um esboço do novo tipo de Homem que se adequava a ele. **O Commonwealth é baseado na delegação da força, e não do direito.** Adquire o monopólio de matar e dá em troca uma garantia condicional contra o risco de ser morto. A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio de força do Estado (e não é estabelecida pelo homem segundo padrões humanos de “certo” e “errado”). Porque na lei do Estado não existe a questão de “certo” ou “errado”, mas apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa. E, como essa lei flui diretamente do poder que ela torna absoluto, passa a representar a necessidade absoluta aos olhos do indivíduo que vive sob ela” (p.170). “Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto à conexão natural com os seus semelhantes. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. Numa sociedade de indivíduos, todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente protegidos uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce da necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá” (p.170-171). “De acordo com os padrões burgueses, aqueles que são automaticamente destituídos de sorte e não têm sucesso são automaticamente excluídos da competição, que é a essência da vida da sociedade [...]” (p.171) [grifo nosso].

morte prematura e violenta. Ora, se a insegurança é permanente (insegurança permanente representa o risco de morte violenta e prematura, além da impossibilidade de convivência em sociedade), e por mais que o homem busque acumular cada vez mais poder para se sentir cada vez mais seguro (*power after power*), nada garante que não existirá outra pessoa que também queira mais poder e ameace a paz e a segurança com a qual cada um vive.

Por isso, impõe-se, pela razão (que, em Hobbes, é um cálculo de conseqüências, uma análise de probabilidades), que o homem busque uma forma de evitar essa insegurança. Aqui está o primado da razão calculadora. É necessário, para o homem, que ele, por meio deste cálculo de conseqüências e dotado de razão que é, aja racionalmente (pois se necessita de sua vontade para o pacto) e atenda o primado que a razão lhe impõe, qual seja buscar a paz, “na medida em que tenha esperança de a conseguir” (HOBBS, 2008, p. 113). Da imposição da primeira lei de natureza, decorrerá a segunda lei de natureza que “um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para defesa de si mesmo, em resignar seu direito a todas as coisas [...]” (HOBBS, 2008, p. 113). Resignar o direito a todas as coisas é uma conduta conjunta a ser adotada por todos os indivíduos, em comum acordo, abrindo mão, simultaneamente, de parcela deste direito (direito de natureza, ilimitado, legítimo e necessário ao homem no estado de natureza) e transferi-lo ao soberano, o qual instituído, mediante autorização, representará cada um dos súditos em sua própria vontade, buscando o objetivo comum, a segurança e a paz. Todas as demais leis de natureza derivam dessas duas primeiras³⁹ e impõem-se como decorrência lógica e racional destas. Ou seja, cumprir os contratos válidos (terceira lei de natureza); demonstração de gratidão ao receber um benefício (quarta lei de natureza); acomodar-se ou ser complacente com os outros homens (quinta lei de natureza);

³⁹ É normal, entre os comentadores de Hobbes, ser dito que todas as leis de natureza derivam da definição dada por Hobbes ou, o mais comum, que todas as leis de natureza derivam da primeira lei, qual seja a busca da paz. Entende-se, nesta dissertação, de forma um pouco diversa. Pensa-se que todas as leis de natureza derivam das duas primeiras leis, quais sejam, a busca da paz e a resignação conjunta ao direito a todas as coisas. Esse entendimento se ampara na impossibilidade de se atender qualquer outra lei, sem estabelecer esses dois preceitos. Tal hipótese parece tão clara que Hobbes, no *Leviatã*, fala no Capítulo XIV das duas primeiras leis de natureza e no Capítulo XV “De Outras Leis de Natureza”, onde se explica todas as outras, da terceira à décima nona lei, além de uma lei geral de interpretação para as leis de natureza. Até por questão de topologia na exposição hobbesiana, parece claro que esse entendimento é possível e plenamente viável.

perdoar as ofensas sofridas (sexta lei de natureza); na vingança só se olhe para o bem futuro e não se veja o mal passado (sétima lei de natureza), etc. As leis de natureza são preceitos da reta razão, diz Hobbes; contudo, não são leis em sentido estrito, pois não têm poder coercitivo para se fazer cumprir. Desta forma, qual a importância das leis de natureza em relação à instituição do Estado Civil? A importância das leis de natureza decorre de o homem, por ser racional, em função do cálculo de consequências (já que conhecedor dessas leis por elas integrarem sua razão) as utilizará como base racional para a instituição do Estado Civil.

As leis de natureza são “regras racionais de prudência” que se impõem ao homem na busca da paz, em função da necessidade de se instituir um poder que tenha condições de dar segurança, manter a paz e se impor coativamente a todos. São elas, portanto, a base racional para a criação do Estado Civil. Mas, em razão da disputa pela primazia na justificação do poder e do direito entre os jusnaturalistas e juspositivistas, não há outra forma de se entender as leis de natureza como sendo daquela segunda natureza do mundo, citada alhures, da natureza do mundo racional, e que essas leis, em função de serem estabelecidas pela razão humana, seriam a base que a racionalidade humana utilizaria não apenas para instituir e justificar o Estado, mas também seria uma primeira base à elaboração da lei civil e para a ação política do poder soberano orientada na equidade, que são a vontade⁴⁰ deste ser artificial, do Leviatã. O soberano, então, como expressão da razão de cada súdito, terá o papel de elaborar as leis civis cuja base são as leis racionais – comuns a todos por serem seres racionais – as leis que Hobbes chama de “leis da natureza”.

A esta altura, depara-se com outra questão: de que maneira o Estado se imporá obrigatoriamente e de forma legítima aos súditos, impedindo sua desagregação e/ou descumprimento do pacto e, ao mesmo tempo, manterá a parcela de liberdade de cada pessoa, já que o objetivo de Hobbes não é criar um Estado que sufoque as liberdades individuais, mas que propicie o trabalho e o desenvolvimento⁴¹, retirando o homem desta vida “solitária, miserável, sórdida,

⁴⁰ Vide introdução do *Leviatã* (HOBBS, 2008, p. 12).

⁴¹ Citação completa do *Leviatã* sobre a insegurança e sobre o que Hobbes deseja superar com o advento do Estado Civil: “Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria

brutal e curta” (HOBBS, 2008, p. 109)? Como realizar isto, partindo das leis de natureza, que são regras de prudência estabelecidas pela razão humana, mas que não são dotadas de coercibilidade? Para se responder a essas perguntas é essencial, antes, que se revisem alguns aspectos, uma vez que o Estado, para se impor, com escopo de evitar a sedição, que é a sua doença,⁴² precisará que a base racional de sua instituição (as leis de natureza) tenha efetividade. Porém, não há dúvida de que as leis de natureza não impõem condutas de maneira coercitiva. As leis de natureza seriam uma espécie de “conselho”, que Hobbes define no *De Cive* como um mandamento sem poder coercitivo – logo, não que não pode ser lei, porque “lei constitui um dever” (HOBBS, 2002a, p. 216) –, que “depende do livre-arbítrio”⁴³ de quem o cumpre ou o resolve cumprir. Ora, se não há coercibilidade nas leis de natureza, mas a razão verifica sua importância e necessidade, tanto como preceitos racionais para constituição do Estado, quanto como fundamentos racionais da convivência humana, o Estado há que dotar essas normas de coercibilidade, pois necessária para seu cumprimento.

Além disso, como é primordial que o homem resigne seu direito a todas as coisas, com o fim de possibilitar a busca da paz (o que redundará na criação do Estado Civil), não há como vislumbrar outra hipótese, senão a criação de uma normatividade que se imponha coativamente a todos, delimitando o que é dever de cada um e, por exclusão, qual a parcela do direito individual que poderá ser exercida dentro desse Estado Civil. Hobbes institui, desta maneira, o que modernamente se chama de “Liberdade Civil”, sendo não apenas o precursor do Estado Moderno, mas, também, o precursor do Estado de Direito. No entanto, o Estado, em Hobbes, não é despótico ou totalitário, como tem sido seguidamente classificado por alguns. Concordamos com Bernardes (2002, p. 50-52) quando afirma:

invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 2008, 109).

⁴² Introdução do *Leviatã* (HOBBS, 2008, p. 12).

⁴³ A ideia de livre-arbítrio nesta passagem não é a mesma que Hobbes defende durante sua vida, em especial, na famosa polêmica com o Bispo Bramhall, quando ele apresenta conceito completamente diverso do aqui previsto.

O ataque a Hobbes é geralmente dirigido ao exercício da soberania e à ausência de liberdade – expressões que, com desprezo intelectual, caracterizam o pensamento político de Hobbes como o fundador do Estado absoluto em detrimento da liberdade dos indivíduos. [...] Essas caracterizações derivam de uma leitura superficial e errada da obra de Hobbes. Pois, uma leitura mais acurada revela-o como o mentor e fundador da idéia do Estado como um contexto sociopolítico de liberdade mediada pelo respeito à lei e pela manutenção do exercício dos direitos individuais. É o modelo no qual a palavra de ordem do estado de liberdade individual (*a liberdade de um cidadão termina onde começa a do outro*) deve necessariamente vigorar pelo exercício da soberania do Estado. [...] A liberdade dos cidadãos, portanto, consiste na liberdade privada que cada um tem com relação a todas as coisas que não recaírem sob o domínio do bem comum, isto é, do bem público [...].

Polin corrobora o entendimento de Bernardes, quanto à liberdade dos súditos no Estado, quando assevera que a liberdade daqueles “não é incompatível com o poder sem limites do Soberano, pois ela consiste exatamente na liberdade do Soberano [...]. A única liberdade que é negada é aquela que permitiria ser livre sem o Estado ou contra o Estado” (POLIN, 1980, p. 109). Hobbes privilegia a liberdade e não o contrário. Contudo, faz-se necessário, para o homem, que essa liberdade seja delimitada, isto é, que os limites desta liberdade sejam definidos e, como o súdito escolheu racionalmente “deixar” o estado de natureza e instituir o Estado Civil, tenha ele parâmetros para o exercício dessa liberdade pactuada. Os parâmetros dessa delimitação deverão constituir a normatividade (leis positivas e direitos⁴⁴ decorrentes destas leis), que se elaborará quando da instituição desse Estado Civil e de Direito.

2.5 Direito e Lei no Estado Civil

Estabelecido o Estado e, junto a ele, o poder soberano, seu exercício, em Hobbes, se dá a partir da lei, a qual é lei no sentido de lei positiva, de mandamento legal. Pode-se discutir se Hobbes aceita ou não a *common law*, se para ele é ideal este sistema ou não – o que já se sabe que não, pois, para Hobbes, o único legislador deve ser o soberano – mas não parece haver dúvida que o soberano exerce seu poder dentro de um Estado de Direito. Como afirma João dos Passos Martins Neto (2006, p. 124), “em Hobbes, é enorme o prestígio da lei como técnica

⁴⁴ Aqui a palavra direito está sendo utilizada no sentido hodierno, qual seja, conjunto de prerrogativas individuais e coletivas que têm cada indivíduo dentro do Estado Civil e que seriam resultantes da limitação que o direito de natureza hobbesiano sofre ao se instituir o Estado. O sentido não se encaixa na definição hobbesiana de direito, pois, para o filósofo, direito define-se pela ausência de impedimentos físicos externos. Utiliza-se, nesta passagem, este sentido para melhor explicitar a ideia exposta.

regular de controle social. O súdito só tem obrigação na medida das imposições legais, [...] desfruta de liberdade plena [...] sempre que não houver regulação em contrário”. Como afirma M. M. Goldsmith, “para Hobbes o soberano não é apenas supremo, mas é também ilimitado” e “somente o Estado (ou *commonweath*) pode fazer leis e ‘o Legislador em todas as Repúblicas, é somente o soberano” (GOLDSMITH, 1999, p. 277-278). O soberano exerce seu poder por meio de leis, mas ele não está condicionado a nenhuma espécie de controle, devendo, entretanto, pelas leis, fazer-se obedecer. Há sinais claros de que se está diante de um Estado de Direito, mesmo que incipiente, e que Hobbes privilegia a lei e os “direitos” dos súditos resultantes da incidência dessas leis.

Para tanto, Hobbes define lei civil em suas obras políticas. Contudo, analisando suas obras principais (*Elementos da Lei Natural e Política, De Cive* e *Leviatã*) se percebe, claramente, o aumento de referências à questão da lei civil, ou seja, às leis do Estado. Como enfatiza Zarka (1997, p. 177) “a doutrina de Hobbes evolui entre o *De Cive* e o *Leviatã*. A escrita da teoria de promulgação das leis muda de uma obra para a outra”. Possivelmente, esas mudanças ocorreram pela necessidade vislumbrada pelo filósofo, em face de sua experiência acumulada e por ser imperativo regular condutas e/ou indicações de comportamentos por meio desses comandos normativos. Como afirma Bobbio (1991, p. 111), “as obrigações que têm para ele um valor incondicional são as que o cidadão assume diante do poder civil”, significando isso que, para Hobbes, são dotadas de coercibilidade as obrigações criadas por leis civis e, aí sim, de cumprimento obrigatório. Daí a necessidade cada vez maior de ele se dedicar ao estudo das leis e do ordenamento em geral. Bobbio (1991) ainda relembra que a posição de Hobbes é conhecida, pois, para ele, constituído o poder soberano a ele se deve obediência absoluta, apenas pelo fato de ser um comando, de se prever um dever, “independente de qualquer juízo sobre o conteúdo do comando” (BOBBIO, 1991, p. 111). Daí porque as leis, em Hobbes, em razão do seu juspositivismo, ganharem enorme importância.

Hobbes (2008, p. 225) define, no *Leviatã*, inicialmente, o que se pode chamar de conceito político de lei civil, como sendo aquela que “os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros desta ou daquela república em particular, mas por serem membros de uma república”. Pela definição de lei civil se evidencia que a

lei, seja ela emanada por um governo qualquer, é, para Hobbes, da essência da república, isto é, a normatividade civil faz parte da república, enquanto pressuposto de sua existência e atuação no mundo. Além disso, a república é a *res publica* latina, origem do nome, e que significa coisa pública. Ora a *commonwealth* é de todos, formada por todos, logo, todos são seus membros e têm interesse na prosperidade e no cumprimento da “vontade” desse corpo político, que são as leis, uma vez que a “vontade” da *res publica* também é a representação da vontade de todos. O filósofo define ainda lei civil como ordem e não conselho e, portanto, norma impositiva. E, por ser impositiva, estará sujeito à sanção por descumprimento aquele que não agir de conformidade com o mandamento previsto. Contudo, em seguida, Hobbes traz o que se pode entender, contemporaneamente, por conceito formal de lei civil, pois estabelece, seu legislador, sua forma de veiculação, seus destinatários, seus objetivos e sua técnica legislativa. Hobbes (2008, p. 226) assim define lei civil:

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.

A lei civil é necessária na *commonwealth*, pois ela define qual o direito de cada um. Em Hobbes, esse conceito e limite do direito se dá de forma negativa, ou seja, não havendo impeditivo de lei para determinada conduta, a liberdade de ação será total. E Hobbes tem esse interesse ao criar sua teoria política, porque um dos grandes problemas constatados pelo autor é que a insegurança permanente impede o desenvolvimento da sociedade. Provavelmente, por esta característica de Hobbes, privilegiador da lei enquanto técnica de controle social é que Strauss “não cessou de sublinhar que a modernidade nasce quando o direito passa a ser visto como fato fundamental” (*apud* MOURA, 1991, p. 143), tendo ele e Habermas a mesma posição de que Hobbes é “o verdadeiro fundador do liberalismo”⁴⁵ (*apud* MOURA, 1991, p. 142). Hobbes continua a compreender lei e direito como conceitos diferentes, também no Estado Civil, dando, contudo, na definição do que, hodiernamente, pode-se entender por direitos civis e liberdade civil. Diz o filósofo:

Penso que as expressões *lex civilis* e *jus civile*, quer dizer, *lei* e *direito civil*, são usadas promiscuamente para designar a mesma coisa, mesmo entre

⁴⁵ Ver a afirmação de Leo Strauss, página 52.

os mais doutos autores, e não deveria ser assim. Porque direito é liberdade, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite, e a lei civil é uma obrigação que nos priva da liberdade que a lei de natureza nos deu.⁴⁶ [...] Nessa medida, *lex* e *jus* são diferentes como *obrigação* e *liberdade* (HOBBS, 2008, p. 246).

