

# ESTADO, DIREITO E JUSTIÇA NA OBRA DE THOMAS HOBBS

THE ROLE PLAYED BY THE STATE, RIGHT & JUSTICE  
IN THOMAS HOBBS' WORK

---

Andityas Soares de Moura Costa Matos\*

\* Graduado em Direito, Mestre em Filosofia do Direito e Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor de Filosofia do Direito da FEAD (Belo Horizonte). Autor de ensaios jusfilosóficos tais como *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen* (Belo Horizonte, Del Rey, 2005, 1. ed. e 2006, 2. ed.) e *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma* (Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009).

## Sumário

1. Introdução. 2. Breve esboço biobibliográfico. 3. A origem do Estado para Hobbes. 4. A independência do direito e do Estado em face da autoridade religiosa. 5. Considerações finais. 6. Referências.

## Summary

1. Introduction. 2. Biobibliographical sketch. 3. The origin of the State in Hobbes' thought. 3. State and Law independency from the religious authority. 5. Final considerations. 6. References.

## Resumo

O presente artigo apresenta uma leitura jusfilosófica da obra de Thomas Hobbes, demonstrando sua importância para o pensamento jurídico contemporâneo, em especial o de matriz juspositivista, eis que Hobbes foi um dos primeiros autores a separar a esfera religiosa da jurídico-política, além de arquitetar um conceito de justiça relativista e desvinculado dos pressupostos jusnaturalistas que dominaram o século XVII.

Palavras-chave: Filosofia Política; Positivismo Jurídico; Jusnaturalismo; Modernidade; Contratualismo; Teoria da Justiça; Leviatã.

## Abstract

This article offers a legal philosophical interpretation of Thomas Hobbes' work and demonstrates its importance to contemporary legal thought, especially to that on the legal positivist matrix. Besides being one of the first authors to separate religious from the legal-political sphere, Hobbes was also the architect of a relativist justice concept not linked to the natural law postulations that prevailed in the 17th century.

Keywords: Political Philosophy; Legal Positivism; Natural Law Philosophy; Modernity; Contractualism; Theory of Justice; Leviathan.

## 1. Introdução

*Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* ou simplesmente *Leviatã* é uma daquelas raras obras que, ao lado de *A república* de Platão, *A política* de Aristóteles e *O príncipe* de Maquiavel, possivelmente nunca deixará de ser lida pelos homens enquanto ainda se preocuparem com a melhor forma de se organizar a sociedade. Por isso mesmo, o livro de Hobbes merece ser chamado de clássico. O clássico não envelhece nem se mostra ultrapassado; ainda que suas aparências possam denotar certo inevitável desgaste, sua essência permanece ativa, oferecendo respostas a questões que vêm ocupando frequentemente o pensamento humano.

Contudo, o valor do tratado político-filosófico de Hobbes não reside, talvez, no conteúdo das ideias apresentadas. As principais teses do *Leviatã* não eram desconhecidas na época em que o autor lançou a obra, algumas delas representando verdadeiros lugares-comuns do movimento jusracionalista. Outrossim, os princípios básicos que norteiam a teoria do Estado hobbesiana já haviam sido expostos de maneira embrionária pelo pensador inglês em estudos anteriores, tal como no *Do cidadão*<sup>1</sup>, que, inclusive, apresenta feição mais acadêmica e universalista: escrito em latim, destinava-se à Europa culta e não à ainda bastante rude e iletrada ilha onde nasceu o filósofo.

Na verdade, o impressionante no *Leviatã* é o vigor e a elegância da argumentação de Hobbes, a clareza de suas colocações e a honestidade intelectual que muitas vezes lhe custou caro durante sua inquieta existência<sup>2</sup>. Talvez influenciado por seus dotes matemáticos – indispensáveis à mente filosófica, como bem demonstraram autores tão diversos como Platão e Wittgenstein –, Hobbes buscou de maneira insistente a expressão exata para dar forma a seus pensamentos, escrevendo, desse modo, um tratado político-jurídico que, malgrado a temática aparentemente áspera, é saboroso e estimulante<sup>3</sup>. Assim, ainda que

---

1 Em sua tradução, Renato Janine Ribeiro refere-se ao estilo algo tortuoso e nervoso de **Do cidadão**, encontrando a beleza do texto em seu desequilíbrio (2002, p. XXXVI), apreciação que poderíamos aplicar também ao **Leviatã**.

2 Quentin Skinner enxerga no **Leviatã** uma síntese do estilo racionalista, próprio da metodologia científica do séc. XVII, e da argumentação retórica característica do humanismo renascentista, dado que, no desenvolvimento de sua argumentação, Hobbes raras vezes dispensa a ironia, a sátira, a eloquência e outros recursos similares. De tal união, brotou uma maneira de escrever única que encanta e incomoda até os dias de hoje (SKINNER, 1999, p. 569-581).

3 Contudo, tal não significa que o texto do **Leviatã** seja fluido e facilmente compreensível em todos os seus momentos. Há passagens obscuras, digressões e confusões que podem dificultar, e de fato dificultam,

não concordemos com muitas das ideias de Hobbes, o conhecimento de sua obra máxima, além de obrigatório para aqueles que pretendem não se ver absolutamente excluídos da *intelligentsia* ocidental, constitui excitante exercício intelectual, que, ademais, guarda algumas boas surpresas para o leitor.

Parece-me óbvio que acrescentar outras variadas razões para a leitura de qualquer obra – aparte aquela acima aduzida da *boa* leitura – é algo completamente supérfluo. Os livros devem se impor por si mesmos, como certamente acontece com o *Leviatã*. Nas linhas que se seguem apresentar-se-á alguns esclarecimentos que podem ser de alguma utilidade para o leitor não especialista. Pretendeu-se também organizar os principais pontos tratados no extenso volume, buscando captar-lhe a proposta central, o que, afinal, constitui adequado subterfúgio para o desenvolvimento de algumas de minhas experiências – ou hábitos – de leitura do *Leviatã*, realidade subjetiva que, como é evidente, não posso e nem pretendo ocultar.

## 2. Breve esboço biobibliográfico<sup>4</sup>

Nascido de parto prematuro – “por ansiedade da mãe”, explicou o filósofo – em Westport<sup>5</sup>, no dia 5 de abril de 1588, Thomas Hobbes era filho de um alvoroçado vigário anglicano, que abandonou a cidade após uma briga na porta de sua Igreja, tendo o jovem ficado sob a guarda de um de seus irmãos mais velhos. Após receber educação formal na escola de Malmesbury, Hobbes foi admitido em Magdalen Hall (Oxford) no ano de 1603. Formou-se cinco anos depois, não sem entrar em conflito com os métodos escolásticos da Instituição, que não lhe pareciam suficientemente científicos.

Tornou-se tutor do filho de William Cavendish, conde de Devonshire, barão de Hardwick, viajando com seu pupilo para o continente em 1610, quando tomou contato com a nascente ciência nova e sua metodologia especulativo-racional propugnada por Galileu, Gassendi, Mersenne e Kepler, entre outros. Durante o período de 1621 a 1625 foi secretário de Francis Bacon, um dos pais da moderna noção de ciência. Tendo sempre acalentado o sonho de se apresentar ao mundo como um grande físico ou matemático, é notável como seus estudos no

---

o entendimento da obra. Para Skinner, tal se deve ao uso de inúmeras figuras de retórica no *Leviatã*, procedimento que a crítica tradicional desconhece ou nega, mas que parece ser bem razoável: “[...] pensar na prosa hobbesiana como uma janela clara, através da qual podemos fitar ininterruptamente seu pensamento, constitui um grave erro. O pensamento de Hobbes no *Leviatã* é mediado por uma prosa em que as técnicas do *ornatus* são usadas para produzir um grande número de efeitos deliberadamente ambíguos. Não reconhecer esse fato equivale a não reconhecer o tipo de trabalho que temos nas mãos” (Skinner, 1999, p. 28).

4 As informações sobre a vida e os escritos de Hobbes apresentadas nesta seção foram colhidas nas obras de Condren (2000), Martinich (1999) e Webster (1956).

5 Hoje parte de Malmesbury, a cerca de 140 km a oeste de Londres.

campo das ciências exatas refletiram profundamente na sua obra político-jurídica, uma vez que Hobbes enxerga a natureza humana de forma mecanicista e o Estado como simples artefato (BOBBIO, 1999, p. 33), desprovido de significação ética.

Após a morte do barão de Hardwick, em 1628, ocasionada pela peste negra, Hobbes foi demitido pela viúva do falecido. Desde então, viveu em Paris trabalhando como tutor de outro jovem nobre, filho de *Sir* Gervase Clifton. Retornou aos serviços da família Cavendish em 1631, orientando os estudos do filho de seu antigo pupilo. Nessa época, parece que Hobbes abandonou definitivamente seus interesses pelas matemáticas e decidiu aprofundar seus conhecimentos filosóficos. A partir de 1637, passou a se considerar, definitivamente, um filósofo.

Em novembro de 1640 mudou-se para a França, uma vez que tomara o partido real na guerra civil entre puritanos e monarquistas que então abalava a Inglaterra e que culminou com o julgamento e a execução do rei Charles I, em 1649. Posteriormente, instaurou-se uma república na Inglaterra – o *Commonwealth* –, que logo degenerou na tirania do protetorado de Cromwell. Uma vez em território francês, Hobbes tomou contato com vários círculos científico-filosóficos, estudou o pensamento de Descartes e deu à estampa alguns de seus principais escritos políticos. O *Leviatã* foi publicado em 1651, e como Charles I tinha sido executado, frustrando assim todas as esperanças da causa realista, Hobbes tentou, no último capítulo da obra, comprovar a possibilidade de a Inglaterra submeter-se legitimamente a um novo soberano. Tais ideias o indispueram perante a corte inglesa, que as enxergou como um flerte com a forma de governo republicana.

Hobbes foi obrigado a deixar a França devido a seus ataques ao papado. Não lhe restou então outra alternativa senão regressar à Inglaterra, após mais de onze anos de exílio. O retorno à pátria não foi fácil para o filósofo, pois teve que enfrentar a elite universitária tomista de Oxford, a qual provocara com a ousada proposta de introdução de novos métodos científicos nas universidades inglesas. No entanto, com a restauração da monarquia inglesa, em 1660, Hobbes foi readmitido na corte por Charles Stuart II, a quem já conhecia desde 1645, quando, durante sua estadia em Paris, foi convidado a ensinar matemática ao então príncipe de Gales. Mas nem por isso sua vida foi mais tranquila. O vingativo clero, que inclusive tinha se oposto à reintegração de Hobbes na corte, operada por Charles II, não apreciava as ideias expostas no *Leviatã*. Por volta de 1666-1667, discutiu-se no Parlamento uma lei que objetivava punir ateus e profanadores de túmulos. A comissão indicada para redigir o texto legislativo tinha, como missão suplementar, a análise do *Leviatã*. Hobbes defendeu-se da ameaça sustentando que, desde a extinção da High Court of Commission em 1641, inexistiam tribunais ingleses com jurisdição sobre heresias. A lei não foi aprovada, mas um tácito silêncio foi imposto a Hobbes, que faleceu em Hardwick Hall, aos 91 anos de idade, no dia 4 de dezembro de 1679. Os primeiros interesses intelectuais de Hobbes giraram em torno das ciências exatas, mapas e cartas

náuticas que conheceu em Magdalen Hall. Nada obstante, dedicou boa parte de seu tempo à tradução dos clássicos gregos e latinos, em especial Tucídides, que parece ter influenciado de maneira decisiva a sua filosofia política. A Tradução Hobbes da *História da guerra do Peloponeso* foi publicada em 1629. Em 1675, lançou sua versão da *Odisseia* e, um ano depois, a da *Iliada*.

As principais obras políticas de Hobbes são as seguintes: *Elements of law natural and politic*, escrita em 1640 e publicada em dois tomos dez anos depois (*Human nature or the fundamental elements of policy* e *De corpore politico or the elements of law, moral and politic*); *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, publicada anonimamente em Paris no ano de 1642, em latim, traduzida para o inglês pelo autor e editada na Inglaterra em 1651 baixo o título de *Philosophical rudiments concerning government and society*; e a sua obra magna, *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*, escrita na França a partir de 1646 e publicada em Londres no ano de 1651. O livro foi traduzido para o latim e publicado em 1668 no quadro das obras completas latinas de Hobbes, lançadas em Amsterdã. Sem dúvida, o *Leviatã* é a sua obra mais ambiciosa e polêmica, tendo sido censurada pelo Parlamento, como convém a todo livro que se queira realmente interessante. Hobbes publicou, ainda, *De homine*, em 1658, e *Behemoth ou o longo parlamento*, opúsculo no qual satiriza o clero.