Os referidos entendimentos derivam da noção de lei expressa por Hobbes e da adoção, pelo filósofo inglês, de posições jurídicas que introduzem, ou inauguram, o juspositivismo, o qual tomará forma definitiva por volta do século XVIII e início do século XIX. Para Hobbes, o Estado “é a fonte de direitos e ele não reconhece direitos preexistentes, mas os cria ao promulgá-los. Se tudo é convenção, não há direito efetivo fora daqueles enunciados pelo Estado” (MOURA, 1991, p. 144). Em Hobbes, no estado de natureza, nem os direitos ao próprio corpo e à propriedade perfazem exceções, diferentemente de Locke, que vê o homem como um proprietário natural, portador de um direito natural de propriedade que independe da instituição do Estado.⁴⁷ Hobbes desenvolve no *Leviatã* longa exposição sobre as leis, suas formas de promulgação, elaboração e demais questões que envolvem os atos normativos, demonstrando clara atenção com a lei, devido à importância que ela representa na sua teoria do Estado.

Zarka, ao analisar a lei civil em Hobbes, afirma que ela “[...] permite assegurar a clareza e a universalidade das regras que os súditos devem conhecer para se adaptarem a elas” (1997, p. 185). As leis civis são, para o filósofo, os “conselheiros do Leviatã” (HOBBS, 2008, p. 12). Elas indicam o que os seus integrantes, os súditos, devem fazer ou não fazer. Como afirma Franz Neumann (1969, p. 43), “a lei do Estado é a ordem do soberano”. É ele o único legislador no Leviatã, sendo que o pacto que o institui tem natureza contratual, mas esta se refere ao conceito jurídico

⁴⁶ Nesta afirmação de Hobbes está mais uma prova da não obrigatoriedade das leis de natureza. Ora, se as leis de natureza nos dão a liberdade que a lei civil tem por objetivo retirar, criando o que Hobbes nomina de obrigação – situação oposta à liberdade e ao direito – e considerando a coincidência dos seus conceitos de direito e liberdade como a ausência de impedimentos externos, os quais apenas a lei civil pode criar e, por conseguinte, gerando a obrigação, parece óbvio que as leis de natureza não obrigam, pois se obrigassem gerariam os ditos impedimentos e, também, suas obrigações correlatas no sentido entendido por Hobbes, mas tal definição está, textualmente, descrita nesta passagem do *Leviatã*, porém de forma absolutamente inversa.

⁴⁷ Aqui pode estar o real motivo de Locke ter sido tão festejado e Hobbes considerado tão maldito e renegado de certa forma à época – período de ascensão da burguesia – fenômeno, contudo, que se vislumbra até hoje. Além disso, o seu confronto com clérigos e juristas não permitiu um entendimento correto de suas teorias, formando-se opiniões deturpadas a respeito de sua filosofia política, a ponto de seus livros chegarem a ser queimados. Foram muitos “formadores de opinião” e “detentores do poder” a terem seus interesses contrariados pelas teorias hobbesianas.

de contrato, ou seja, cria obrigação contratual para as partes envolvidas, obrigando ambas ao cumprimento de suas prestações. Daí porque Limongi (2002, p. 44) assevera que, segundo Hobbes, “só no interior do Estado as leis de natureza são obrigatórias, na forma de uma obrigação civil e não simplesmente natural”. Prossegue a autora, explicando que as relações no estado de natureza são relações de puro poder; contudo, ao instituir-se o Estado Civil, “as relações entre os homens deixam de se regular em virtude do poder de que cada um dispõe, deixam de ser relações de puro poder, de confronto e composição de poderes, para se tornarem [...] relações de direito e obrigações, ou seja, relações jurídicas” (p. 47).

Ainda, Limongi (2002) estabelece que o grande ponto diferencial entre a definição que Hobbes dá ao direito natural e ao direito surgido no Estado Civil está nas limitações que a lei civil impõe ao Direito Natural (aqui no sentido de direito que Hobbes define). Com a criação da lei civil, o direito natural passa a ser entendido como “direito civil”, isto é, o direito remanescente do direito de natureza de cada pessoa a todas as coisas e que, após a resignação individual, “sobra” como esfera de liberdade e de exercício dentro do Estado Civil. Este direito não é mera concessão. Ele é fruto do pacto e, por isso, a lei é tão importante, para que esse direito natural seja limitado e tais limites devem ser estabelecidos em lei positiva, pois apenas assim se poderá, após dar ciência a cada súdito, exigir-se o cumprimento da norma e, conseqüentemente, punir aqueles que se insurgem contra a lei. As leis civis não têm caráter usurpador dos direitos naturais; elas são fruto do acordo entre todos com o fim de assegurar a paz e a segurança. Contudo, surgirão problemas a serem enfrentados no que tange ao direito de punir, sua origem e legitimidade. O direito de punir vem do estado de natureza, sendo de lá um resquício, ou passa pelo processo de “civilização”, transformando-se também em um “direito civil”, decorrente das leis civis? Além disso, qual é o limite (se é que existe) para este direito de punir e qual a função da punição na coerção normativa e no cumprimento das determinações do poder soberano? Aqui está introduzida a problemática da punição e do direito de punir no Estado.

3. O PROBLEMA DO DIREITO DE PUNIR E DA PUNIÇÃO NO ESTADO CIVIL

Obediência. Não há controvérsia de que este é o comportamento mais esperado e exigido do homem no Estado previsto por Hobbes. O Estado Civil é criado e o soberano instituído para alcançar a paz e a segurança, mas este deve ser obedecido e suas determinações cumpridas rigorosamente. Agora, o que define ou impõe a obediência política? Ou, como pergunta Pogrebinschi (2003, p. 149), “quem tem o direito de mandar e por que se deve obedecer?” Apesar da relevância do questionamento formulado pela autora, entende-se interessante e oportuno alterar sua pergunta: ao invés de por que se deve obedecer, pergunta-se por que se obedece? Por que os súditos obedecem? Qual o motivo ou a razão, não da fundamentação da obediência política, mas da perpetuação da obediência? Obedecem apenas por terem pactuado, ou seja, em razão do contrato, ou a obediência se dá, como entendem os defensores da posição teológica, por fé, visando cumprir a palavra de Deus?

A partir deste ponto, o objetivo deste Capítulo, além de apresentar os diversos conceitos relacionados com o direito de punir, estudando-os com o foco direcionado pelo problema da punição, será demonstrar que o fator que realmente induz e perpetua a obediência política do homem é a existência e a possibilidade efetiva da punição. Pretende-se demonstrar que a punição mantém a obediência e não se caracteriza apenas em mera sanção à desobediência. A punição é o fator concreto da ação política, sucedânea do contrato (e do direito de punir), que tem por fim dar efetividade, obrigatoriedade e coercibilidade às leis civis que se instituem com o Estado Civil. Buscar-se-á, também, provar como a punição surgida com a normatividade imposta pelo poder soberano (o único em condições de editar leis no Estado pensado por Hobbes) não se trata de uma medida arbitrária ou tirânica, até porque esta se impõe nos limites da lei civil (daí a importância do juspositivismo hobbesiano). Conforme filósofo de Mamelbury: “para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça [...], e **torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano e punições estabelecidas para quem as infringir [...]**” (HOBBS, 2008, p. 228) [grifo nosso]. Ou seja, a punição é a

mantenedora da obediência política; sua função é de controle político e imposição da vontade do soberano (que representa a vontade de todos em razão do pacto). O pacto, sem a punição, nada representa, apenas uma escolha de prudência escorada nas leis de natureza, sem coercibilidade alguma, pois desprovido da sanção correlata. Conforme afirma Hobbes (2008, p. 143), **“os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força de dar segurança a ninguém”** [grifo nosso]. Este é o mecanismo político do controle e da determinação da obediência política. Este é o escopo deste capítulo, demonstrar que a punição não cumpre mera função instrumental no Estado, mas se apresenta como elemento primordial do controle político e social, função que, de certa forma, é exercida até hoje nas sociedades contemporâneas.⁴⁸ Não serão objetos deste estudo, nem as espécies de punições, nem os tipos de crimes analisados por Hobbes, por não interessarem, por ora, à investigação da essência política do direito de punir e da punição.

3.1 Dever, Obediência e Liberdade

Cumprir o dever e obedecer são os pressupostos para a liberdade no Estado Civil de Hobbes. O homem deve obedecer ao soberano, pois sua obediência representa a execução de sua própria vontade⁴⁹ e é condição de uma vida segura e pacífica. Hobbes (2008, p. 189) é enfático: “a finalidade da obediência é a proteção“. A partir dessa finalidade, a liberdade será definida e estabelecer-se-á nos limites da obediência. Esse ponto, que parece fortalecer a posição daqueles que veem em Hobbes a criação de um Estado despótico ou tirânico, deve ser bem compreendido para não gerar entendimentos completamente equivocados. Hobbes nunca quis e sua teoria em nada se assemelha a um Estado despótico ou totalitário.⁵⁰ Ele apenas contrapõe a obediência à sedição e à guerra civil, por entender ser esta a única forma de trazer paz e a segurança aos súditos, propiciando, aí, tudo o mais que a

⁴⁸ Os limites a serem impostos pelas leis para a definição e imposição da “justa” punição é a grande busca existente na filosofia e no direito. Contudo, tal discussão se deve exclusivamente ao iluminismo filosófico, que lançou as raízes e o olhar crítico e racionalista sobre a crueldade e injustiça das penas. Apesar de superado o momento inicial do Iluminismo, o debate iniciado neste movimento do pensamento se prolonga até nossos dias.

⁴⁹ Importante o conceito de “autoridade-autorizada”, apresentado no capítulo primeiro deste trabalho.

⁵⁰ Cita-se Bobbio (1991, p. 59-60), referente ao tema acima: “Politicamente, Hobbes foi um conservador. Não foi de modo algum um antecipador do Estado totalitário, como alguns quiseram figurá-lo quando o totalitarismo apareceu na Europa (como, por exemplo, Vialatoux, já na época refutado por René Capitant). Com exceção do nome, ‘Leviatã’, o Estado de Hobbes não tinha – como Carl Schmitt observou – nada de monstruoso [...]. Hobbes foi um conservador, não um totalitário [...]”.

vida social pode definir num contexto de tranquilidade e de desenvolvimento pessoal e grupal. Por isso, Hobbes revela aversão pela desordem. Para ele, a desordem, principal geradora da sedição e de outras causas contrárias à obediência política, advém, principalmente, do uso da palavra desmedida e da superstição explorada pelos religiosos. Conforme assevera, se há pessoas que acreditam existirem “três almas no homem” (HOBBS, 2008, p. 277), também há aquelas que acreditam poder existir mais de um soberano em uma República e “levantam a *supremacia* contra a *soberania*, os *cânones* contra as *leis*, e a *autoridade espiritual* contra a *autoridade civil*, agindo sobre o espírito dos homens com palavras e distinções que em si mesmas nada significam” (p. 277-278). Essas condutas, para Hobbes, transmitiriam a obscuridade e a superstição dos seus agentes; entretanto, o uso desmedido da palavra deriva da dimensão dada à liberdade dos súditos. Hobbes diz textualmente que, nas repúblicas onde não se discutem as questões do poder soberano, estas não sofreram com a guerra civil e as causas internas de dissolução da república. Desenvolve esta ideia no *Leviatã*, quando afirma que “naquelas nações que tiveram vida longa e só foram destruídas pela guerra exterior, os súditos jamais discutiram o poder soberano” (p. 178).

Portanto, a obediência, para Hobbes, é a essência do poder soberano e, principalmente, da “saúde” política do Estado (já que a sedição é a sua doença) e a preliminar da sua morte, a guerra civil. E a sedição se dá, principalmente, pela palavra falada sem mensuração, sem responsabilidade com os efeitos que dela possam derivar e que induzem ou instigam à desobediência. Por isso, Hobbes volta seus argumentos contra tais causas, pois elas enfraquecem a república. Um dos principais alvos dessa argumentação hobbesiana é o clero, o qual, segundo ele, manipula o povo por meio do medo supersticioso, o medo da danação eterna. Ribeiro (1978, p. 67) afirma que, “para arruinar o poder do Estado, os padres usam da sua matéria-prima – o medo. Sua maior arma é o fabrico e a multiplicação de temores. O pânico da morte eterna [...]”. Hobbes afirma, no *Behemoth*, pensar que, “nem a pregação dos frades ou monges, nem a pregação dos padres em suas paróquias, se destine a ensinar em quem acreditar, mas em quem [acreditar!].⁵¹ Pois o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do

⁵¹ Ensinar ou induzir “**em quem acreditar**” é o mesmo que ensinar ou induzir a “**quem obedecer**”. O segundo verbo acreditar, na frase, foi incluído para enfatizar o sentido principal que se quer explorar.

povo” (HOBBS, 2001, p. 48). É perceptível que quem almeja o poder político agirá sempre para fazer os outros acreditarem nas suas opiniões e nas de seu grupo e, por conseguinte, desacreditar aqueles de quem se deseja usurpar o poder. Essa é uma das principais preocupações de Hobbes. Por isso, para o filósofo, a palavra desmedida é tão perniciosa, principalmente partindo de dois grupos identificados por Hobbes, o clero (como já dito) e os juristas. Ribeiro (2004, p.22-23) enfatiza:

Não devemos nos enganar: o clero e os advogados são os grandes inimigos de Hobbes. Se ele detesta a rebelião, procura entender suas causas. Elas não estão, segundo ele, nos próprios rebeldes, mas naqueles que os ensinaram, primeiro, a desobedecer ao soberano legítimo, segundo, a obedecer a eles próprios, sacerdotes e juizes. É no discurso que está a raiz da revolta. Hobbes pode muito bem dizer [...] que ‘os pactos, sem a espada, são meras palavras’ [...] Mas há palavras poderosas. Na verdade, o que determina o uso da espada são as palavras. Não quaisquer palavras, mas aqueles discursos que, manejando bem a retórica, subvertem. Nisso o clero é mestre, porque trata de assuntos inefáveis, relativos ao Céu e à salvação da alma, para os quais não há nenhuma comprovação – ou refutação – possível. Mas os advogados também são muito bons nisso, à medida que dividem e, portanto, enfraquecem o poder soberano.

Bobbio (1991, p. 67), ao analisar nesse ponto o pensamento de Hobbes, reforça tal entendimento ao dizer que, para o filósofo, “a causa principal que obstaculiza a formação da unidade estatal é [...] a pretensão da autoridade religiosa [...] de ser a titular legítima de um poder superior ao do Estado” e conclui o raciocínio com uma afirmação do próprio Hobbes, o qual vê, dentre as causas mais frequentes da sedição e da guerra civil, a dificuldade de se obedecer, ao mesmo tempo, a Deus e a um homem, quando as determinações de um e de outro são contraditórias. Isto é, o descontrole do poder espiritual e a ascendência deste sobre os súditos em questões de Estado e de obediência política devem ser combatidas; e combatidas com a submissão do poder espiritual ao poder soberano, ao poder temporal. Para resolver o problema, Hobbes vislumbra apenas uma opção: o próprio homem deve interpretar as Escrituras Sagradas. Declara o filósofo, no *Behemoth*, que a “controvérsia entre igrejas papistas e protestantes não deixou alternativa senão fazer todo homem, na medida de suas capacidades, examinar por intermédio das Escrituras qual dos dois lados estava certo” (HOBBS, 2001, p. 54), devendo estas, então, ser traduzidas para as, por ele chamadas, “línguas vulgares”. Hobbes quer emancipar o cidadão da superstição e do medo imposto com propósito claro de criar o caos, instalando o medo, para dele se tirar proveitos políticos. Essa era a proposta

do clero à época e apenas a ele seria interessante e viável tal condição de insegurança, pois, como assegura Ribeiro (2001, p. 13), “o segredo do sucesso eclesiástico está aí, nessa soma de subversão e poder”.

Logo, submeter o poder espiritual ao temporal é mais do que necessário, representa a manutenção da obediência e a exclusão de uma das mais fortes causas da sedição. Os escritos religiosos de Hobbes,⁵² portanto, visam esclarecer e impedir o monopólio da salvação da alma por esse clero subversivo e ambicioso. Quantos aos juristas, isto é, quando a desobediência é decorrente da interpretação da lei, esta se resolve atribuindo-se ao soberano o poder único de dizer o direito, de editar as leis e de dar a sua interpretação. Hobbes afirma, em relação à interpretação das leis escritas, que “nenhuma [...] pode ser bem compreendida sem uma perfeita compreensão das causas finais para as quais a lei foi feita e o conhecimento dessas causas finais está com o legislador” (HOBBS, 2008, p. 235). Ora, se a interpretação da lei é prerrogativa do legislador e a lei emana do soberano – que é o único legislador –, a questão dos juristas como exclusivos detentores da interpretação legal estaria resolvida. Também, por isso, o poder soberano deve ser uno e absoluto, para que sejam uníssonas todas as questões atinentes ao poder soberano, não dando azo à divisão do poder e, assim, margem à sua dissolução – a qual se operaria por meio da sua divisão – “pois em que consiste dividir o poder de uma república senão em dissolvê-lo?” (p. 276). Deste modo, a obediência, o cumprimento integral pelos súditos dos deveres contidos nas leis exaradas pelo soberano, mais que uma forma de agir politicamente no Estado, constitui-se na essência da própria existência do Estado.

Contudo, o que assegura que o homem hobbesiano, o qual aquiesceu com a obediência em razão do pacto – excetuando as causas de desobrigação política, já analisadas –, continuará obedecendo? Vê-se aqui, mais uma vez, a relevância da punição dentro do contexto político criado por Hobbes. A decisão do homem em obedecer advém, também, de suas características pessoais, dentre elas, a racionalidade e, em especial, a prudência, que é a virtude de fazer juízos adequados em razão da experiência, da memória de coisas semelhantes e das consequências

⁵² Questão abordada, também, nas considerações iniciais, item 1.1, do Capítulo primeiro desta dissertação.

que algo tenha gerado até determinado momento. Sendo a noção de prudência, de certa forma, uma noção referencial, ou seja, dependente do “conhecimento” acumulado, mas com necessária referência a uma situação específica, onde se poderá avaliar se o futuro agir será com ou sem prudência, a escolha que pode ser prudente ou interessante hoje, amanhã poderá deixar de ser. A pergunta que pode ser feita é a seguinte: em um contexto onde não há sanção, seria indubitável que o homem decidiria sempre pela prudência? Ou melhor, poderia a prudência ser, sempre, elemento integrante de qualquer decisão do homem, em qualquer situação, inclusive, no estado de natureza? Em relação a algumas delas até se sabe que sim, como, por exemplo, a que decidiu pelo pacto e instituiu o Estado Civil (devido à necessidade de paz e segurança prementes). Mas, se vivendo em um contexto de paz e segurança já estabelecido, será que a decisão do homem será sempre prudente, se não houver “um poder comum que mantenha todos em temor respeitoso” (HOBBS, 2008, p. 109)?

Ainda, antes de discorrer sobre o perguntado anteriormente, necessário se referir a um detalhe de suma importância. A expressão “temor respeitoso”. Tal expressão deriva da tradução do original *awe*, que significa exatamente a expressão já referida, mas, também, pode representar medo, temor, pânico, dependendo do caso. Pergunta-se: por que Hobbes teria usado “temor respeitoso” e não apenas respeito? Por que incluir, de certa forma, o conceito de medo, se os grandes medos eram o da insegurança, o da guerra civil e o da perdição da alma, sendo que os dois primeiros, que dependentes do Estado, terminariam, uma vez que este surge exatamente para trazer a paz e a segurança? Está aqui, subliminarmente, a menção à punição e ao direito de punir do soberano. O “temor respeitoso” é o medo da punição a ser infligida pelo Estado. O medo genérico do estado de natureza substitui-se pelo medo legitimado, o medo da punição. No *Leviatã*, Hobbes não pode ser mais explícito, quando diz que os homens aceitam restrições pessoais com escopo de autopreservação e para atingirem uma vida satisfeita, mas isto não se efetiva “quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza [...]” (HOBBS, 2008, p. 143) [grifo nosso].

Volta-se à prudência. Frente ao medo da punição, a única decisão adequada do homem, decorrente de sua prudência, será obedecer às leis e ao soberano, pois ele conhece as consequências dessa desobediência, qual seja, a aplicação da pena compatível com a falta cometida pelo descumprimento da lei. Além disso, respeito não é possível se impor, apenas é possível se conquistar; mas a punição sim, esta amedronta ao ser imposta pela força. Logo, o “temor respeitoso” de Hobbes, *awe*, está ligado à punição e à imposição de uma normatividade coercitiva que mantenha a ordem e o cumprimento das leis, que são essenciais para a vida em sociedade, evitando-se, assim, que as pessoas optem pela desobediência pura e simples. Pode ser que a punição não obrigue à obediência, mas induz a ela e corrige o rumo das condutas passadas, apontando suas impropriedades e indicando outras para o futuro, com a finalidade de induzir a prática das condutas permitidas e evitar a prática das proibidas.⁵³ No caso em que alguém resolva se insurgir contra o poder do Estado por decidir, unilateralmente,⁵⁴ mudar de ideia quanto ao que deve cumprir ou obedecer, surgirá a punição impondo de forma coercitiva a obediência e a pena. Pode-se afirmar que a punição não é a justificadora ou legitimadora da obediência política, por óbvio, mas, presume-se que seja ela a mantenedora da obediência após a instituição do Estado Civil, senão, em caso contrário, estaríamos no campo da obrigação moral ou natural (seara das leis de natureza, sem coerção alguma), situação em que não há um poder coercitivo a manter todos em “temor respeitoso”. Portanto, a prudência do homem hobbesiano impõe a obediência, em razão do medo da punição ou da possibilidade de punição. Hobbes, no *De Cive*, afirma que:

⁵³Hoje, essas finalidades são conhecidas, nas ciências penais contemporâneas, com os conceitos de “prevenção geral e especial”. “Prevenção geral” consiste no efeito da normatividade penal que se volta para todas as pessoas em geral para que elas, intimidadas com a existência da pena, não pratiquem crimes e a “prevenção especial” é a que se direciona à pessoa do transgressor para que ele, após a imposição da pena, se modifique e decida por não mais cometer os atos proibidos pela norma penal. Cita-se Eugênio Raúl Zaffaroni (2001, p. 104) sobre a prevenção geral e especial: “afirma-se que a prevenção de futuras condutas delitivas pode ser alcançada ou pretende-se alcançá-las mediante a prevenção geral ou especial. Para uns a prevenção se realiza mediante a retribuição exemplar e é a prevenção geral, que se dirige a todos os integrantes da comunidade jurídica. Para outros, a prevenção deve ser especial, procurando com a pena agir sobre o autor, para que aprenda a conviver sem realizar ações que impeçam ou perturbem a existência alheia”.

⁵⁴ Aqui não se está a deslegitimar toda a desobediência política, mas, em Hobbes, essas causas são bem restritas e permitem com tranquilidade tal interpretação. Além disso, tal percepção tem lugar, tendo-se o súdito individualizado dentro do Estado (indivíduo). Caso se estiver diante de uma revolução, surgida de causas coletivas e comuns indutoras da desobediência civil, não há que se falar em punição como fator mantenedor da obediência política ou jurídica, pois nem mesmo os antigos fundamentos desta obediência teriam poder para se impor, já que uma nova ordem política deverá ser instaurada e um novo pacto (contrato) instituído, ou seja, novas condições pactuadas e estabelecidas, não tendo a punição, nesta hipótese, coercibilidade legítima alguma, seja política ou jurídica.

Não é suficiente, para alcançar essa segurança, que cada um dos que agora erigem uma cidade convencione com os demais, oralmente ou por escrito, não roubar, não matar e observar outras leis semelhantes; pois a depravação da natureza humana é manifesta a todos, e pela experiência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm a seus deveres com base na consciência de suas promessas, isto é, naquilo que resta se for removida a punição. **Devemos portanto providenciar nossa segurança, não mediante pactos, mas através de castigos [...]**(HOBBS, 2002a, p. 103-104)[grifo nosso].

Infere-se dessa afirmação que o pacto é a fundamentação da obediência política; contudo, como sucedâneo do pacto, surge o direito de punir e a punição como forma de manter a obediência política e o cumprimento das leis civis. Deriva disto, agora, um questionamento: como compatibilizar o conceito de liberdade, que para Hobbes é ausência de impedimentos externos com os deveres impostos pelas leis e das obrigações geradas por ela? E qual a função das leis civis neste contexto de obediência irrestrita e liberdade? Parece estar aqui, também, outro motivo a conduzir o intérprete menos avisado à má interpretação da teoria política de Hobbes, vendo nela a construção de um Estado despótico, pois alguém dirá que Hobbes suprime toda a liberdade, uma vez que as determinações (leis) dependem do soberano e, portanto, tudo poderá ser imposto. Entretanto, não se pode olvidar que a liberdade continua existindo no Estado Civil, dentro dos limites previstos na lei. E Hobbes, referentemente à lei, diz que seu escopo “não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com seus próprios desejos impetuosos [...], mas sim para os manter no caminho” (HOBBS, 2008, p. 293). A lei seria o farol a guiar os navegantes nos mares revoltos da vida social, assegurando o movimento livre, ou seja, o deslocamento sem entrechoques e abalroamentos. Bernardes (2002) esclarece essa ideia. Assevera o autor que Hobbes foi o criador do Estado como mediador do respeito à lei e à manutenção do exercício dos direitos individuais, sendo a soberania a responsável pela liberdade. A liberdade dos súditos depende “do silêncio da lei” (HOBBS, 2008, p. 187). Aí, pergunta-se: esta assertiva não é, senão, a síntese do Estado de Direito moderno?⁵⁵ Parece que sim. Mas como compatibilizar a liberdade com sua restrição

⁵⁵ A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, ao elencar os direitos e as garantias individuais, prevê, em seu artigo 5º, inciso II: “**ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei**”. Esse é apenas um dos exemplos, dentre inúmeros possíveis, tanto na legislação pátria, como em outras constituições de países democráticos, de

em Hobbes? O filósofo (2008) diz claramente que a liberdade é compatível com a necessidade e usa o exemplo da água, que tem liberdade total para estar em qualquer situação, mas, ao mesmo tempo, tem necessidade de descer pelo canal. Ou seja, a previsão hobbesiana de liberdade como conceito físico, cinético, a deixa compatível com o medo e qualquer outra hipótese aparentemente contraditória, mas que se justificam na sua tese. Mais que isso. Hobbes compara a liberdade no Estado Civil a um rio, cujas margens direcionam seu curso, seu movimento, mas não o impede, e por isso, Bernardes (2002, p.54-55) diz que Hobbes, “mediante uma metáfora cinética – não como opressiva, mas como *ordenadora* dos corpos que, pela pluralidade de suas rotas e movimentos, tendem à colisão na ausência de um elemento externo”. Mais uma vez a visão mecanicista de vida social e da vida política, estas dependentes do movimento dos corpos, está presente no pensamento de Hobbes. E o elemento externo encarregado de “ordenar os corpos” dentro do Estado é o poder soberano. Hobbes (2008) assegura que, como as margens servem para guiar o curso das águas de um rio, assim são as leis, feitas para dirigir a ação dos homens e não para suprimi-las. Ou seja, a liberdade, a qual se define pelo contrário do cumprimento do dever e da obediência, não desaparece no Estado e nem este Estado é um sufocador da liberdade individual, pois a obediência surge em função da lei, tendo o homem liberdade para todas as condutas não reguladas. Pelo contrário, o Estado surge como um direcionador da sociedade, existindo para dar segurança, paz e fomentar o desenvolvimento.

3.2 A Justiça

Hobbes não estabelece um conceito de justiça em suas obras. O filósofo afirma, todavia, no decorrer de vários capítulos e em diversas passagens, o que entende ser justo ou injusto. Destarte, é possível extrair de suas ideias uma noção do que possa ser *justiça* para ele. Percebe-se, ao analisar algumas passagens nas quais ele faz afirmações referentes ao justo e ao injusto, que para Hobbes não há qualquer necessidade de problematização quanto à *justiça*, não por ele desconsiderar a importância deste conceito, mas por ser para ele tão simples a *justiça*, que a questão não necessita de maiores tratados. Evidencia-se este

preceitos enumerados por Hobbes em suas obras, que integram os ordenamentos jurídicos positivos contemporâneos.

pensamento quando Hobbes pergunta o que é lei boa e a seguir responde ser a “*necessária para o bem do povo e além disso clara*” (HOBBS, 2008, p. 293), acrescentando à afirmação a ressalva de que “por boa não entendo uma lei justa, pois nenhuma lei pode ser injusta. A lei é feita pelo poder soberano e tudo o que é feito por tal poder é permitido e reconhecido como seu por todo o povo” (p. 293). Desta forma, justo para Hobbes é obedecer, ou como afirma Ribeiro (1999, p. 211), “a obediência define o homem justo”. A *justiça* advém do atendimento e do cumprimento das imposições do poder soberano (que é o poder do próprio povo), o qual define as condições da obediência e, por conseguinte, do justo e do injusto. Justo é cumprir as leis. Aqui, Hobbes apresenta-se como defensor da prevalência da positividade da lei e demonstra não ter dúvida sobre o que seja justo, pois justo é cumprir as determinações impostas, é obedecer. Apesar de todo indivíduo ter uma concepção de justiça, parece que, para Hobbes, esta discussão era de somenos importância, em razão da prioridade que o filósofo dava à obediência política e a tudo que mantivesse uno e absoluto o poder soberano. Além disso, Hobbes descreve as características do bom juiz, mas não se refere diretamente à necessidade deste fazer justiça – até porque não a define, sendo justo cumprir a lei – mas dá um caminho para a compreensão do que integraria, ou deveria integrar a Justiça na sua visão. Diz o filósofo:

As coisas que fazem um bom juiz, ou um bom intérprete da lei, são, em primeiro lugar, *uma correta compreensão* daquela lei principal de natureza a que se chama equidade, a qual não depende da leitura das obras de outros homens, mas apenas da sanidade da própria razão e meditação natural de cada um, e portanto deve-se presumir existir em maior grau nos que têm maior oportunidade e maior inclinação para sobre ela meditar. Em segundo lugar, o *desprezo pelas riquezas desnecessárias* e pelas preferências. Em terceiro lugar, *ser capaz, no julgamento, de se despir de todo o medo, raiva, ódio, amor e compaixão*. Em quarto e último lugar, *paciência para ouvir, atenção diligente ao ouvir e memória para reter, digerir e aplicar o que se ouviu* (HOBBS, 2008, p. 240).

Dessa definição podem-se extrair algumas características que, para Hobbes, deve ter a boa justiça – já que uma boa justiça precisa de bons juízes –, quais sejam: primeiro, julgar sempre incluindo a equidade como preceito fundamental; segundo, existência de imparcialidade tanto judicial, social (desapego de ambição e ganância desmedidas) e individual (despir-se de todo medo, ódio, raiva, etc.); e terceiro, diligência, atenção e disponibilidade pessoal do juiz (pode-se dizer também da justiça) para entender o caso e aplicar o que para ele for necessário. Ou seja, a

boa avaliação do justo e do injusto dependerá de imparcialidade, equidade e diligência na busca de se aplicar a lei e fazer Justiça. Mas, retorna-se à pergunta: o que é *justiça* para Hobbes? Este é ponto essencial a ser compreendido. Segundo Faria (2007), Hobbes, em razão das novas perspectivas nas relações entre o direito e a lei, além das características da constituição do Estado, se vê obrigado a alterar as noções tradicionais de Justiça. Para tanto, ele precisa “rever o conceito tradicional de justiça. Para a escolástica, a justiça, assim como a autoridade, são divinas. É contra a concepção do direito divino e do fundamento sagrado da autoridade e da justiça que Hobbes se volta” (FARIA, 2007, p. 102). Há que se entender a necessidade lógica de Hobbes. Se no estado de natureza nada é proibido, porque os homens têm direito a todas as coisas e sendo, ao mesmo tempo, as leis de natureza regras de prudência impostas pela razão humana e, portanto, sem força coercitiva, Hobbes entende não haver como se falar em ações justas ou injustas; logo, a noção tradicional de *justiça* que “é dar a todo homem o que é dele” (HOBBS, 2004, p. 41), não pode ser aplicada antes do Estado Civil, por não haver meu e teu, justo ou injusto.