### 3. A origem do Estado para Hobbes

O *Leviatã*, assim como várias obras lançadas posteriormente por autores jusracionalistas, é um tratado político-jurídico cuja principal preocupação consiste na exposição da origem, natureza e finalidade do Estado. O que garante ao texto de Hobbes lugar entre os clássicos é a simplicidade da explicação acerca do surgimento do Estado<sup>6</sup>, imensa em sua honestidade intelectual. Ao invés de apelar para remotas sibilas ou piedosas lendas religiosas, Hobbes põe a descoberto a natureza absoluta do poder estatal, bem como sua necessária independência diante da esfera religiosa<sup>7</sup>. A teoria do filósofo é de fácil compreensão e, aparentemente, bem pouco original, já que se circunscreve à estratégia argumentativa do “contrato social”, que então fazia sucesso nos meios intelectuais europeus do séc. XVII.

Para Hobbes, antes da criação do Estado, os homens viviam em situação de guerra perpétua de todos contra todos, o que corresponde à sua particular descrição do estado de natureza (*status naturalis*). Levadas pela ambição, pelo egoísmo e pela maldade ínsitas na natureza humana, as pessoas se digladiavam diariamente,

6 Cf. Hobbes, 2005, p. 93-98.

7 “Hobbes, ao reagir à anarquia provocada pelas guerras de religião, se conduziu ao extremo oposto. Ele propõe eliminar o conflito entre as várias igrejas ou confissões eliminando a causa mais profunda do conflito, isto é, a distinção entre o poder do Estado e o poder da Igreja. Ele quer, na verdade, que não haja outro poder a não ser o do Estado e que a religião seja reduzida a um serviço” (BOBBIO, 1999, p. 37).

buscando preservar suas posses e vidas, bem como arrebanhar todas as vantagens que a força e a astúcia lhes permitissem. O homem é o lobo do homem (*homo hominis lupus*), concorda Hobbes com Ovídio. É interessante notar que, segundo a visão de Macpherson, o “homem natural” de Hobbes não é um ser primitivo ou intelectualmente atrasado, mas sim o homem puro e simples, como o conhecemos hoje, caso as leis e os freios inibitórios sociais desaparecessem ou fossem suspensos. Dessa maneira, o estado de natureza é uma possibilidade presente – latente e plenamente atualizável – e não simples referência a um passado remoto ou mítico: “[...] o estado de natureza não é um princípio passível de uma superação definitiva: ele é um risco ou perigo sempre iminente” (RIBEIRO, 2004, p. 23).

Todavia, por serem dotados de razão<sup>8</sup>, os homens acabaram por compreender que, se tal situação permanecesse, levaria à extinção da espécie. Dessa forma, criaram – consensualmente, por meio de um pacto – um ente mais poderoso que quaisquer indivíduos isolados: o Estado. Hobbes o compara ao horrendo monstro bíblico de nome Leviatã<sup>9</sup>, que remonta à mitologia fenícia. Desde então, o Estado – encarnado na figura do soberano absoluto – passou a ser o árbitro final que decide as contendas entre os cidadãos, ao mesmo tempo em que lhes garante certos direitos, a exemplo da segurança.

A narração hobbesiana, que, em princípio, difere pouco daquelas efetivadas posteriormente por Rousseau e Locke<sup>10</sup>, representa o momento de maturação da teoria político-jurídica europeia, já que assume a posição do ainda desconhecido positivismo jurídico, desdenhando a corrente jusnaturalista em voga. A oposição direito positivo/direito natural constitui, sem dúvida nenhuma, a mais antiga divisão do direito. Desde tempos imemoriais, o homem,

---

8 Renato Janine Ribeiro preferiria falar antes do medo que da razão. Sua tese acerca do papel civilizador do medo – e, em certa medida, da esperança – na formação do Estado-hobbesiano constitui um dos textos mais importantes para uma leitura integral e contextual da obra do filósofo inglês. Para Ribeiro, é o medo que leva o homem a se associar aos demais, preferindo a certeza da morna segurança proporcionada pelo pacto à incerteza da autoafirmação viril e violenta. Nesse sentido, o Estado seria obra de homens femininos, que preferem a segurança de ter um pouco ao risco de se querer tudo, como ocorria no estado natural. Para maiores detalhes, cf. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra o seu tempo.

9 A palavra vem do latim bíblico **Leviathan**, este derivado do hebraico bíblico. Cf. **Livro de Jó**, c. 40, vv. 20-22.

10 Para Locke, ao contrário de Hobbes, no estado de natureza os homens não viviam em conflito, tendo criado o Estado apenas para maior comodidade e certeza nas relações intersubjetivas. Com o Estado, a vida se tornaria mais fácil e os direitos que os indivíduos possuem – concebidos como naturais – seriam protegidos de maneira mais perfeita. Assim, segundo a interpretação que Chevalier apresenta da doutrina de Locke, os direitos naturais do homem não desaparecem com a fundação do Estado; ao contrário; servem para restringir-lhe o poder. Por seu turno, Rousseau discorda tanto de Hobbes quanto de Locke. Para o filósofo suíço, a espécie humana é muito frágil, sendo que a sobrevivência no estado natural, quando todos vivem de forma isolada, é algo extremamente difícil e mesmo impossível. É preciso que os indivíduos se organizem, conscientemente e sob a forma estatal, para que possam viver. De acordo com Rousseau, o Estado é mais do que uma forma de se evitar que os homens se matem (Hobbes) ou uma simples conveniência (Locke): trata-se de instrumento necessário para a sobrevivência humana.

intuitivamente, acredita na existência de uma ordem jurídica superior àquela por si criada. Trata-se do direito natural: conjunto de normas jurídicas criadas pela natureza ou pelos deuses que, de alguma forma, são capazes de expressar um ideal absoluto de justiça. Segundo os jusnaturalistas, as normas do direito natural independem do Estado, a quem cabe apenas cumpri-las e preservá-las, jamais criá-las. Tais normas guardam uma perfeição intrínseca porque derivam diretamente da própria natureza das coisas, da razão humana ou da vontade dos deuses. Em razão disso, muitos pensadores como Platão, Aristóteles, Cícero, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Locke e Rousseau entendem que o direito natural, por ser absolutamente justo, se sobrepõe ao direito criado pelos homens, falível, imperfeito e, às vezes, injusto. Este último corresponde ao que hoje chamamos de direito positivo, isto é, ao direito posto por atos humanos, concreto, efetivo e existente na realidade social<sup>11</sup>.

Caso se leiam com cuidado os capítulos centrais do *Leviatã* (XIII a XV), compreender-se-á o caráter da inovação proposta por Hobbes: a substituição de uma racionalidade político-jurídica teológica, de matriz medieval, por outra de feição moderna, técnico-racionalista e laical. Vejamos: partindo do pressuposto jusnaturalista ao qual se filiava todo teórico político do séc. XVII, Hobbes

---

11 Talvez seja interessante uma breve digressão sobre as relações entre o direito natural e o direito positivo no decorrer da história do pensamento político-jurídico ocidental. Os gregos já conheciam a distinção entre direito natural e direito positivo, que, **grosso modo**, corresponde à separação ática entre direito divino e direito humano. Além de essa distinção estar presente nas obras de Platão e de Aristóteles, Sófocles nos provou que o conhecimento de tal diferenciação era comum para o homem grego, que sabia distinguir as ordens dos deuses das normas criadas pelos homens. Em **Antígona**, sua mais célebre tragédia, Sófocles narra como a personagem-título, desafiando as ordens do tirano Creonte, enterrou o corpo de seu irmão, conduta que havia sido proibida pelo governante. Ao ser interrogada por Creonte, Antígona afirmou que a norma jurídica por ele criada era inválida, uma vez que o sepultamento digno seria um direito natural de todos os homens. Antígona acaba sendo morta devido à sua ousadia, mas o que importa é o significado de seu ato de recusa em relação às ordens de Creonte. Tal se baseia na ideia de que as normas jurídicas postas pelos homens – no caso, por um tirano – são incapazes de suplantar outras que nascem de instâncias superiores e divinas, ou seja, o direito natural. Este mesmo argumento serviu, na modernidade, como combustível intelectual para a Revolução Francesa de 1789. Os revolucionários derrubaram a monarquia e instituíram uma república na França porque, entre outros motivos, os monarcas, ao estabelecerem privilégios e benefícios para a nobreza e o clero, estariam desrespeitando os direitos naturais de liberdade e de igualdade, conferidos pela natureza a todos os homens. Ao contrário, na Idade Média, a noção de direito natural serviu a propósitos conservadores e antirevolucionários. Acreditava-se que o direito positivo e o poder político dos homens era limitado e falho; por isso todos – servos e nobres – deveriam obedecer às normas jurídicas emanadas da vontade divina e arquitetadas pelos detentores do poder religioso. Nos dias atuais, a concepção laica de Estado, a visão científica do direito e a objetivação/racionalização das relações de poder político-jurídico enterraram a noção de direito natural. Graças a juristas como Hans Kelsen, a teoria do direito natural foi banida do pensamento jurídico contemporâneo, não se podendo conceber qualquer ordem jurídica concorrente em relação à do direito positivo, o único direito efetivamente existente. A ideia de direito natural permanece viva apenas no plano jusfilosófico, confundindo-se com a noção de justiça. Hoje a teoria do direito natural apresenta importância apenas retórica, servindo unicamente para criticar e propor mudanças nas normas de direito positivo, e não para negar sua validade, como ocorria na Antiguidade, no medieval e na modernidade. Para maiores detalhes sobre as relações entre o direito natural e o direito positivo, cf. **Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen**, de minha autoria.

reconhece a existência de leis no estado de natureza. São as leis naturais, que, resumidamente e seguindo a tradição jusfilosófica ocidental, consistem em preceitos que ordenam a prática do bem e abstenção do mal, conferindo a cada um aquilo que lhe é devido<sup>12</sup>. Pois bem, para Hobbes:

Uma LEI NATURAL (*lex naturalis*) é um preceito ou uma regra geral, descoberta pela razão, que proíbe a um homem fazer algo que destrua sua vida ou que lhe tire os meios para conservá-la, e não fazer aquilo que ele considera melhor para conservá-la. Embora, de fato, *Jus* e *Lex*, *direito* e *lei* geralmente sejam confundidos por quem fala sobre esses assuntos, devem ser distintos, porque o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de se abster de fazer, enquanto a LEI determina e obriga a uma das duas coisas. Por isso, a lei e o direito diferem entre si como a obrigação e a liberdade, que são incompatíveis na mesma situação (2005, p. 99).

Entre as leis naturais, avulta a que preceitua serem todos os homens livres e iguais, o que significa que, por mais forte e sagaz que certo indivíduo seja, isso não corresponde a uma vantagem de tal monta suficiente a garantir-lhe domínio ilimitado e constante sobre os demais:

A natureza fez os homens tão iguais nas faculdades do corpo e da mente que, embora às vezes se encontre um homem manifestamente mais forte, no físico, ou de mente mais ágil do que outro, no final das contas, a diferença entre um homem e outro não é tão considerável a ponto de que um possa, a partir disso, reivindicar para si um benefício ao qual o outro não possa pretender tanto quanto ele. (HOBBS, 2005, p. 93).

Nada obstante, quando do estado de natureza, as leis naturais – tal como a que preceitua a igualdade de todos – só eram obrigatórias em foro interno, isto é, diante da própria consciência e perante Deus, se o indivíduo Nele acreditasse. Em relação ao foro externo – e é esse o ponto fundamental –, as leis naturais somente são obrigatórias se os outros indivíduos – além daquele que as pretende cumprir – as respeitarem. Assumindo nítido viés utilitarista que será criticado por vários de seus contemporâneos jusnaturalistas, Hobbes admite que não seria

---

12 Estes preceitos encontram-se bem fundamentados no **Digesto** de Justiniano, no qual coube a Ulpiano a fórmula modelar: “**Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere**” (**Digesto**, I, 1,1; **Institutas**, I, 1, 3).



razoável respeitar as leis naturais diante daqueles que não as cumprem<sup>13</sup>. O respeito à lei natural não se deve, portanto, à sua majestade intrínseca ou à sua suposta obrigatoriedade inata, mas a um cálculo interesseiro de lucro e prejuízo social<sup>14</sup>. Como não há garantia geral de que as leis naturais serão respeitadas por todos, elas perdem sua razão de ser (eficácia). Ademais, devido ao fato de a natureza humana ser sempre má, o indivíduo deve antes pressupor a má-fé por parte de seus iguais e, preparando-se para se defender, instaurar a guerra de todos contra todos: *bellum omnium contra omnes*.