Existe, então, necessidade de definir o meu e o teu a ser “atribuído ao homem”; daí porque somente o Estado e o poder soberano podem definir essa situação. Para Hobbes, até a propriedade é concessão do poder soberano não havendo um direito inato à propriedade como aparecerá em John Locke. Por isso, a noção de uma *justiça* que tenha seu cerne no divino ou na definição do que seria justo por essência, independentemente das previsões da leis civis ou do poder temporal, é absolutamente contrário ao pensamento de Hobbes e à sua filosofia política. Além disso, “por essa transmissão (de direitos)⁵⁶ definitiva e irrevogável [...], os homens voluntariamente se despojaram da liberdade de julgamento sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto. Comprometeram-se a considerar bom e justo o que ordena o soberano e mal e injusto o que ele proíbe” (CHEVALLIER, 1991, p. 73). Daí porque a obediência é fundamental para Hobbes e importante a positividade das leis, pois estas fixarão os limites à liberdade dos súditos, mas, também, à definição do que seja justo ou injusto, uma vez que “Hobbes tem uma visão legalista de justiça” (FARIA, 2007, p. 103). O filósofo reconhece a existência

⁵⁶ Incluído o termo para facilitar a compreensão da ideia.

das leis de natureza como imperativos morais, afirmando, inclusive, que é “justo todo aquele que se esforça por seguir as leis de natureza” (HOBBS, 2002a, p. 71). Contudo, não as entende como imperativos legais que conduzam à justiça no Estado Civil, porque delas não poderão, na sua visão, derivar a *justiça*, em razão das leis de natureza não terem coercibilidade, apesar de serem importantes em razão dos seus princípios de equidade, que auxiliarão o juiz a ser um “bom julgador”. Hobbes vê nas leis de natureza a origem da *justiça*, enquanto conceito, em razão de seus preceitos eternos e imutáveis. Mas, insistindo-se em achar uma definição expressa de Hobbes para o conceito de *justiça*, apenas no *Leviatã*, surge uma espécie de definição que, na verdade, corrobora tudo o que foi dito anteriormente. Da terceira lei de natureza, deriva o conceito de *justiça* (se é que se pode dizer que Hobbes possua expressamente um). Diz o filósofo:

Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da JUSTIÇA. Porque sem um pacto anterior não há transferências de direitos, 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 senão o *não-cumprimento de um pacto*. E tudo o que não é injusto é *justo* (HOBBS, 2008, p. 124).

Como se percebe, o conceito de justiça em Hobbes, além de formalista, ou seja, depender da previsão de um soberano que ordene e dessa ordenação estar prevista em lei (ordenamento jurídico), é um conceito negativo que se define pelo que é injusto, derivando, todavia, a noção de injustiça do pacto, do qual decorrerá, da mesma maneira, a instituição do Estado, as leis civis e, conseqüentemente, a elaboração do conceito de *justiça*. Logo, pode-se concluir que o conceito hobbesiano de *justiça* não é necessariamente valorativo, isto é, não decorre do estabelecimento de um sistema de valores sociais ou individuais, mas, exclusivamente, da contrariedade ou não à lei e ao poder soberano, e é apenas neste enfoque que ele poderá ser analisado e compreendido.

3.3 O Direito de Punir

Onde se origina o direito de punir do soberano e qual seu fundamento? Por que tal questionamento é relevante, se da leitura do *Leviatã* ou *De Cive* não dimanam grandes dúvidas sobre este ponto? E, portanto, onde se encontra o problema filosófico a ser esclarecido? Como buscar a legitimação para o direito de punir em

um Estado fundado num pacto, em que as pessoas transferem seu direito natural (a tudo) a um soberano, sendo que o direito de punir poderá ser utilizado para reprimir as condutas que as próprias concedentes tenham interesse em praticar ou absterem-se de praticar? Analise-se a pena capital. Como o homem pode pactuar que lhe retirem a vida, se, como o próprio Hobbes afirma, o direito de autopreservação é inalienável? Esta é a questão central a ser clarificada neste item, sendo este o problema filosófico a ser compatibilizado neste estudo. Este é o “marco zero” na análise do direito de punir e da punição no Estado Civil. No *Leviatã*, Hobbes é explícito:

[...] Há uma pergunta de maior importância a que é mister responder, a saber, **qual é em cada caso a porta por onde entra o direito ou autoridade de punir?** Pois, [...] **ninguém é considerado obrigado pelo pacto a abster-se de resistência à violência, não se podendo portanto pretender que alguém deu a outrem nenhum direito de usar de violência contra sua pessoa.** Ao fundar uma república, cada um renuncia ao direito de defender os outros, mas não de se defender a si mesmo. Além disso, cada um obriga-se a ajudar o soberano na punição de outrem, mas não na sua própria. [...] Fica assim manifesto que o direito de punir **que pertence à república (isto é, àquele ou àqueles que a representam)** não tem seu fundamento em nenhuma concessão ou dádiva dos súditos [...] (HOBBS, 2008, p. 263) [grifo nosso].

Ora, se não foram os súditos que concederam tal direito ao soberano, onde este tem sua origem? E como compatibilizar este direito de punir com as leis civis e o Estado Civil? Haverá limites a esse direito de punir? Todas essas questões são relevantes e precisam ser clarificadas para a adequada compreensão do conceito. Hobbes deixa claro que o direito de punir não tem origem no pacto. Sua origem está no estado de natureza, pois, no momento em que todos resolveram resignar seu direito a todas as coisas, renunciaram também a esse direito; mas, o soberano, como não participa do pacto, permaneceu com seu direito intacto. E mais: teve seu direito reforçado, na medida em que todas as outras pessoas, ao renunciarem ao seu direito, deixaram ao soberano mais poder no uso do seu próprio, pois, aí, o direito de punir do soberano ficou sem nenhuma oposição, potencializando-o (aqui a noção de direito em Hobbes está presente, ou seja, de liberdade plena). Todavia, na teoria política de Hobbes, não se daria azo, então, ao soberano para que ele empreendesse, se quisesse, uma vingança privada (pessoal) sem limites contra quem desejasse, utilizando-se da sua condição para punir e perseguir, já que este direito, em tese, não possui limites? A resposta é não. O direito de punir, no Estado

Civil de Hobbes, é resquício do estado de guerra; contudo, este direito, para ser legitimamente utilizado, além de atender a pressupostos morais e racionais (respeitar as leis naturais), deverá atender, também, a seu fim, qual seja, a de ser utilizado para o bem comum, para a “preservação de todos” (HOBBS, 2008, p. 263). O significado disso é que o direito de punir deverá ser instrumento do poder soberano para atingir as finalidades do contrato e manter a obediência política. Hobbes expressa no *Leviatã*:

[...] antes da instituição da república, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar qualquer um. E este é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todas as repúblicas. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, **para a preservação de todos eles**. De modo que o direito de punir não foi dado ao soberano, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão pleno (**com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural**) como na condição de simples natureza ou de guerra de cada um contra seu próximo (2008, p. 263) [grifo nosso].

Por ser resquício do estado de natureza, não quer dizer que o direito de punir possa ser aplicado arbitrariamente, uma vez que no Estado concebido por Hobbes tudo decorre da lei, inclusive, a aplicação da punição, como se verá posteriormente. É necessário, ainda, retomar a discussão original sobre a secularização do Estado na teoria política hobbesiana, em razão das repercussões desta na compreensão do problema da punição e do direito de punir no Estado Civil. Aqui, o contraponto é com as posições teológicas que sustentam ser a obrigação política em Hobbes (ou seja, a obediência) não uma decorrência do contrato, mas da determinação do homem em cumprir a palavra de Deus – situação a que ele já estaria obrigado desde o estado de natureza. As leis de natureza, nesta interpretação, seriam leis em sentido estrito, portanto, coercitivas, e imporiam, já no “estado de guerra”, seu cumprimento. Afora as observações, já realizadas nos primeiro e segundo capítulos, esta questão requer um aprofundamento específico.

Se as leis de natureza são, desde sempre, obrigatórias, o estado de natureza hobbesiano não seria um “estado de guerra de todos contra todos”, uma vez que haveria uma normatividade coercitiva estabelecida a ser cumprida, não como regra moral ou de prudência, mas como norma de cumprimento coativo, existindo, desta

maneira, já no estado de natureza, obrigações a serem cumpridas e, por conseguinte, um poder coercitivo a impor o cumprimento dessas obrigações, especialmente em razão de o direito de punir ter sua fonte exatamente no estado de natureza. Bem, se o direito de punir habita, pode-se dizer, o estado de natureza, a coerção já estaria lá presente, não dependendo da existência do Estado Civil para o seu exercício, perdendo razão de ser a instituição do Estado, a criação da lei e toda a construção juspositivista hobbesiana, na medida em que estariam presentes, já no estado de natureza, as razões para a obediência política. Bobbio (1991, p. 110) é enfático ao questionar e em seguida responder se as leis que determinam condutas “independentemente da constituição do estado civil, têm validade também fora do estado civil? Se esta pergunta tivesse de ter uma resposta afirmativa (mas não têm!), cairia por terra toda a construção positivista, e teriam razão os que põem Hobbes entre os jusnaturalistas”. Hobbes seria, então, um ultrajusnaturalista e o pacto seria de somenos importância para a vida social (entendimento de alguns partidários da visão teológica). O estado de natureza de Hobbes, logo, não seria um estado de guerra, já que a criação do Estado, como ente essencial a trazer a paz e a segurança, não seria tão “essencial” assim.

Em consequência disso, se poderia manter a paz e a segurança dos indivíduos no estado de natureza e, neste estado, o indivíduo se regeria nas suas relações sociais, exclusivamente, pelas previsões do direito natural e das leis de natureza. Agora se pergunta novamente: como compatibilizar o que Hobbes entende por direito (de natureza) – o qual se define por ausência de impedimentos externos – com as ditas “imposições coercitivas” da lei de natureza e com o direito de punir os violadores dessa “normatividade natural”? Como se aplicaria tal direito de punir neste estado pré-civil, onde todos, igualmente e na mesma proporção, têm direito a todas as coisas e titularizam o mesmo poder de punir, por não terem aberto mão do seu *natural right* em favor do soberano? Além disso, qual seria a finalidade do pacto, se realmente existisse essa “normatividade” já no estado de natureza? E como se poderia manter a paz e a segurança onde existe uma “normatividade” que não tem coercibilidade e não dispõe de mecanismo algum que possa impor uma coerção – em função deste mecanismo depender do pacto –, podendo todos, igualmente, usar do seu direito de “subjugar, ferir ou matar qualquer um” (HOBBS, 2008, p. 263)? Não há como limitar o direito natural no estado de natureza, pois a essência deste

estado é exatamente ser um estado onde todos são iguais e todos têm direito a todas as coisas. Está-se no plano absolutamente natural, o que se denominou, alhures, de “primeira natureza” do mundo natural. A “segunda natureza” do mundo natural seria a “natureza racional”, onde se estabeleceriam as leis de natureza, como regras de prudências impostas pela racionalidade humana, estas indicariam qual a escolha que o homem precisa fazer, mas, ainda, não se teria a coercibilidade legal, uma vez que ainda se está no estado de natureza e o direito de natureza, que existe neste estado, é o direito de todos a todas as coisas, inclusive, “aos corpos uns dos outros” (HOBBS, 2008, p.112). Bem, se no estado de natureza estão as leis de natureza e o direito natural juntos, não há como entender ambos como compatíveis, a não ser que se convole qualquer das definições dadas por Hobbes. Mesmo que alguns comentadores de Hobbes não considerem tão evidente, em relação à ética hobbesiana, a incompatibilidade da obrigatoriedade das leis de natureza fora do Estado Civil, revela-se clara a impropriedade deste entendimento, quando a obediência política é enfocada e analisada pelo viés do direito de punir e do controle das condutas desviantes do bem comum.

A posição daqueles que defendem a doutrina teológica não é tão resumida como exposto anteriormente. Dentre outros argumentos, afirmam eles, também, que a função principal do contrato é dar efetividade às leis de natureza. Bem, se as leis de natureza já são coercitivas em si e são a normatividade no estado de natureza, para que se criar um Estado voltado quase que, exclusivamente, para a paz, a segurança e a proteção? Warrender (apud POGREBINSCHI, 2003, p. 104-105) argumenta que “as leis de natureza se aplicam *sempre* de foro interno, mas em foro externo apenas quando há segurança suficiente” e que o soberano deve prever “medidas eticamente neutras” (apud POGREBINSCHI, 2003, p. 113), as quais Pogrebinschi diz ser a instituição das sanções civis, pois estas “ampliam os motivos dos súditos para obedecerem às leis” (2003, p. 113). Ora, não se está, por outro caminho, com essas alegações, a reconhecer a necessidade do Estado como ente necessário para a paz e a se admitir, indiretamente, que as leis de natureza não têm como obrigar em sentido próprio, ou seja, jurídico, ao se afirmar que “elas não obrigam se não houver segurança suficiente”, como assevera o próprio Warrender? Quem prestará esta segurança? Parece não necessitar, esta pergunta, nem de resposta expressa.

Ainda, por que Hobbes (2008, p. 189) afirmaria que a “finalidade da obediência é a proteção” e a “maior liberdade dos súditos depende do silêncio da lei” (HOBBS, 2008, p. 187)? Por que ele teorizaria a positividade das leis civis, o poder soberano uno e absoluto e o Estado como instância de regulação de condutas, tudo teleologicamente estruturado e concatenado? Qual seria, então, seu objetivo? A resposta é que toda essa construção se dá porque as leis de natureza, como explica Bobbio (1991, p. 110), têm por característica geral obrigarem “apenas em consciência”. Portanto, se não for instituído o Estado Civil, com cerne no império da lei civil, este Estado, a ser criado por imposição obrigatória das leis positivas, transformar-se-ia na estrutura política mais tirânica pensada até hoje, pois não existiria meio de se controlar, efetivamente, o poder – já que as leis de natureza continuariam obrigando, na prática, apenas de foro íntimo – e não haveria meios de se estabelecer limites ao direito de punir e às idiosincrasias dos governantes. Essa era a visão de Hobbes ao estabelecer um poder temporal forte e absoluto, determinado por leis humanas laicas. Seu Estado, como já foi dito, será o embrião do Estado de Direito, não no sentido atual do termo, mas no sentido de um Estado onde impera a lei civil positiva, a lei escrita. Alguns poderão objetar que de nada adianta essa construção, pois se o próprio soberano é o legislador, fácil seria abusar do poder. Contudo, essa não era a intenção de Hobbes. O filósofo projeta o que poderíamos chamar hodiernamente de “estado mínimo”, uma vez que este ente tem por finalidade primordial propiciar segurança e paz, para que tudo o mais possa se desenvolver. E mais: Hobbes fundamenta um direito de punir que depende, para seu exercício, necessariamente, da previsão de lei e desobriga os súditos da prática de qualquer conduta não prevista em lei, pois a maior liberdade dos súditos decorre “do silêncio da lei” (HOBBS, 2008, p. 187).

Ora, se o poder de punir, que representa o maior poder coativo em qualquer Estado, apenas pode ser exercido por meio da sua previsão em lei, pois, como afirma Hobbes, ao definir punição como “*um dano infligido pela autoridade pública, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado transgressão da lei [...]*” (HOBBS, 2008, p.262-263), e que “o mal infligido pela autoridade pública, sem condenação pública anterior, **não deve ser classificado como punição, mas como ato hostil**” (p.264) [grifo nosso], tudo indica que Hobbes contempla na sua teoria

política, preocupação com os súditos, ao estabelecer uma estrutura que permite limitar o exercício do direito de punir, o qual somente poderá ser exercido dentro dos limites legais e com o escopo de atender o interesse coletivo. Portanto, a legitimação do poder de punir depende, sim, das leis civis a serem emanadas do poder soberano (para Hobbes, o único legislador), mas tal poder deve estar completamente comprometido com o bemestar dos súditos. Desta forma, são completamente incompatíveis as noções de Hobbes de direito e lei, com a obrigatoriedade, no sentido jurídico, das leis de natureza. Como afirma Bobbio (1991, p.109), “Hobbes é tão competente em trazer água para seu moinho que consegue demonstrar que a obediência absoluta e incondicional é, nada mais, nada menos, que o ditame primeiro e fundamental da própria lei natural”. Disso decorre que o direito de punir é um direito completamente secular no Estado Civil, sendo um direito a ser exercido pelo poder temporal, apenas. Apesar deste ser, realmente, um resquício do estado de natureza, ele só pode ser legitimamente exercido dentro do Estado Civil e nos limites da lei.