Em um tal cenário, seria impossível – ou pelo menos muito difícil – a vida humana, que se apresentaria “medíocre, suja, brutal e curta” (*Leviatã*, I, 13), de acordo com as eloquentes palavras de Hobbes. É por esse motivo que, utilizando a razão e abrindo mão da liberdade natural, os indivíduos criaram o Estado-Leviatã, que, aparentemente, poderia ser entendido como uma espécie de garantidor das leis naturais. Dessa maneira, a liberdade natural – fazer o que se quer, pois todos, no estado natural, têm o “direito” de praticar qualquer ato que vise à preservação de sua existência – se transmuda em liberdade civil – fazer aquilo que as leis permitem ou, pelo menos, não proíbem, conforme a célebre formulação de Montesquieu (1973, p. 156 e ss). Desse modo, Hobbes coloca-se na contramão da tradição que afirma a natural sociabilidade do homem – o *zoon politikon* de Aristóteles. Para o filósofo inglês, o Estado não é um dado da natureza, mas antes resultado de convenção (BOBBIO, 1991, p. 80).

Por ser mais potente que qualquer indivíduo, o Estado é capaz de exigir que as leis naturais sejam cumpridas, ao mesmo tempo em que pune aqueles que as transgridem. Contudo, Bobbio nota que, com o surgimento do corpo estatal, a monopolização do poder corresponde à monopolização do processo legislativo

13 Essa, como muitas das formulações hobbesianas, permanece atual. É curioso notar quão monótona e repetitiva é a história das ideias, o que gera a sensação de que tudo que vale a pena dizer já foi dito. Leia-se o trecho abaixo, da autoria de H. L. A. Hart, um dos mais importantes representantes do positivismo jurídico contemporâneo, e compare-se com a ideia de Hobbes: “Todos são tentados por vezes a preferir os seus próprios interesses imediatos e, na ausência de uma organização especial para a sua descoberta e punição, muitos sucumbiriam à tentação. Indubitavelmente, as vantagens das abstenções recíprocas são tão palpáveis que o número e a força dos que cooperariam voluntariamente num sistema coercivo, serão normalmente maiores. Contudo, excepto em sociedades muito pequenas e fortemente coesas, a submissão a um sistema de restrições seria loucura, se não houvesse nenhuma organização para a coerção daqueles que tentariam então obter as vantagens do sistema, sem se sujeitarem às suas obrigações. As ‘sanções’ são, por isso, exigidas não como o motivo normal para a obediência, mas como uma garantia de que os que obedeceriam voluntariamente não serão sacrificados aos que não obedeceriam. Obedecer, sem isto, seria arriscar-se a ser posto irremediavelmente contra a parede” (1996, p. 214).

14 Cassirer afirma que, para Hobbes, todo pensar é um calcular, e o calcular significa apenas somar e subtrair. Assim, a obrigação de se obedecer ao poder soberano não apresentaria natureza ético-metafísica, revelando antes um senso de oportunidade e de prudência por parte dos governados. Esta é a interpretação majoritária. Contudo, de acordo com Thamy Pogrebinski (2003), há que se considerar a possibilidade da interferência de causas religiosas no ato de obediência. A autora apresenta a defesa de sua tese em trabalho rigoroso e original, não tendo, contudo, logrado nos convencer acerca das “razões de fé” que informariam a submissão do súdito hobbesiano.

(1999, p. 35), pois apenas as leis postas pelo soberano, qualquer que seja ele, devem ser cumpridas. E, por outro lado, somente o governante tem o direito de criar leis, que, evidentemente, correspondem ao direito positivo, e não mais ao etéreo direito natural<sup>15</sup>. Como bem nota Salgado, o Estado despótico pensado por Hobbes se dá pela renúncia sem reservas da liberdade natural, motivo pelo qual se torna impossível opor-lhe qualquer direito de resistência (1995, p. 79). Dessa maneira, a passagem da mítica jusnaturalista à técnica juspositivista se dá pela mediação do Estado-Leviatã, o que, para Hobbes, constitui um arranjo irreversível e destinado a perdurar, pois, no seu próprio dizer, pactos sem espada não passam de palavras.

#### 4. A independência do direito e do Estado em face da autoridade religiosa

Talvez o maior mérito de Hobbes tenha sido a substituição por ele operada do direito natural do Cosmos, universalista e generalizante, conforme entendido pela tradição clássico-medieval de Platão a Santo Tomás de Aquino, pelo direito natural do indivíduo, racional e mecanicista. Nesse sentido, é um dos principais fundadores do direito moderno, que, inegavelmente individualista, somente se apresenta em sua inteireza quando se vê emancipado de preocupações e justificativas teológicas (GOYARD-FABRE, 2002, p. 49). Primeiro Suárez<sup>16</sup> e depois Grotius<sup>17</sup> já haviam intuído a desnecessidade da divindade para a fundação do direito como ordem técnico-coercitiva, mas coube a Hobbes a árdua tarefa de dar forma a um sistema político-filosófico capaz de compreender, conscientemente, o surgimento e a manutenção da *cita hominis* sem a concorrência da *cita dei*.

De acordo com Hobbes, a razão humana é capaz de constituir, por si só, a mecânica estrutural da comunidade – o Estado-Leviatã – sem que seja

---

15 “No sistema de Hobbes, embora a ideia do direito natural apareça para justificar a própria formação do Estado, o direito é concebido como um mero mecanismo destituído de qualquer fundamento ético. O direito natural já não se manifesta como limite ou como parâmetro de validade do direito positivo” (AFONSO, 1984, p. 157).

16 Para o jurista espanhol, “[...] *la ley natural no procede de Dios como legislador, porque no depende de la voluntad de Dios, y así, en virtud de ella, Dios no procede como superior que manda o que prohíbe; antes dice Gregorio, al cual siguen los demás, que aun cuando Dios no existiese o no juzgase rectamente de las cosas, si hubiera en el hombre el dictamen de la recta razón que dictase, v. g., que es malo mentir, tendría ello la misma razón de la ley demostrativa de la malicia que hay intrinsecamente en el objeto*” (apud LUÑO PEÑA, 1954, p. 23-24).

17 Segundo o pensador holandês, “*Derecho Natural es el dictado de la recta razón que indica que alguna acción, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, entraña torpeza o necesidad moral y, por consiguiente, está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza. [...] Y esto tendría lugar en algún modo, aun suponiendo, lo que en realidad sería un gran crimen, que Dios no existiese, o no se preocupase de los negocios humanos*” (apud LUÑO PEÑA, 1954, p. 23).

necessário qualquer apelo à divindade<sup>18</sup>. Isso porque o Estado apresenta-se como artefato. Dessa forma, são muitos os autores (GOYARD-FABRE, BOBBIO, KELSEN etc.<sup>19</sup>) que veem no filósofo de Malmesbury o primeiro representante do positivismo jurídico, corrente do pensamento jurídico moderno que, como vimos, entende ser o direito um conjunto sistemático, unitário e coerente de normas jurídicas – isto é, comandos – criadas e mantidas pela vontade humana, sem a intervenção de qualquer deidade ou força sobrenatural. Ao direito positivo repugna qualquer metafísica ou consideração axiológica capaz de obscurecer os limites reais, efetivos e empíricos da experiência jurídica, que se resume no direito posto, ou seja, existente.