Contudo, há outra questão a elucidar. A antinomia, como afirma Zarka (1997), entre direito de punir e direito de resistência. Hobbes reconhece o direito de resistir, quando afirma que “da mesma forma que nenhum homem pode ser obrigado a consentir em ser morto, menos ainda estará preso àquilo que para ele seja pior que a morte” (HOBBS, 2002a, p. 108). No *Leviatã*, o filósofo reforça o entendimento apresentado no *De Cive*, dizendo, por exemplo, que caso o soberano ordene a alguém que se fira ou mutile, que não resista aos ataques que lhe fizerem, ou qualquer coisa que ameace sua vida, “esse alguém tem liberdade de desobedecer; se [...] interrogado [...] relativamente a um crime que cometeu, não é obrigado [...] a confessá-lo, porque ninguém pelo pacto é obrigado a acusar-se a si próprio [...]” (HOBBS, 2008, p. 185-186), dentre outras inúmeras hipóteses.⁵⁷ O conflito é mesmo analisado anteriormente, ou seja, como compatibilizar o direito de punir e o direito de resistir, com base no pacto. Zarka (1997, 250-270 *passim*) aprofunda o assunto. O autor analisa, inicialmente, o direito de resistência e deduz algumas de suas características, das quais se apresentam, aqui, algumas, resumidamente: consiste em um direito inalienável, que não se transfere ao soberano pelo pacto;

⁵⁷ No Capítulo XXI do *Leviatã*, “Da Liberdade dos Súditos”, Hobbes apresenta inúmeras hipóteses passíveis de desobediência.

apresenta a possibilidade de resistência a tudo que diz com a nossa vida, mas, também, em relação à vida daqueles cuja perda nos cause muita dor; o direito de resistência “constitui a esfera dos direitos do homem em cujo nome um indivíduo pode legitimamente sempre opor-se ao poder político” (ZARKA, 1997, p. 251).

Posteriormente, confrontando o direito de resistência e o direito penal, entende Zarka (1997) ser a coexistência de ambos, no estado civil, uma necessidade, com a ressalva de que este último só poderá existir dentro do Estado. Mas afirma que a coexistência do direito penal e do direito de resistência pressupõe a explicação sobre o direito de punir e pergunta de onde vem tal direito. Aqui a argumentação do estudioso francês interessa sobremaneira ao presente trabalho. Zarka, buscando esclarecer a aparente antinomia existente entre o direito de punir e o direito de resistência, realiza o mesmo questionamento formulado nesta dissertação, qual seja, o de como é possível conciliar o direito de punir do soberano, com o direito de resistência dos súditos, partindo da concessão destes, originada no pacto. Para tanto, elabora a seguinte questão:

La antinomia se formula así: si el derecho de resistencia es inalienable, los súbditos nunca han concedido al soberano el derecho a castigarlos, derecho que no puede concebirse como um atributo esencial de la soberanía, procedente del pacto que instituye el Estado. Inversamente, si el derecho penal es um atributo inalienable de La soberanía, fundado em el pacto social, el derecho de resistencia no puede ser considerado como um derecho inalienable del hombre. Bajo esta contradicción, el edificio político se tambalea. Más aún, corre ele peligro de derrumbarse, porque La antinomia se interioriza afectando a la relación entre el fin e los medios Del Estado. Su fin es asegurar, com la paz y la seguridad, la preservación del ser y del bienestar de los ciudadanos; el medio que utiliza para conseguirlo es la existencia de um derecho a castigar, es decir, a suprimir su ser o su bienestar. ¿ No tiene el Estado el poder de asegurar la perpetuación de la vida e de la vida cómoda, si no es apropiándose del derecho a interrumpila o a hacerla penosa? (ZARKA, 1997, p. 254)

Dessa antinomia, Zarka, após longa explanação, conclui que ela apenas é superável pela mudança da fundamentação *a priori* do direito de punir (o pacto) para uma fundamentação *a posteriori* deste direito, por entender que é impossível se ter um fundamento *a priori* do direito de punir. A fundamentação *a posteriori* seria a arte de governar, com foco nas necessidades dos súditos e com vistas a preservar a segurança e a paz. Conclui afirmando que, se o soberano, ao aplicar o direito de punir apenas “[...] exerce a violência quando a culpabilidade de um súdito está

juridicamente estabelecida, a partir de uma lei publicamente declarada, e conforme a pena prevista, pode-se dizer que esta violência adquire na consciência dos súditos uma justificação de direito” (ZARKA, 1997, p. 270). Ora, o entendimento de Zarka reforça tudo o que se vinha sustentando nesta dissertação, ou seja, o direito de punir tem sua origem no estado de natureza, mas apenas pode ser exercido legitimamente por meio do Estado Civil.

Agora, resta explicar o direito de punir do soberano quando efetivamente aplicado, ou seja, como entendê-lo legítimo ao impor de fato a punição se: primeiro, ninguém concederia esse poder com vistas a ser punido; e, segundo, não concedendo esse poder, como poderia o soberano, lícita e legitimamente, fazer valer o direito de punir e aplicar a punição, inclusive, condenando à morte o súdito eventualmente transgressor da lei? Watkins (1989, p. 97) chega, inclusive, a perguntar se “a filosofia civil de Hobbes não é vulnerável neste ponto?” Ele mesmo responde negativamente, acrescentando que a construção hobbesiana mantém o direito de punir do soberano no estado de natureza: “[...] a relação entre o soberano e um sujeito que ele tinha condenado à morte reverte para aquela entre dois antagonistas no estado de natureza, exceto que, agora, um deles (o soberano) é muito mais poderoso que o outro⁵⁸” (WATKINS, 1989, p. 98).

Discorda-se da segunda afirmação de Watkins. Mesmo que o soberano e o condenado estivessem em uma situação que os “remettesse” ao estado de natureza, depois de instituído o Estado Civil, esse direito seria ilícito se aplicado nessa situação, pela desnecessidade então de regulação pela lei. O que parece querer afirmar o autor é que o conflito de poderes, na perspectiva individual, poderia se assemelhar ao conflito no estado de natureza. Entretanto, a diferença de poder reconhecida por Watkins, e que realmente existe, advém, exatamente, do poder que é transferido ao soberano mediante o pacto, logo, no Estado Civil, e apenas depois de instituído o Estado Civil. Contudo, na situação do estado de natureza, todos são rigorosamente iguais em possibilidade e direitos naturais. Por isso, não há como o direito de punir existir, ser legitimado e exercido sem que ele esteja no “interior” do

⁵⁸ Transcreve-se a passagem no original: “[...] *the relation between the sovereign and a subject whom he has condemned to death reverts to that between two antagonists in state of nature, except that, now, one of them is much more powerful than the other*” (WATKINS, 1989, p. 98).

Estado Civil, onde será lícita e legítima sua aplicação, até porque deve ser exercido, sempre, atendendo à previsão da lei. Do contrário, caso se aceite que a relação dos condenados e o soberano se estabeleça no plano do estado de natureza, ter-se-iam dois estados a coexistirem conjuntamente, o de natureza e o civil, o que, além de contrariar a intenção de Hobbes, configuraria uma hipótese incompatível com toda a sua teoria política.

O Estado Civil surge, exatamente, para superar o estado de natureza e para retirar o homem daquela condição infeliz em que se encontra “por obra da simples natureza” (HOBBS, 2008, p. 111). O filósofo é claro neste sentido, quando esclarece que *“uma PUNIÇÃO é um dano infligido pela autoridade pública, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado transgressão da lei, a fim de que assim a vontade dos homens fique mais disposta à obediência”* (HOBBS, 2008, p. 262-263). Não parece haver dúvida de que Hobbes se refere à lei civil, até porque, no estado de natureza (império das leis de natureza), não existe autoridade, nem poder coercitivo oficial contra ninguém (pois existe o direito de todos a todas as coisas, inclusive ao direito de mando). O direito de punir tem sua origem no estado de natureza; seu fundamento está na renúncia mútua dos súditos ao direito a todas as coisas no pacto, mas apenas poderá ser exercido conforme a lei e no Estado Civil. Hobbes, para tanto, institui a positividade das leis, para definir e permitir o exercício do direito de punir no interior do Estado Civil de forma lícita e legítima.

3.4 Sob a Lei e o Pecado

Hobbes é um dos precursores do juspositivismo e os motivos dessa compreensão já foram amplamente discutidos. Além disso, não há dúvida de que o filósofo britânico tinha interesse em submeter o poder espiritual (eclesiástico/clerical)⁵⁹ ao poder temporal, pois visava terminar com os conflitos decorrentes do antagonismo de ambos os poderes. Está enfatizado que as leis de natureza se constituem em regras de prudência reconhecidas pela razão humana,

⁵⁹ Utiliza-se aqui os termos poder espiritual, eclesiástico e clerical com sentidos próximos, mas não como sinônimos. O termo espiritual é utilizado quando se refere ao poder representado por aqueles que usam as coisas divinas para dominar e submeter o povo a sua obediência. Hobbes o utilizou em suas obras e aqui, neste trabalho, engloba os termos eclesiástico e clerical quando enfocados juntos. Os termos eclesiástico e clerical são empregados nas seguintes situações: o primeiro, quando se diz respeito ao poder das Igrejas (Instituição) e último, quando se refere ao poder dos clérigos em geral.

sem coercibilidade, representando imperativos de caráter racional e moral. O direito de punir, como demonstrado, não é o fundamento da obediência política, mas o indutor e mantenedor desta obediência no Estado Civil, onde apenas o poder secular legisla com base no poder soberano. Apesar de todo esse entendimento já firmado, intriga o investigador do pensamento hobbesiano, o porquê do filósofo trazer, em todas as suas obras políticas, diversos capítulos sobre religião, os quais vão aumentando sensivelmente, do *Elementos da Lei Natural e Política* até o *Leviatã*, passando pelo *De Cive*, mesmo sendo tão cristalina em sua teoria política a instituição de um Estado secular, que desvincula o poder temporal do poder espiritual. Informa Strauss (2006, p. 108) sobre os conteúdos religiosos nas obras de Hobbes, que o espaço por ele disponibilizado “à crítica da religião amplia-se consideravelmente no trajeto que vai desde os *Elements* até o *Leviathan*: três capítulos no *Elements*, quatro no *De Cive* e dezessete no *Leviathan*”.

Por qual motivo Hobbes dedicaria tanto tempo a essa empreitada? Haveria necessidade de se ater, de forma tão intensa, na discussão “Da República Cristã” ou “Do Reino das Trevas”, nas 3ª e 4ª partes do *Leviatã*? Outra questão: como explicar a afirmação de Hobbes, no *Leviatã*, de que “crime é um pecado que consiste em cometer (por atos ou palavras) algo que a lei proíbe, ou omitir-se de algo que ela ordena. Assim, todo crime é um pecado, mas nem todo pecado é um crime” (HOBBS, 2008, p. 247) e conciliá-la uma afirmação constante em outra parte, onde afirma que “o pretexto de sedição e de guerra civil mais freqüente nas repúblicas cristãs teve durante muito tempo a sua origem numa dificuldade [...]: [a] de obedecer ao mesmo tempo a Deus e aos homens quando suas ordens se contradizem” (HOBBS, 2008, p. 489)? Como entender compatíveis essas afirmações? Como misturar os conceitos de fé e crime, o primeiro espiritual, o segundo secular, sendo que se precisa, na verdade, evitar essa confusão para que o súdito saiba a quem e a que deve obedecer?

Antes de responder a estes questionamentos, é preciso focar determinados pontos relevantes. Necessita-se, inicialmente, entender como repercutia, à época, a escolha pela laicização do Estado, da qual Hobbes foi um dos precursores. A secularização foi um processo desenvolvido inicialmente no plano teórico (filosofia política), para depois atingir o plano fático. Ou seja, não é porque Hobbes

desenvolveu uma tese secular do Estado que os problemas analisados por ele, concernentes a essas questões, resolveram-se em função disto. A força do poder eclesiástico era grande, sendo que a dominação e a manipulação das opiniões das pessoas pelo clero continuavam. Portanto, o poder de fato não se secularizaria, na prática, caso não se submetesse o poder eclesiástico ao poder temporal. Destarte, há necessidade de se entender como esse processo de laicização do Estado ocorria. Ribeiro (2001, p. 11) esclarece essa questão, ao asseverar que:

A guerra de todos não é uma simples hipótese a servir de contraponto – ou álibi – à paz instaurada pelo poder soberano. Ela é produzida, antes de mais nada, pela desmedida da palavra que finge deter as chaves à vida eterna. Se o poder do governante é forte, ele é, porém, um poder apenas laico, somente racional, se não for além do temporal e não controlar, também, o espiritual. Os diversos cleros, ao pretenderem um acesso próprio às coisas espirituais, impõem decisivo limite à autoridade do soberano. **Por isso, este poder não pode ser laicizado, nos termos que hoje o conceberíamos. Ele precisa ser um poder temporal e espiritual**, como, aliás, se lê no título completo do Leviatã, que é “Leviatã, ou matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil” [...]. Ao contrário do que muito leitor de nosso tempo imagina, o poder mais forte não é necessariamente o da espada visível, o do gládio da justiça e da guerra, que o soberano (leigo) empunha – mas pode ser o de uma espada, digamos, invisível, a da fé e da religião” [grifo nosso].

A laicização não se dá como uma ordem a ser cumprida; ela é um longo processo histórico. Se, no pensamento, ela se desenvolve com alguma “instantaneidade”, o mesmo não ocorre no plano factual. Então, qual é a importância dessa questão no pensamento hobbesiano? Como afirma Ribeiro (2001), não havia como se alcançar um poder soberano absoluto sem a submissão do poder espiritual ao temporal. Mas é necessário, então, perceber a enorme empreitada a que Hobbes se propunha: além de submeter o poder eclesiástico ao temporal, ele precisava, digamos, inverter a prioridade da obediência; era preciso que os súditos vissem, na figura do soberano, a expressão da união dos poderes espiritual e temporal e passassem a entender que o poder espiritual apenas estaria sendo respeitado se, primeiro, fosse respeitado o poder temporal.

Desta forma, a fé e a religião seriam elementos indutores da obediência política ao soberano e não instrumento de sedição e de conquista política para o clero. Para isso, Hobbes precisava demonstrar os equívocos e erros daqueles que “representavam Deus na Terra” e que eram responsáveis pela interpretação das

Escrituras Sagradas – o clero – mas não poderia apresentar uma posição materialista em relação às Escrituras, pois, desta forma, não lograria êxito no seu intento de unificar a obediência política em torno do soberano, uma vez que a crença religiosa do povo era muito grande. Strauss (2006, p. 107-115 *passim*), ao explicar as relações entre Estado e religião no pensamento de Hobbes, expõe a razão da necessidade de Hobbes abordar como aborda o problema das religiões, afirmando que Hobbes deve ter rompido relativamente cedo com a teologia natural, mas que isto não foi claramente demonstrado, porque ele necessitava apresentar a sua crítica apenas à escolástica e não à religião como um todo. Além disso, Strauss diz que Hobbes vai crescendo em suas concepções materialistas, ao longo da vida, dando muitos exemplos dessa afirmação ao analisar passagens das obras do filósofo. Quanto aos motivos de Hobbes e sua noção da função da religião no Estado e suas afirmações crescentes a respeito das Sagradas Escrituras, Strauss (1980, p. 89-91) assim afirma textualmente:

A atitude pessoal de Hobbes em relação à religião positiva sempre foi a mesma: a religião deve servir ao Estado e será prezada ou desprezada de acordo com os serviços ou desserviços prestados ao Estado. Esta concepção pode ser vista já na introdução à tradução dos Tucídides.⁶⁰[...]. O meio-termo entre ateísmo e superstição consiste na subordinação à religião que é prescrita pelo Estado e nunca entra em conflito com o Estado [...]. Em geral, pode-se dizer que a atitude original de Hobbes, com relação à religião, era idêntica à que Claredon atribui ao marquês de Newcastle: 'Ele amou [...] a Igreja, enquanto constituída para a glória e segurança da Coroa; e a religião enquanto mantivesse e estimulasse a ordem e a obediência necessária a ambas [...] do mesmo modo que detestava tudo o que se inclinasse a perturbar a paz pública'[...]. O que se disse é verdadeiro apenas quanto à atitude de Hobbes em relação à religião positiva. Quanto à religião natural, é impossível que ele originalmente fosse tão descrente de sua possibilidade quanto veio a ser posteriormente [...]. A fim de ocultar a natureza perigosa deste ceticismo, para manter uma aparência de que ele atacou apenas a teologia escolástica e não a religião da própria escritura, Hobbes travou sua batalha contra a teologia natural em nome da estrita crença nas Escrituras e, ao mesmo tempo, solapava essa crença através de sua crítica histórica e filosófica da autoridade das Escrituras.