Assim, após a referência ao artificioso estado de natureza – que, nota Goyard-Fabre, é mais um princípio metodológico do que uma metáfora ou dado histórico (2002, p. 52) –, Hobbes passa a estruturar seu Estado, sempre tendo em vista a problemática questão da soberania, que, para ele, se confunde com o poder absoluto do governante. O *locus* reservado às forças divinas nos sistemas jusnaturalistas antigos e modernos<sup>20</sup>, em Hobbes é destinado ao soberano, que, anote-se, não precisa ser necessariamente um homem, podendo, como sugere Ribeiro (2002, p. XXIX e 2003a, p. 53 e ss), radicar-se na figura do próprio Parlamento<sup>21</sup>, razão pela qual parece-nos pobre a análise que reduz Hobbes a um mero defensor da monarquia absoluta inglesa, apesar de o autor demonstrar inegável simpatia pela causa realista<sup>22</sup>, como vimos em sua biografia. Entretanto,

---

18 “O direito do Estado é essencialmente um direito positivo determinado por uma razão construtiva que, além disso, disciplina sozinha a autoridade de coerção vinculada às leis e às regras de direito. Com Hobbes, fica plenamente estabelecido que o direito nada deve ao Céu, nem à experiência, nem à história: ele se insere no âmbito do legicentrismo estatal que é obra da razão, e seu valor provém apenas do poder de decisão do poder público” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 50-51).

19 “Se vogliamo trovare una teoria completa e conseguente del positivismo giurídico, dobbiamo risalire alla dottrina politica di Tommaso Hobbes” (Bobbio, 1958, p. 56). Cf. também Goyard-Fabre, 2002, p. 50 e ss.; Bobbio, 1999, p. 32 e ss. e Kelsen, 1963, p. 163-164. Este último não qualifica Hobbes como positivista no sentido técnico do termo, cuidando apenas de demonstrar algumas semelhanças entre a doutrina juspositivista e a teoria político-jurídica hobbesiana.

20 Mesmo na época de Hobbes, não foram poucas as vozes que se levantaram contra seu sistema mecanicista-racionalista, que abria mão e mesmo expulsava Deus das considerações políticas. Nesse sentido, Cumberland, Pufendorf, Locke e Burlamaqui insistiram, de diferentes maneiras, que a moral natural e a sociabilidade implantada no homem por Deus são dados que não podem ser desconsiderados, tendo valor muito mais profundo que a fria razão mecânica de Hobbes: “Todos os pensadores jusnaturalistas afastam-se da onda irresistível do direito natural hobbesiano, cujo centro de racionalidade contém, aos olhos deles, fermentos materialistas” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 63).

21 “À primeira vista, Hobbes parece ser partidário da revolução dos monarcas [...]. Mas o ‘absoluto’ a favor de quem ele argumenta é um soberano; ele não diz um rei, muito menos o rei presuntivo, o príncipe Carlos Stuart. Os membros dos Comuns podiam, portanto, encontrar no *Leviatã* a justificação para um Parlamento absoluto” (BARZUN, 2002, p. 300).

22 Renato Janine Ribeiro parece concordar com tal inferência: “As preferências pessoais de Hobbes – e isso apenas complica a questão – o levariam sem equívocos para a monarquia, mesmo se esquecermos a sua vida e sua dedicação à Família Stuart e à nobreza” (2003a, p. 54).

analisando a obra e não as preferências políticas de Hobbes, percebe-se que o absoluto é um dado teórico, uma peça estrutural de seu sistema, o centro gravitacional sem o qual o Estado-Leviatã não seria capaz de cumprir sua tarefa. Contemporaneamente, poderíamos chamar tal absoluto de poder soberano ou vontade popular, mas jamais confundi-lo *sic et simpliciter* com a figura do monarca. O poder absoluto faz as vezes de Deus no sistema hobbesiano, podendo ser preenchido de várias maneiras.

Constituído o Estado, Hobbes deixa de fazer qualquer referência ao direito natural, o que prova, uma vez mais, a sua modernidade. Com efeito, se apenas o indivíduo – e não a comunidade – possui direitos naturais, é inconcebível transplantá-los para a sociedade política, já que serviram unicamente para a sobrevivência do homem enquanto ser natural, desvinculado dos demais da espécie.

No estado de natureza, o limite de cada um era a sua própria força ou astúcia, não se podendo falar propriamente em “direitos” naturais. Devido ao profundo ceticismo que às vezes cautelosamente afeta não possuir, Hobbes acredita que apenas o direito e o Estado podem qualificar certa conduta como boa ou má, justa ou injusta, jurídica ou antijurídica. Afirma categoricamente que a justiça ou injustiça de determinada conduta somente podem ser auferidas após a existência de uma promessa ou de um pacto, com o que, segundo Skinner, despoja tais palavras do manto sobrenatural que sempre as revestiu<sup>23</sup>. Não é correto sustentar que, na fase pré-estatal, o homem possuía “direitos” ou “senso de justiça”, conforme notou Hume<sup>24</sup>. Em Hobbes, as noções de direito e de justiça não têm sentido caso deixem de ser consideradas à luz da soberania estatal<sup>25</sup> (MAFFETTONE; VECA, 2005,

---

23 “Essa é, pois, a proposta hobbesiana para introduzir no âmbito da ciência esses dois termos ‘passionais’ e contestados, **justo** e **injusto**. A força de sua análise provém do fato de que, se um ato injusto é simplesmente um ato que implica um rompimento do pacto, e se ato justo é simplesmente aquele que não implica esse rompimento, a questão de determinar se um dado ato deve ser propriamente avaliado como um exemplo de justiça ou injustiça torna-se, como exige o método científico de Hobbes, uma questão puramente empírica: a questão moral de se saber se o comportamento foi justo ou injusto reduz-se à questão factual de se saber se sua prática implica ou não a quebra de uma promessa ou de um pacto” (SKINNER, 1999, p. 415).