Hobbes entendia que o Estado deveria dar a versão “oficial” da compreensão das Escrituras, permitindo que qualquer pessoa pudesse entendê-las, evitando a primazia de dar a versão da palavra de Deus ao clero. De todos os inúmeros inimigos de Hobbes, “o único irreduzível inimigo é o clero [...]” (RIBEIRO, 1999, p.

⁶⁰ Hobbes defende o autor da “Guerra do Peloponeso”, Tucídides, de acusações de ateísmo (STRAUSS, 1980, p. 89).

224), pois o “que pode um demagogo, sem o socorro do ‘reino de fadas’ que os papistas criaram? [...] A lógica bate a retórica leiga, mas não a que se enraíza na religião” (RIBEIRO, 1999, p. 224). Nem os juristas, nem os demagogos, podiam tanto quanto o clero, o qual Ribeiro chama de “a mídia do dezessete” (RIBEIRO, 2001, p. 09) pelo poder de formar e manipular a opinião das massas àquela época. Com as hipóteses definidas por Hobbes, nas quais o Estado deverá dar a versão oficial da interpretação das Escrituras, “o clero não especulará sobre teologia, apenas repetirá a lição aprovada pelo poder civil” (RIBEIRO, 1999, p. 231). E por quê? Pelo poder de subverter, iludir e enganar o povo com “reinos de fada” e medos sobrenaturais que o clero possui, manipulando-o politicamente, exatamente por ter ciência deste poder.

Ainda, segundo Heck (2002), em razão das repercussões dos problemas da escolástica, das novas especulações da ciência na modernidade, do conflito entre lei revelada e lei natural, do surgimento do luteranismo e do jusnaturalismo modernos (superando o jusnaturalismo medieval), dentre outros conflitos, a doutrina jusnaturalista hobbesiana é “convertida mediante fundamentação materialista em absolutismo político e, simultaneamente, feita compatível com a Bíblia nas últimas duas partes do *Leviathan*[...]” (p. 25) e transformaram Hobbes, erroneamente,⁶¹ segundo Heck, no fundador do Estado de Direito. Disto se extrai que Hobbes traz, em seu pensamento, um conjunto complexo de matrizes de pensamento, que o filósofo busca superar e compatibilizar em sua filosofia prima, pois tais conflitos, para ele, têm repercussão na questão da compreensão do mundo, na aceitação de sua racionalidade e, por fim, na obediência política. Ora, se o poder eclesiástico, ainda é, na prática, quem determina a que e a quem obedecer, pois entre o medo da punição e das penas eternas, a última prevaleceria, como assegurar que sempre o soberano seria obedecido? Diante dos conflitos religiosos e interpretações diversas dadas pelo clero e pelo poder soberano, como unificar o poder temporal e eclesiástico sem depender de uma grande mudança de compreensão daqueles que obedecem?⁶²

⁶¹ Discorda-se, especificamente, dessa ideia do autor, a qual já foi referida em passagem anterior neste trabalho. Parece perfeitamente possível aceitar a ideia de que Hobbes seja o fundador ou o precursor do Estado de Direito, em função de seu claro positivismo jurídico, além de outros motivos já explanados.

⁶² Maquiavel (1999), no Capítulo XVII de *O Príncipe*, afirma que o príncipe deve ser temido para ser obedecido, devendo, entretanto, evitar ser odiado. Discorre enfatizando que se, por acaso, a fama de cruel, surgir que o príncipe não deve evitá-la, pois esta fama, em determinadas situações, é mais

Volta-se, então, ao questionamento inicial. Se o Estado hobbesiano não é apenas secular, como necessita ser para impor coercibilidade às leis – mesmo precisando do poder espiritual (eclesiástico e clerical) e deste não podendo abrir mão para se impor perante os súditos –, como entender e compatibilizar a afirmação do filósofo de que “todo crime é um pecado” (HOBBS, 2008, p. 247), com a idéia de que o grande problema na questão da obediência – que teria levado a guerras civis e a sedições – é alguém ter que “obedecer ao mesmo tempo a Deus e aos homens quando suas ordens se contradizem” (p. 489)? Desta maneira, qual seria o objetivo de Hobbes? Ora, tal o objetivo de Hobbes é claro: seu escopo é unificar a obediência política e controlá-la mediante a punição secular imposta pelo soberano. A punição será o elemento que propiciará a unificação da obediência política e sua perpetuação em torno do poder soberano, não interessando se o fato é pecado ou crime, uma vez que Hobbes unifica os dois conceitos. Hobbes quer, ainda, submeter todos ao julgamento secular, excluindo por completo a jurisdição eclesiástica. Essa conclusão decorre da leitura, dentre outras da obra *Diálogos entre um filósofo e um jurista*, onde Hobbes afirma textualmente, por exemplo, que “o rei é o único juiz supremo” (HOBBS, 2004, p. 55); “admito também que ele é o juiz supremo acima de todos e em todas as causas, civis e eclesiásticas, dentro do seu próprio domínio, não só agora [...] mas sempre, pelo Direito comum [...]” (HOBBS, 2004, p. 57); “também os tribunais espirituais são hoje em dia tribunais reais, embora fossem anteriormente tribunais do papa.[...]” (p. 73); e, concluindo o assunto a respeito da competência dos tribunais, define que, “**se a causa for criminal**, deve ser decidida no tribunal de nosso senhor o rei, **porque lá se dispõe de poder para infligir pena corporal**[...]” (p. 74) [grifo nosso].

Percebe-se, nesta última afirmação, a importância da punição. Ela é a definidora do motivo pelo qual aquele que cometeu um crime será julgado (pois Hobbes enumera mais duas hipóteses de julgamentos por outras autoridades,

importante. Um príncipe deve procurar ser reputado “piedoso e não cruel; [e] a despeito disso, deve cuidar de empregar adequadamente essa piedade” e que ele “não deve se importar com a pecha de cruel para manter unidos e com fé seus súditos” (MAQUIAVEL, 1999, p. 105). Contudo afirma que o príncipe considerado bom, pode conduzir à ruína seu povo, por ter dificuldade para conseguir evitar a destruição pelas guerras e revoltas. Maquiavel diz estar no medo, decorrente do temor do castigo, sentimento que, segundo ele, nunca se abandona, a causa da manutenção do mando do príncipe que conduz à união e à fé, devendo o príncipe ser temido e “somente evitar ser odiado” (p. 108).

inclusive de casos mais graves, como a traição, cujo próprio rei julgará). O importante é que, sendo crime e pecado a mesma coisa, Hobbes efetuará o controle político das determinações do poder soberano, mesmo que o poder eclesiástico se insurja contra este e a justiça secular. Como afirma que todo crime é pecado, ou seja, qualquer ato, que ao poder soberano interesse a repressão pela punição, será objeto de lei e, conseqüentemente, de sanção, independentemente do poder eclesiástico entender ser ou não sua atribuição, mesmo que esse fato pudesse ser também definido na jurisdição eclesiástica como pecado. Hobbes objetiva, portanto, unificar a obediência política, terminando com o conflito dos súditos a obedecer a dois senhores, uma vez que, obedecendo à lei não se estará pecando, pois o pecado nada mais é que o descumprimento da lei.

Surge, ainda, um último detalhe: se pode ocorrer pecado sem crime, o que poderia acontecer se o poder eclesiástico criasse situações para que os fiéis descumprissem as leis ou alguma determinação, alegando que esse descumprimento não seria pecado? Ou pior, e se o poder eclesiástico definisse que fosse pecado agir em conformidade com determinada lei e, assim, contrariar o poder temporal, esvaziando a obediência política? Aqui parece estar o ponto de convergência e da necessidade da enorme quantidade de informações religiosas trazidas por Hobbes em suas obras políticas, as quais, como visto, aumentaram de uma obra para outra. Além de procurar esclarecer aos incautos, apresentando argumentos que visam oportunizar o conhecimento das escrituras, Hobbes tem por objetivo criar condições para unificar a obediência política, o que se daria pela punição temporal (imaneente), mas também pela punição divina (transcendente)⁶³, ou seja, o súdito deve obedecer à lei, porque descumpri-la é crime e, ao mesmo tempo, pecado.

Entretanto, se por qualquer motivo este entenda que não deva cumprir a lei civil, porque perdeu o medo da punição terrena, mesmo assim deverá ser alcançado pela formulação hobbesiana da punição, uma vez que alcançado será pela punição divina. Como afirma Ribeiro (1999, p. 246), “pelos suplícios que teme após morrer é

⁶³ O termo transcendente é utilizado com dupla função nesta dissertação: primeiro, como contraponto a imaneente, para designar algo fora do sujeito e do Estado; o segundo, como algo supraracional, além do cognoscível, e que transcende a experiência concreta, algo que pode ser, de certa forma, religioso ou divino.

moralizado o homem; porque quem não tem medo da morte e do Além é capaz de tudo”. Quem não teme a morte e, portanto, não teme a punição das leis humanas, terá que pensar duas vezes, pois, com a morte, ao descumprir quaisquer leis (emanadas que são do poder soberano) não escapará da punição do seu Deus. Strauss (1980, p. 87) afirma que Hobbes, em suas principais obras, “declara que a obediência incondicional ao poder secular é o dever sagrado de todo cristão, na medida em que este poder não proíbe a crença em Jesus enquanto Cristo”. Esta ideia é clara na passagem do *De Cive*, quando o filósofo explica as coisas necessárias à salvação.

Todas as coisas necessárias à salvação estão incluídas em duas virtudes, fé e obediência; esta última, se fosse perfeita, bastaria sozinha para proteger-nos da condenação; mas, como nós desde muito tempo atrás fomos culpados, em Adão, de desobedecer a Deus, e além disso nós mesmos mais recentemente pecamos de fato, a obediência não é suficiente senão houver remissão dos pecados, [...] **pois o reino dos céus não está fechado a ninguém, salvo aos pecadores, isto é, aos que não prestaram a obediência que é devida às leis**[...] (HOBBS, 2002a, p. 330-331) [grifo nosso].

O que poderia sugerir, no início, uma possível contradição no discurso hobbesiano, se descortina agora de forma clara, se olhado pela ótica da punição secular. Primeiro, as leis existentes são as leis civis e as de natureza, porém esta última não possui coercibilidade em si, mas, como a lei civil contém a lei de natureza, ela adquire coercibilidade dentro do Estado civil; segundo, os crimes só podem ser definidos pela lei do soberano, que é lei civil, mas, como o conceito de pecado é o não cumprimento de uma lei, sendo que todo pecado é crime, a pena será tanto para o crime quanto para o pecado, pouco importando quem defina qual é o conteúdo desta ou daquela transgressão (religiosa ou laica); terceiro, sendo o poder soberano secular, a punição – que induz e mantém a obediência – se imporá apenas pela lei, sendo que a coerção punitiva será sempre imposta quando algum comportamento previsto em lei for descumprido; além disso, induzirá os “rebeldes” com o poder temporal (rebeldia voltada a atender às determinações do poder eclesiástico) a cumprirem às leis; caso contrário, serão apanhados pela punição divina (transcendente), pois pecadores, e pela punição secular, porque criminosos; quarto, o medo da morte violenta no estado de natureza é substituído pelo medo da punição no Estado Civil, seja o medo da pena laica (imane) ou divina (transcendente), nos casos de descumprimento das normas impostas pelo Estado. A

argumentação hobbesiana é logicamente encadeada e refere-se a todos os conceitos do Estado. Realmente, Hobbes absolutiza o poder, mas a ele impõe limites; seculariza o Estado, mas unifica a obediência por meio da punição, seja neste ou noutro mundo. Pode-se inferir que os argumentos religiosos de Hobbes, além de informar, como já dito, visam convencer a obedecer, pois, senão, a punição será certa. A punição, desta forma, se constitui no instrumento, por excelência, de controle político do soberano.

3.5 A Punição como Instrumento de Controle Político do Poder Soberano.

O Estado hobbesiano é um Estado de poder absoluto. Não há qualquer dúvida quanto a esse ponto. O que necessita ser bem compreendido é que esse poder absoluto não representa tirania ou despotismo. As imagens pré-concebidas criadas sobre Hobbes no imaginário coletivo (provavelmente obra do clero, que além de tudo o demonizou como nenhum outro pensador na história – talvez Karl Marx possa assemelhar-se) determinaram não só “imagens feitas”, como afirma Ribeiro, mas impediram estudos aprofundados do autor. O mesmo se pode falar da punição. A palavra por si só já traz contornos tenebrosos, advindos, corretamente, da história de sua aplicação, como instrumento de martírio, de dominação e submissão política, além de meio para se impor castigos desmedidos, desproporcionais e, principalmente, injustos. Indiscutível essa realidade histórica. Contudo, a função da filosofia política é analisar os conceitos e funções que qualquer instituto político, pensados por qualquer filósofo, sob o ângulo de como ele os teria desenvolvido, compatibilizando-os, organicamente, dentro do seu pensamento e perquirindo sua finalidade. Essa é a maneira que a análise da punição está se desenvolvendo nesta dissertação, ou seja, entender a punição na teoria política hobbesiana, investigando sua real finalidade e objetivo. Mas, para tal, precisam-se reforçar alguns conceitos integrantes do pensamento de Hobbes.

Hobbes não foi pensador a favor da tirania ou do despotismo; no máximo, como afirma Bobbio, foi um conservador. Sua teoria política não queria tiranizar o indivíduo; muito pelo contrário, queria emancipá-lo das garras da ignorância, da superstição e da dominação, que não era apenas a política, mas a dominação política advinda do controle religioso, a dominação das consciências. A sua

concepção de poder parece mais uma proposição com a finalidade de resolver o problema das guerras religiosas e retirar o indivíduo – mas, de forma coletiva – da insegurança, da intranquilidade e das trevas que as crenças irracionais impunham à sociedade como um todo. Hobbes foi um iluminista. Buscou na razão o sentido para superar os conflitos de sua época. E, nesta perspectiva, sua concepção de poder era uma necessidade condizente com sua época. Hodiernamente, ao se analisar a problemática à qual Hobbes se dedicou, a partir dos institutos políticos e jurídicos de hoje, com o objetivo de encontrar erros que o próprio Hobbes foi um dos pioneiros a desvendar, parece, no mínimo, falta de perspectiva em relação ao momento histórico que fundamentou as escolhas hobbesianas. Como afirma Heck (2002, p. 21), “Hobbes situa-se na soleira de uma época”; a época da racionalidade e da formação da idéia de indivíduo, porém ainda fortemente dominada pelo pensamento escolástico medieval. Neste contexto, havia necessidade de se instituir um Estado forte⁶⁴ o suficiente para modificar estruturas políticas, contudo, sem a perda do controle político, o que levaria à sedição e à anarquia.

Nesta ótica, a punição também precisa ser redimensionada, uma vez que a punição, a qual existe desde que os homens se organizaram em sociedade, não podia ter apenas a finalidade do castigo, ou da vingança privada. A punição era (e infelizmente ainda é) elemento necessário à manutenção da obediência política. É ela que induz à e mantém a obediência e não o contrato social ou a fé. O pacto é seu fundamento, a base teórica e legitimadora da convivência política e do direito de punir; mas é a aplicação deste direito de punir e o medo da punição por ele imposta que mantêm a obediência política no Estado. Não há dúvida sobre tal questão. Hobbes é enfático ao explicar que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém” (HOBBS, 2008, p. 143), ou que os homens tendem a atender seus desejos naturais oriundos de suas paixões “quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza [...]”(p. 143).

⁶⁴ Essa demanda decorreu da nova classe emergente, a burguesia, e das novas necessidades do redimensionamento do poder para permitir o livre-comércio e o desenvolvimento social e da economia em geral. Daí decorre a necessidade de limitar o poder ilimitado das monarquias absolutistas pela liberdade decorrente da não previsão em lei; o que não é proibido é permitido. “A maior liberdade dos súditos depende do silêncio da lei” (HOBBS, 2008, p. 187).