24 “[...] não temos nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade, a não ser a própria equidade e o próprio mérito de observá-la; e, uma vez que nenhuma ação pode ser equitativa ou meritória se não surgir de algum motivo em si, encontramos-nos diante de um evidente sofisma e de uma argumentação circular. Por isso, a menos que não se admita que a natureza estabeleceu um sofisma e que o tornou necessário ou inevitável, deveremos admitir que o senso de justiça e de injustiça não derivou da natureza, mas nasce de modo artificial, embora necessário, da educação e das convenções humanas” (HUME, 2005, p. 155-156).

25 Vejamos o que Hobbes nos diz sobre o tema: “Dessa guerra do homem contra outro homem também resulta o fato de que nada pode ser injusto. As noções de certo e errado, de justiça e injustiça não têm lugar. Onde não existe um poder comum, não existe lei; onde não há lei, não há injustiça. Violência e fraude são, em tempo de guerra, as duas virtudes cardinais. Justiça e injustiça não são faculdades nem do corpo, nem da mente. Se o fossem, poderiam encontrar-se num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo como as suas sensações e paixões. São qualidades relativas ao homem que vive em sociedade, e não em solidão” (2005, p. 98). E, mais adiante, acrescenta o filósofo, com lucidez e pragmatismo: “**Bem** e **mal** são nomes que significam nossos apetites e nossas aversões, que variam conforme a variação dos tempera-

p. 87-88). Nessa perspectiva, só existe justiça em Hobbes quando, de antemão, tenha o Estado sido posto mediante um pacto coercitivo capaz de obrigar a todos a se submeterem (SALGADO, 1995, p. 78-79). Além disso, posteriormente ao surgimento do corpo estatal, qualquer direito natural é inútil<sup>26</sup>, pois apenas o governante está autorizado a dizer o que é devido a cada membro da comunidade política, ideia que equivale ao axioma fundamental do positivismo jurídico: todo direito verdadeiro é direito positivo.

Hobbes concordaria com tal definição. Ao conceituar o que vem a ser “direito” no *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, obra da maturidade escrita em 1666, já na extrema velhice, faz avultar duas características fundamentais do direito positivo, quais sejam: o seu formalismo, pois é válido independentemente de seu conteúdo ou finalidade, e o seu imperativismo, já que conforma um comando, ou melhor, um conjunto de comandos que objetivam dirigir a conduta humana (BOBBIO, 1999, p. 36-37). Para Hobbes, o direito é, portanto, “[...] a ordem daquele ou daqueles que têm o poder soberano, dada àquelas [pessoas] que são seus súditos, declarando publicamente e de modo claro o que todos podem fazer e o que devem se abster de fazer” (HOBBS, 2004, p. 61). A diferença desta definição – tecnicamente perfeita, enxuta e de tom secular – e a apresentada logo no início de *Do cidadão*<sup>27</sup> é a mesma que separa os hábitos mentais de um positivista e de um jusnaturalista, respectivamente.

O *Diálogo entre um filósofo e um jurista* é, na verdade, uma resposta às teses de Sir Edward Coke, para quem o verdadeiro direito inglês corresponderia ao conjunto normativo formado lentamente, durante séculos, pela razão natural. Tal direito – chamado de *common law* e até hoje dominante na Inglaterra – seria percebido e fixado pelas várias gerações de juízes da ilha, que, contrariamente aos magistrados continentais, eram opositores tradicionais da Coroa, e não seus aliados. Nesse sentido, quando Coke defende o direito natural como o único verdadeiramente válido, ele o faz em nome de uma reação dos juízes diante do recrudescimento do regime absolutista, que pretendia inclusive retirar-lhes o

---

mentos, dos costumes e das concepções dos homens. De modo que homens diferentes não diferem apenas em seu juízo sobre as sensações daquilo que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, à audição, ao tato e à visão, mas também daquilo que está em conformidade ou em desacordo com a razão nas ações da vida comum. Ou melhor, o mesmo homem, em tempos diferentes, difere de si mesmo; e aquilo que uma vez elogia, ou seja, chama de bem, outra critica e chama de mal; disso surgem disputas, controvérsias e, por fim, a guerra” (2005, p. 126).

26 “A partir do momento em que se constitui o Estado, deixa portanto de ter valor o direito natural (que na realidade não era respeitado tampouco antes, no estado de natureza) e o único direito que vale é o civil ou do Estado” (BOBBIO, 1999, p. 35).

27 “Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra **direito**, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros” (HOBBS, 2002, p. 31).

poder de decisão final, submetendo-os ao rei, entendido como juiz supremo do Estado.

A teoria político-jurídica hobbesiana não reconhece limitações ao poder absoluto diversas daquelas expressamente previstas no contrato social. Assim como nega qualquer autoridade política ao clero, Hobbes combate a pretensão de Coke, afirmando que o poder absoluto – e nisso inclui o jurisdicional – concentra-se nas mãos do soberano. Tem razão Renato Janine Ribeiro, ao afirmar que o clero e os profissionais do direito (juízes e advogados) são os grandes inimigos de Hobbes, uma vez que ambas as corporações se opõem ao poder absoluto, que, para Hobbes, é a única garantia para a sobrevivência da sociedade humana (RIBEIRO, 2004, p. 22). Para defender seu ponto de vista é que Hobbes escreveu o *Diálogo*, onde assume o papel do filósofo e discute com o jurista, que se identifica com os pontos de vista de Coke. A todo momento, Hobbes argumenta em favor das “leis”, termo que, na obra citada, é sinônimo de direito positivo e se contrapõe a *common law*, o direito natural inglês. As leis seriam feitas pelo soberano, e não ditadas pela reta razão, que Hobbes julga obscura, assertiva que, muitos séculos depois, será endossada pelos juspositivistas. Hobbes está consciente de que: “O que faz uma lei não é a sabedoria, e sim a autoridade” (2004, p. 37). O filósofo inglês decididamente assumiu o papel de juspositivista em uma época na qual tal palavra sequer existia.