Logo, a punição tem função política no Estado, a função de manter a obediência política e “forçar à obediência” aqueles que, por ventura, resolvam “desistir” do pacto firmado, sendo esta outra finalidade do direito de punir, além de ser instituto integrante da soberania do Estado. Cláudio Roberto Cogo Leivas (2005, p. 302-303) diferencia o fundamento material do direito de punir do seu fundamento formal. Segundo o autor, “o fundamento *material* do direito de punir é o *jus omnia* (isto é, o direito natural a tudo) [...]. O fundamento *formal* do direito de punir é o ato que institui o Estado, a saber, o pacto”, concluindo que todo castigo neste Estado, deve “ter como meta o bem público (*salus populi*)” (LEIVAS, 2005, p. 303). O direito de punir, portanto, está entre os direitos inalienáveis do soberano que vieram com ele (ou com eles no caso de uma assembléia) do estado de natureza.

Contudo, a legitimidade do exercício deste direito de punir no Estado Civil decorre da lei e dos limites estabelecidos para a atuação do soberano. O soberano deve direcionar suas ações para o interesse coletivo, tendo a paz e a segurança como objetivos primordiais de sua ação política. Para tanto, o direito de punir não é um direito ilimitado, como era no estado de natureza, pois, no Estado Civil, ele passará pelo processo de “civilização”, pode-se assim dizer. Ele apenas poderá ser legítima e legalmente exercido se, e somente se, atender às determinações do Estado Civil, que, como se vê em Hobbes, é um Estado de direito, ou seja, dependerá da lei para sua instrumentalização.

Essa assertiva é tão flagrante em sua obra, que, aqui, Hobbes institui como princípio para aplicação da punição – e conseqüentemente para o exercício do direito de punir – o que, modernamente, no direito penal integrante dos ordenamentos jurídicos dos Estados Democráticos de Direito, chama-se de princípio “da reserva legal” e “da anterioridade da lei penal”, consubstanciados no adágio latino: “*nullum crimen nulla poena sine praevia lege*” (não há crime, nem pena sem lei prévia). Hobbes afirma que “nenhuma lei feita depois de praticado um ato pode transformar este em crime, pois se o ato for contrário à lei de natureza existe antes do ato, e uma lei positiva não pode ser conhecida antes de ser feita, portanto não pode ser obrigatória [...]”(HOBBS, 2008, p. 250). Hobbes institui princípios que se constituem, até hoje, como as maiores garantias legais que se tem contra o arbítrio

do poder, limitando-o e das quais decorre uma gama infindável de outras garantias correlatas, todas limitadoras do poder e integrantes do ordenamento jurídico dos Estados Democráticos de Direito contemporâneos.⁶⁵

Desta forma, o direito de punir e a punição, em Hobbes, nada têm de draconianos ou despóticos; a punição, dentro dos limites estabelecidos pela lei, é elemento essencial para a convivência social por ser elemento de estabilidade política e controle social. Hobbes assevera que não haverá obediência política e, portanto, haverá “guerra de todos contra todos”, se não houver “um poder comum que mantenha todos em temor respeitoso” (2008, p. 109). A punição é a espada do Leviatã, que além de representar o poder temporal, representa a imposição deste pela força, mas pela força legítima, uma vez que cabe ao Estado o monopólio desta. O soberano não se impõe pelo medo; ele não é um tirano impiedoso – o que pode transparecer ao se falar de punição – e aqui, inclusive, pode estar, também, um dos motivos das más interpretações do pensamento político de Hobbes, ou seja, a não compreensão da função da punição no controle político e na manutenção da obediência política.

A punição não é, em Hobbes, instrumento de dominação e subjugação, não é uma força ilegítima que visa se impor coativamente com caráter exclusivamente utilitarista e desconectada de sua legitimidade política. A punição é meio de dar efetividade às leis civis, ao contrato social, ao poder político e ao Estado de Direito, visando manter a liberdade civil e não suprimi-la, já que, no Estado, a punição só se aplica a partir da existência da lei e de acordo com ela. Por isso, não há arbitrariedade no pensamento político de Hobbes; o que existe é uma liberdade pactuada e só aqueles que deixarem de cumprir sua parte no acordo de instituição do Estado deverão ser punidos, pois essa punição é necessária para a manutenção do Estado e da vida pacífica e segura. Percebe-se que a punição tem função pedagógica e política. A sociedade necessita que o direito de cada súdito seja respeitado, bem como as determinações do Estado, para que se tenha paz, segurança e progresso. Por esse motivo, o controle político pela punição se dá, apenas, no limite das leis e das determinações do soberano.

⁶⁵ Os princípios apresentados, e outros, estão, inclusive, presentes em nossa Carta Magna, no artigo 5º, que prevê os direitos e garantias constitucionais.

Ainda, as constantes explicações religiosas na obra de Hobbes visam fundamentar, em uma das linhas de argumentação, os motivos para predispor o homem à obediência, a qual se dá pela existência e medo da punição. Seja pelo medo da punição secular ou pelo medo da punição divina, já que crime e pecado têm seus conceitos igualados por Hobbes, é sempre o medo da punição que induz à obediência política, impedindo que o homem se arrependa, desista ou mude de opinião, em relação ao que pactuou, e deixe a sociedade à mercê de sua inconstância. A imposição da força, pela punição, impede que se possa alterar a intenção pactuada na geração do contrato. Aqui está a finalidade política da punição e a legitimidade do direito de punir. Assim, a punição não é meramente uma questão jurídica, porque, se assim fosse, ao se mudar os parâmetros legais, nenhuma repercussão se teria na estrutura social ou do Estado. Logo, ela é efetivamente política e esta é sua finalidade precípua, qual seja, efetivar o controle político e manter a obediência. Como afirma Leivas (2005, p. 301), “o medo de ser castigado pela espada pública articula desse modo a conexão e a real efetivação entre as obrigações *in foro interno* e as obrigações *in foro externo* na medida em que o medo de sofrer dano conduz cada indivíduo a obrigar-se [...] *in concreto* [...]”.

Portanto, não é a fé, a vontade de cumprir a palavra de Deus ou o medo da morte violenta que fazem o homem cumprir os pactos, mesmo que esses motivos possam fazê-lo aceitar o pacto, por questões de racionalidade, autointeresse, autopreservação ou prudência; o que impõe a obediência política e a mantém é a existência e a possibilidade de se infligir a punição. Das inferências geométricas hobbesianas, pode-se depreender esta conclusão: o seu “cálculo de consequências” não se esgota com a constituição do Estado Civil; este cálculo decorre da racionalidade do homem e, desse modo, vai acompanhá-lo por toda a existência. Neste “cálculo de consequências”, ele, situado dentro do Estado Civil, analisará que é melhor manter a obediência pactuada que não a manter, pois essa é a decisão do homem racional. Por isso, Hobbes afirma que a punição forçará os homens, “por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos” (HOBBS, 2008, p. 143). O direito de punir do soberano decorre da sua soberania e é dela elemento integrante e a punição se configura, além de exercício deste poder de mando, no mais eficaz e concreto determinador da obediência política, sendo sua indutora e mantenedora,

sem o qual o pacto e a obediência ao soberano estariam seriamente ameaçados. A punição se revela como o instrumento mais visível do controle político do soberano e se apresenta, além de ser a manifestação da força legítima e exclusiva do Estado, como uma ação política essencial para manter a união e a indissolubilidade do corpo político, impedindo o movimento desagregador de suas partes. Ela é a força centrípeta agregadora dos movimentos dos corpos individuais dentro do corpo político, a qual, associada à lei da inércia, que mantém os corpos em movimento e a estabilidade do sistema, organizará e manterá o ordenamento e a união destes corpos individuais, os quais expressam seus interesses e intenções no interior e por meio do corpo político; por meio do Leviatã.

CONCLUSÃO

O projeto filosófico de Hobbes teve por objetivo unificar o poder político e a obediência em torno do poder soberano. Mas por quê? Porque Hobbes visualizava esta como a única maneira de colocar fim às disputas políticas e religiosas que impediam o desenvolvimento da sociedade. Hobbes propõe um Estado forte com um poder soberano absoluto, não com o escopo de instituir um despotismo, mas como maneira racional de se atingir a paz e a segurança. Para ele, somente um Estado forte poderia fazer frente à sedição e à guerra civil, existentes ou sempre iminentes. Contudo, esse projeto necessitava de elementos renovados para a justificação política do poder e do Estado, que modificassem as concepções da tradição filosófica, visando demonstrar a necessidade do Estado, não por este ser um ente natural, como pensava Aristóteles, ou um ente justificado pela vontade de Deus, como propuseram os escolásticos, mas como ente artificial, produto de uma escolha racional dos indivíduos.

Para tanto, seu projeto filosófico foi alicerçado em conhecimentos oriundos das novas ciências que se desenvolviam e, por extensão, projetavam uma nova configuração para o entendimento do mundo e das relações neste mundo. Hobbes foi fortemente influenciado por estudiosos, como, por exemplo, Francis Bacon, René Descartes, William Harvey, Galileu Galilei, Padre Mersenne; por ciências como a física, a matemática e a geometria euclidiana; e, também, de forma peculiar, pela tradição filosófica grega e escolástica, sendo que deste mosaico nasce sua filosofia política. Hobbes teve a intenção de superar as metáforas de Aristóteles e erros que atribuía ao discurso filosófico-religioso da escolástica e, assim, conduziu-se a partir de conceitos e ideias trazidas pelas ciências físico-naturalistas emergentes. Essa

compreensão do mundo levou-o a um materialismo e uma visão mecanicista do mundo e das relações humanas, passando a atribuir ao movimento dos corpos – ideia que trouxe da física – o mote central das relações entre todas as coisas, sendo, junto com o movimento, a noção de corpo essencial para tudo. Substituíra Hobbes, desta forma, a noção de substância, presente em Aristóteles, pela de corpo, sendo considerado corpo tudo o que era dado pela natureza.

Ainda, Hobbes revê os conceitos da tradição grega sobre a natureza humana, deixa de entender o homem como ser gregário, no sentido em que Aristóteles propugnou, um ser naturalmente social – o *zoon politikon* – acentua, em sua “antropologia”, o individualismo do homem e afirma que ele vive em sociedade não em função desta sua essência gregária, mas devido a uma escolha racional, em razão de suas necessidades de sobrevivência e autopreservação. Hobbes afirma que os homens têm, na verdade, imenso desprazer em estar junto e infere que a instituição da vida comunitária acontece de forma antagônica à que prevê Aristóteles. O homem não vive em sociedade para realizar a virtude, mas para atender suas necessidades pessoais, uma vez que os impulsos oriundos de suas paixões naturais, que são arrebatadores, o impediriam de agir conforme Aristóteles prevê, e conclui que a noção aristotélica de natureza humana deriva muito mais de um exercício do intelecto do que da real análise da natureza humana.

Logo, não vê Hobbes como o indivíduo possa agir para respeitar e atender as necessidades do bem coletivo, sem que haja “um poder comum que mantenha a todos em temor respeitoso” (HOBBS, 2008, p. 109). E, sem este poder comum, o filósofo afirma que o indivíduo buscará acumular cada vez mais poder, como forma de garantir sua autopreservação e bem-estar, dada a situação que os homens se encontram antes da instituição do Estado. E antes da instituição do Estado, os homens encontram-se na situação que Hobbes denomina de estado de natureza: um estado de permanente conflito pela posse e/ou manutenção da posse das coisas necessárias à autopreservação e à segurança. Neste estado, que é um estado racional e não histórico ou antropológico, todos têm direito natural a todas as coisas, surgindo daí o conflito de “todos os homens contra todos os homens”, a chamada “guerra de todos contra todos”. Esse “estado de guerra” decorre da igualdade dos

indivíduos e de todos serem titulares de direito em relação a todos os bens jurídicos existentes, isto é, todos terem direito a todas as coisas.

Como não é possível todos terem todas as coisas simultaneamente e, ainda, como não há garantias de que o que se possui hoje, que é necessário à paz e à segurança, possuir-se-á também amanhã, o conflito, no estado de natureza, é permanente. Necessita-se, então, da instituição de um poder comum, que defina o que pertence a um e a outro e o que é justo ou injusto, uma vez que, no estado de guerra, nada pode ser justo ou injusto e nada pode pertencer a alguém, em função de tudo pertencer igualmente e simultaneamente a todos os indivíduos. Como ter direito a tudo é o mesmo que não se ter direito a nada, em razão da permanente precariedade inerente a esta situação, decorrendo daí a necessidade de as pessoas transferirem o seu direito a todas as coisas a um homem (ou assembléia de homens) que as representem e que agirá (ou agirão) com autorização para fazer e determinar condutas da maneira que as próprias concedentes fariam. Estabelece-se, então, o mecanismo da autorização e da representação política. Transfere-se o direito a todas as coisas – resigna-se o direito, como afirma Hobbes – em favor do soberano, que passará a ser o representante autorizado de cada indivíduo, agindo para atingir o bem comum e, em especial, a segurança de todos, fim primordial da ação do poder soberano.

O soberano agirá pelos poderes transferidos a ele pelos súditos, em nome e por força destes. Esse movimento, de acordo mútuo e recíproco de alienação dos direitos absolutos de cada indivíduo ao súdito, determina a essência do pacto hobbesiano. O pacto, em Hobbes, é uma instituição de direitos ao soberano, que deste não participa, mas será o destinatário dos poderes resignados pelos súditos. A soberania é absoluta, não se admitindo que o pacto seja desfeito. O poder decorrente dessas concessões mútuas gera a soberania a ser incorporada a um único homem ou assembleia de homens, não importa; entretanto, o poder será sempre absoluto, pois absolutas são as transferências dos poderes individuais. O pacto hobbesiano é, em regra, indissolúvel. Apenas na hipótese de não ser cumprido o objetivo imediato do pacto para o qual o soberano foi instituído, dar segurança aos súditos, e nos casos de autopreservação, objetivo mediato do pacto, poderá o súdito rompê-lo (o pacto) e desobedecer ao soberano. Em todos os demais

casos, ele está obrigado, pois, como decorre da terceira lei de natureza, “os homens devem cumprir os pactos que celebram”.

Contudo, o que assegura a manutenção da obediência política assumida no pacto de instituição do Estado e garante que os súditos, mesmo concordando inicialmente, não resolvam, posterior e unilateralmente, desrespeitar e descumprir o pacto indissolúvel, é a punição, decorrente da aplicação do direito de punir do soberano. A punição é a força mantenedora da obediência pactuada e da permanência dos corpos individuais agregados no interior do corpo político. Mas, como compatibilizar o direito de punir do soberano com a concessão de poder realizada pelos súditos no pacto que constitui o Estado? Hobbes elabora uma sequência de conceitos e definições essenciais para a definição da punição e do exercício do direito de punir. As noções desenvolvidas por Hobbes vão desde os conceitos de leis de natureza e direito de natureza, à noção de liberdade dos súditos, seja a plena e a que se pode chamar de “liberdade civil”, o conceito de leis civis, a função do Estado e das leis e do direito neste Estado, culminando tudo isso na obediência política e, de forma transversa, no direito de punir e na punição dentro desse Estado. A construção hobbesiana é detalhada e logicamente encadeada. Nada está em desacordo com sua noção de Estado Civil e estado de natureza, como bem demonstrado pela capacidade de articulação lógica e geométrica de Hobbes.

Há que se entender, portanto, como é possível compatibilizar o direito de punir do soberano com a resignação do direito dos súditos a todas as coisas ocorrida no pacto, para se verificar como alguém poderia ser punido pelo exercício de um poder por ele mesmo concedido. Entende-se tal complicador lógico, quando Hobbes afirma que o direito de punir não tem origem no pacto, mas tem sua origem no estado de natureza e, portanto, não sendo este direito concedido ao soberano pelos súditos. Estes apenas renunciaram ao seu direito de ferir e agredir qualquer pessoa existente no estado de natureza, enquanto preservaram o direito do soberano – até porque ele não participa do pacto, não tendo direitos a resignar, apenas a receber. As resignações dos súditos, além de manter o direito original do soberano, reforçaram-no, na medida em que esse direito ganhou um reforço pela inação dos demais diretos. Todavia, aqui é necessário enfatizar novamente a

diferença que Hobbes faz entre lei e direito. Direito é liberdade de ação, ausência de impedimentos externos; lei é, ao contrário, a limitação dessa liberdade, ou seja, impedimento externo ao exercício do direito. O direito autoriza e a lei proíbe ou impõe condutas; logo, restringe sempre o movimento dos corpos, a liberdade. A noção hobbesiana de lei e direito é uma noção física, cinética; o conceito de direito, em Hobbes, consiste na liberdade plena para agir, portanto, terá direito aquele que não possuir impedimento. Esta noção é relevante, porque o “direito de punir” do soberano é um direito no conceito que Hobbes prevê, uma vez que sua origem está no estado de natureza, onde não há limitação externa a qualquer direito por não existirem leis, logo, liberdade plena, total.

Esse ponto também é relevante para as conclusões alcançadas nesta dissertação; desta maneira, necessário referir-se às interpretações teológicas de Hobbes e à oposição destas às interpretações secularistas. Aqui se retoma a discussão originada na introdução e no primeiro e segundo capítulos em especial, quanto à obrigatoriedade ou não das leis de natureza. Ora, se as leis de natureza fossem obrigatórias, no sentido de lei estrita impondo condutas e/ou abstenção de condutas e, desta forma, apresentando coercibilidade, o direito de punir – o qual é ilimitado no estado de natureza, como qualquer outro direito, pois todos têm direito a todas as coisas, inclusive “aos corpos um dos outros” (HOBBS, 2008, p. 113) –, não seria realmente ilimitado e, portanto, as definições de Hobbes de direito e lei estariam confusas ou em conflito. Porém, entendidas corretamente, as leis de natureza não possuem coercibilidade e, portanto, não tem capacidade de limitar qualquer direito no estado de natureza (efetivamente como Hobbes declara e prevê). Daí, decorre o mais importante, a necessidade de se instituir o Estado Civil para impor a obediência, a coercibilidade das leis (agora civis e que incorporam as leis de natureza) e limitar os direitos dentro do Estado, criando a “liberdade civil”, para garantir a liberdade individual, mas limitando o direito a todas as coisas, que é incompatível com a liberdade dentro do Estado. Institui-se o poder comum, que mantém a todos em temor respeitoso, sem terminar com a liberdade dos súditos.

Na esteira dessa forma de entendimento, fica clara a metáfora de Hobbes do rio: as leis são as margens do rio, que regulam sua direção e sentido, mas não impedem seu movimento. Mais uma vez os conceitos inerentes à física utilizados por

Hobbes se acentuam. A liberdade total das águas deve ser regulada pelas margens para que o rio tenha o movimento adequado e direcionado para onde se necessita e não cause estragos e inundações; assim, também os corpos individuais dentro do corpo político: os corpos individuais têm o direito original de fazerem ou irem para onde bem entenderem, contudo, as leis civis são as “margens do rio”; são as ordenadoras dos movimentos desses corpos individuais dentro do corpo político, visando evitar colisões, conflitos e ordenar o movimento para se atingir o “destino”, qual seja, a finalidade do corpo político, que é manter a paz e a segurança. Logo, as leis civis são o instrumento de que Hobbes se utiliza para estabelecer limites e conteúdo ao direito de punir do poder soberano no Estado Civil. A interpretação de muitos de que o Estado pensado por Hobbes conduz à ausência de liberdade, não passa de mito e falta de compreensão adequada de sua teoria política. Hobbes inaugura, sim, o chamado “Estado de Direito” moderno, o qual evoluirá para o Estado de Direito contemporâneo.

Entretanto, se o direito de punir advém do estado de natureza, não há limites ao exercício deste direito e, em consequência, se não houvesse limitação a este direito dentro do Estado Civil, a tirania e a violência estatal estariam livres, desimpedidas. Aí sim, estar-se-ia diante a perversão de um Estado despótico. Mas esta não é a ideia de Hobbes, muito pelo contrário; o Estado Civil previsto por ele tem na lei civil um forte elemento de controle, o qual passará a limitar, inclusive, o direito de punir, no momento em que este passe a ser utilizado dentro do Estado Civil. Para isso, Hobbes enumera inúmeros princípios jurídicos, que ainda hoje integram as legislações de todos os países democráticos, como a necessidade de previsão anterior de crime e sua definição em relação à conduta, para que qualquer pessoa possa ser julgada; o julgamento realizado por autoridade legalmente incumbida para tanto, dentre outros. Além disso, prevê o positivismo jurídico como elemento fundamental na estruturação do Estado e do poder, com claras repercussões no direito de punir. A positividade da lei é o elemento concreto que impõe a legalidade para a manifestação visível do poder, dos direitos e das liberdades no Estado Civil, coincidindo esses conceitos exatamente como Hobbes os define, de forma cinética.

Mas, ainda resta entender o porquê de punir, qual a função da punição no Estado, se ela é ou não necessária, ou se trata apenas de mero castigo à desobediência. A punição no Estado não é um castigo, no sentido de mero revide, cumpre função no contexto jurídico, mas principalmente no político. A punição é a indutora e a mantenedora da obediência política. Não é a punição que legitima o poder político e a obediência política; mas é ela que mantém os indivíduos obedientes e impede a desagregação do pacto político. A punição é a força centrípeta que mantém os corpos individuais dentro do corpo político, agregados em torno do soberano, impedindo que qualquer indivíduo, por interesse individual, resolva descumprir ou modificar unilateralmente as estruturas pactuadas no contrato. O pacto de submissão e obediência apenas se completa pela existência do direito de punir e da sua aplicação, a punição. O direito de punir é elemento integrante da soberania, sendo direito inalienável do poder soberano, e a punição a manifestação visual e exercício efetivo deste poder. Logo, o direito de punir não é castigo, mas o elemento que leva o homem à obediência por medo do castigo; castigo este que, por sua vez deve ser bem entendido. Não se trata de revide. Castigo, em Hobbes, tem a ver com proporcionalidade. Hobbes afirma que o castigo deve ser aplicado de tal forma que desencoraje as condutas contrárias às leis, por terem menos vantagens com a prática do crime do que com o mal sofrido com a punição. Trata-se, portanto, a materialização do direito de punir, ou seja, a punição é o instrumento político do soberano para a manutenção da obediência política e do pacto instituidor do Estado

Contudo, Hobbes apresenta duas linhas de argumentação para a punição. Uma linha imanente, decorrente do poder soberano, que se sustenta na soberania e no direito de punir oriundos do estado de natureza, e outra que se pode nominar de “transcendente”, fundada em seu discurso religioso. Quer dizer então que, ao final, se reconhece uma obediência teológica na teoria política de Hobbes? Não. Mesmo que esta hipótese necessite de um estudo muito mais aprofundado no futuro, é claramente identificável a sua argumentação sobre a punição transcendente. E qual seria o motivo? Mais do que nunca, fortalecer a obediência ao soberano e às leis. Depreende-se esta situação de Hobbes igualar os conceitos de crime e pecado. Mas, se está diante um Estado secular, qual a finalidade de tal empreitada? Demonstrar, aos mais intransigentes no cumprimento das determinações do poder eclesiástico que contrariam o poder soberano (temporal), que este descumprimento

fere, também, as “leis religiosas” e, portanto, não pode servir de argumento para a desobediência política.

Hobbes tem por objetivo unificar a obediência, dividida entre o poder temporal e o poder espiritual, utilizando-se dos próprios argumentos por eles usados para fundamentar a desobediência, qual seja, o medo do pecado, da punição eterna, o medo da punição divina (transcendente). Nada tem a ver esse entendimento com as interpretações teológicas que reconhecem efetividade às leis de natureza e enxergam uma deontologia no estado de natureza. Não. O Estado Civil precisa se instituir de qualquer forma, para que haja a obediência, o justo e o injusto, o meu e o teu. Isto não está em discussão e nunca esteve. O que se vislumbra é que, dos inúmeros argumentos de convencimento apresentados por Hobbes em seus textos políticos, talvez o da punição transcendente (divina) possa ser o mais eficaz, uma vez que impõe aos recalcitrantes elementos que eles mesmos utilizariam para fundamentar a desobediência, obrigando-os, desta forma, seja por respeito ao soberano e medo da punição imanente, seja por respeito a Deus e medo da punição divina (transcendente), a obedecer. Unifica-se assim, de qualquer maneira, a obediência política, cerne para se atingir a paz, a segurança e a necessária manutenção da agregação do corpo político.

Hobbes busca a paz e não a guerra. Vislumbra um convívio de paz e segurança para que o desenvolvimento das artes, do comércio e do trabalho, para que a liberdade efetiva possa acontecer. Hobbes pode ter sido realmente, como alguns defendem, o portador da esperança. Mas a esperança só advirá com a obediência política e o respeito às determinações do Estado Civil, que apenas se veicularão por meio da lei. Hobbes pouco expõe sobre justiça, pois, para ele, este conceito reduz-se a obedecer ao soberano, que nada mais é que o representante autorizado dos desejos e das necessidades de todos os súditos. Contudo, Hobbes prevê que a finalidade da obediência é a segurança; ou seja, o soberano foi instituído para dar segurança e deve cumprir essa incumbência, sob pena de os súditos poderem resistir à sua obediência. Para isto é necessário o direito de punir e a punição. O direito de punir, atributo da soberania, desta não se separa, sendo instrumento importante na aplicação da punição àqueles que resolvem desatender ao pacto social. Por esse motivo, a punição configura-se no instrumento de controle

político do poder soberano mais importante e mais visível (podendo ser até o mais eficaz) para manter a obediência política e fazer os súditos cumprirem suas obrigações para com seus semelhantes e para com o Estado, utilizando-se do castigo, previsto ou aplicado, seja neste ou noutra mundo.

REFERÊNCIAS

I. ESPECÍFICA – TEXTOS DE THOMAS HOBBS

HOBBS, Thomas. **Behemoth ou o longo parlamento**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. 2. ed. São Paulo: Landy, 2004.

_____. **Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana; tratado do corpo político**. Tradução e notas Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b.

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2008

_____. *Leviathan or the matter, forme and power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civil*. England: Penguin Group, 1985.

II. SECUNDÁRIA – TEXTOS SOBRE THOMAS HOBBS

BARBOSA FILHO, Balthazar. Condições de autoridade e autorização em Hobbes. In: **Filosofia Política 6**. Tradução de Beatriz Sidou, Márcio Oliveira Dornelles e Sônia Martins. Porto Alegre: L&PM, 1991.

BERNARDES, Julio. **Hobbes & a liberdade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. Método e Filosofia Política na obra de Thomas Hobbes. In: **Dissertatio nº 12**. Pelotas: UFPEL, 2000.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. Rio de Janeiro: Agir, 1990.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. **Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant**. São Paulo: Paulus, 2007.

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

GALLINA, Albertinho Luiz. Sobre os estudos hobbesianos. In: Di Nápoli, Ricardo Bins; Gallina, Albertinho Luiz. (Orgs.). **Norberto Bobbio**: direito, ética e política. Ijuí: Unijuí, 2005.

GARCIA, Cláudio Boeira. **Ensaio sobre a política e suas escritas**: política e escritas sobre a política. Ijuí: Unijuí, 1999.

GOLDSMITH, M.M.. *Hobbes on Law*. In: **The Cambridge companion to Hobbes**. Edited by Tom Sorell. New York: Cambridge University Press, 1999.

GREENLEAF, W.H.. Hobbes: o problema da interpretação. In: **O pensamento político clássico**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

HAMPTON, Jean. **Hobbes and social contract tradition**. New York, USA: Cambridge University Press, 1995.

HECK, José Nicolau. **Thomas Hobbes**: passado e futuro. Goiânia: UFG, 2003.

JOHNSTON, David. **The Retic of Leviathan: Thomas Hobbes and the politics of cultural tranformation**. New Jersey, USA: Princeton University Press, 1989.

LEIVAS, Cláudio Roberto Cogo. **Representação e Vontade em Hobbes**. 2005. 321f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000491197&loc=2006&l=352ec8416cec63af>. Acesso em: 03 jul 2008.

LETWIN, Willian. Os fundamentos econômicos da política de Hobbes. In: **O Pensamento Político Clássico**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MACPHERSON, C. B. **A teoria do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Introduction*. In: **Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil**. England: Penguin Group, 1985.

MARTINS NETO, João dos Passos. **Introdução à filosofia política de Thomas Hobbes**. 2. ed. Florianópolis: OAB/SC, 2006.

MATOS, Ismar Dias de. **Uma descrição do humano no Leviathan, de Thomas Hobbes**. São Paulo: Annablume, 2007.

MOURA, Carlos Alberto de. Hobbes, Locke e a medida do direito. In: **Filosofia Política 6**. Tradução de Beatriz Sidou, Márcio Oliveira Dornelles e Sônia Martins. Porto Alegre: L&PM, 1991.

POGREBINSCHI, Thamy. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru: EDUSC, 2003.

_____.; VILLANOVA, Marcelo Gross. Thomas Hobbes. In: Barreto, Vicente de Paulo (Org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

POLIN, Raymond. O indivíduo e o Estado. In: **O Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

_____. O mecanismo social no Estado Civil. In: **O Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

RINESI, Eduardo. Hobbes e o antagonismo com o real da política. In: **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, nº51. São Paulo, 2000.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. **A marca do Leviatã**. São Paulo. Ática, 1978.

_____. Hobbes: o medo e a esperança. In: Weffort, Francisco C. (Org.) **Clássicos da política**. Organizador. São Paulo: Editora Ática, 2002b.

_____. Hobbes, Jaime I e o direito inglês. In: **Filosofia Política 6**. Tradução de Beatriz Sidou, Márcio Oliveira Dornelles e Sônia Martins. Porto Alegre: L&PM, 1991.

_____. Sobre a má fama em política: Hobbes. In: De Boni, Luiz A. (Org.). **Finitude e Transcendência: Festschrift em homenagem a Ernildo Stein**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Apresentação In: **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. Prefácio. In: **Introdução à filosofia política de Thomas Hobbes**. 2.ed. Florianópolis: OAB/SC, 2006.

_____. A mídia do dezessete. In: **Behemoth ou o longo parlamento**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. Um filósofo que tinha religião. In: **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru: EDUSC, 2003

SANTILLÁN, José F. Fernandez. *Hobbes y Rosseau. Entre La autocracia y La democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. São Paulo: Unesp, 1999.

SOARES, Luiz Eduardo. **A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido**. Campinas: Unicamp, 1995.

SORELL, Tom. *Introduction*. In: ***The Cambridge Companion to Hobbes***. New York: Cambridge University Press, 2006.

_____. (Edited by) ***The Cambridge Companion to Hobbes***. New York: Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, Leo. ***La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis***. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. O Estado e a religião. In: **O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. Introdução e Notas. In: **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WATKINS, John. ***Hobbe's system of ideas***. England: Gower Publishing Company Limited, 1989.

WOLLMANN, Sérgio. **O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

ZARCA, Yves Charles. ***Hobbes y el pensamiento político moderno***. Barcelona, Espanha: Editorial Herder, 1997.

III. TEXTOS GERAIS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo. Forense Universitária, 2008.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BARRETO, Vicente de Paulo. **Dicionário de filosofia do direito**. Vicente de Paulo Barreto (Org.). São Leopoldo: Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

BARZOTTO, Luiz Fernando. Positivismo Jurídico. In: Barreto, Vicente de Paulo (Org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo: Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995.

_____ ; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 5. ed. Brasília, DF: UNB, 1993. Vol. 01

_____ ; _____ ; _____. **Dicionário de política**. 11. ed. Brasília, DF: UNB, 1998. Vol. 02.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.

COSSUTA, Frédéric. **Elementos para a leitura de textos filosóficos**. Tradução Ângela de Noronha Begnami [et al.] Revisão da tradução e texto final Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DINIZ, Maria Helena. **Curso de direito civil brasileiro: teoria geral das obrigações**. São Paulo: Saraiva, 1989. Vol. 2.

GRAU, Eros Roberto. Direito. In: Barreto, Vicente de Paulo (Org.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo: Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NEUMANN, Franz. **Estado democrático e Estado autoritário**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

PINHEIRO FILHO, José Muiños; CHUT, Marcos André. Estado. In: Barreto, Vicente de Paulo (Org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

REALE, Miguel. **Introdução à filosofia**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

_____. **Filosofia do direito**. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 1996.

RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Tomo III. Brasília, DF: UNB, 1982.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lígia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; PIERANGELI, José Henrique. **Manual de direito penal brasileiro: parte geral**. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.