Ao se entender o posicionamento de Hobbes no *Diálogo*, fica fácil concordar com Bobbio, para quem a teoria político-jurídica hobbesiana é conservadora e ao mesmo tempo contra-revolucionária, tendo em vista o pano de fundo contextual no qual foi elaborada (1991, p. 45 e ss). Segundo a interpretação do cientista político italiano, Hobbes julga natural a existência dos que mandam e dos que obedecem<sup>28</sup> e, nas interações entre ambos os grupos, o direito representa papel fundamental: é meio de dominação, mas também, em certo sentido, representa alguma espécie de segurança para os que obedecem. Rawls entende – com base em Hobbes e juntamente com Warrender e Gauthier – que a mera existência efetiva da maquinaria penal faz nascer nos homens a ideia de que todos cumprirão suas tarefas e obrigações, o que neutraliza a instabilidade subjacente ao contrato social: “Ao aplicar um sistema público de penalidades, o governo remove os fundamentos para pensar que outros não estejam cumprindo as regras. Só por esse motivo, talvez seja sempre necessário um soberano coercitivo, embora, numa sociedade bem ordenada, as sanções não sejam severas e possam nunca precisar serem impostas” (RAWLS, 1981, p. 189). Mais uma vez se comprova a preeminência do direito positivo sobre o natural na teoria político-jurídica de Hobbes.

---

28 Para Renato Janine Ribeiro, o objetivo do Estado hobbesiano é conferir consistência à diferença que separa o Leviatã de seus súditos (2003a, p. 31).

Não há lugar no sistema hobbesiano para o antigo direito natural, que fazia a ordem terrestre depender da divina<sup>29</sup>. Hobbes já não admite que o poder secular se curve ao espiritual, que se arrogava o direito de ditar a governantes e governados, mediante fórmulas absolutas e inquestionáveis, o que deve ser feito e o que deve ser evitado. Daí o acerto da interpretação de Renato Janine Ribeiro, para quem o poder absoluto se constitui no Estado hobbesiano com o objetivo de contrapor-se a um inimigo bem definido e poderoso: o clero<sup>30</sup>. Tal demonstra a clarividência de Hobbes, que, séculos antes do positivismo jurídico, compreendeu que o poder político-jurídico deve monopolizar a coerção, inadmitindo qualquer ordem normativa concorrente. Com efeito, a independência entre Estado e religião – que corresponde à emancipação do direito positivo em relação ao direito natural – conforma uma das maiores vantagens do positivismo jurídico intuído por Hobbes e levado às últimas consequências por Kelsen, já que

[...] o direito natural enxerga a realidade de forma dualista, posição que o coloca em uma situação de constante valoração e escolha daquilo que é o mais justo, o mais belo ou o melhor, mas muito mais frequentemente do que é o mais conveniente e o mais vantajoso [para o poder constituído]. (MATOS, 2005, p. 252).

Evidentemente, Hobbes não chegou às consequências finais do positivismo jurídico, pretendendo uma separação total entre Estado e religião, o que o próprio título de sua principal obra prova. A hipótese de um Estado laico não encontraria eco em seu momento histórico, sendo até mesmo perigosa. O que o filósofo propôs, de acordo com a clássica interpretação de Richard Tuck, é a independência da esfera político-jurídica diante da autoridade religiosa – projeto que, por si só, é bastante arrojado, se encarado contextualmente<sup>31</sup> –, e

29 “O convencionalismo jurídico de Hobbes é inimigo mortal do direito natural clássico. Consta-se, pois, que a revolução epistemológica que Hobbes colocou sob a égide do mecanicismo e do racionalismo introduz uma reviravolta radical na filosofia e, particularmente, na maneira de conceber o direito. A metamorfose mais espetacular reside nesse convencionalismo mediante o qual Hobbes transforma a fonte, a forma e o sentido da juridicidade, uma vez que, a seu ver, cabe à forma da lei definir o direito e conferir-lhe força obrigatória. Nessa metamorfose antinaturalista, encontra-se o princípio do que, três séculos depois, se chamará ‘positivismo jurídico’” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 50).

30 “É o clero o grande culpado, para nosso filósofo, pela desordem, num plano político, e pela infelicidade, no âmbito pessoal: é quase impossível ele não almejar o poder, de modo que subverter a ordem é, para o sacerdote, quase que uma moléstia profissional; ele corrói a obediência devida ao soberano fortalecendo na religião o papel do medo, o que infelicita, em especial, os moços (culpabilizando o desejo sexual, dirá Hobbes no *Behemoth*); é dessa forma que o clero cria um Estado no Estado, mais poderoso até que o legítimo, porque, invocando o nome de Deus, pode brandir a ameaça de castigos eternos” (RIBEIRO, 2002, p. XXXIII).

31 “A separação da Igreja e do Estado estava reservada para um futuro ainda longínquo e, na realidade, nunca seria completa. No século XVII, nenhum monarca podia dispensar o apoio da Igreja, protestante ou católica. Ambas tinham riqueza e o peso do número de fiéis, e os clérigos eram permanentes líderes da opinião

não a separação laical de ambas. Para Hobbes, direito, Estado e religião – as três grandes formas de dominação, por ordem crescente de potência – devem sempre estar sob a responsabilidade de um mesmo órgão decisório. Assim, por exemplo, o rei deveria ter autoridade civil e religiosa, recusando-se a se submeter às normas ditadas por um corpo de poder autônomo – e rival – como a Igreja. Daí a crítica que Hobbes endereçou à livre interpretação da Bíblia operada pelos reformadores cristãos, o que, a seu ver, poderia enfraquecer o poder político-jurídico estatal, como de fato ocorreu em certa medida.

A maioria dos comentaristas de Hobbes reconhece no filósofo um dos primeiros pensadores políticos modernos, já que ensaiou a libertação do Estado e do direito do jugo metafísico-religioso, antecipando, em muitos aspectos, o positivismo jurídico. Todavia, há quem, como Pogrebinschi, se dedica a uma leitura menos secularista da obra hobbesiana, pretendendo assim negar-lhe – muito coerentemente, embora não de forma convincente – a modernidade<sup>32</sup>. Apesar de se tratar de interpretação séria, porque fundamentada em trechos isolados do *Leviatã* (Ribeiro, 2003b, p. 11-13), julgo desnecessário lembrar que as razões religiosas e o pré-modernismo hobbesiano aludidos por Pogrebinschi podem muito bem derivar de vícios de escrita da época, que tinha em alto apreço a constante referência a Deus e a seus mistérios (BARZUN, 2002, p. 293 e ss), como sói ocorrer até hoje entre os muçulmanos, especialmente no que se refere aos juristas. Não é possível escapar da própria pele e nem do ambiente em que se vive. O de Hobbes correspondia a uma realidade na qual intelectualidade e conhecimento das Escrituras eram quase sinônimos. Além disso, a leitura integral e sistêmica do *Leviatã* não deixa dúvidas quanto à radical novidade do pensamento hobbesiano: ainda que se trate de um pensamento crente – hipótese com a qual não concordamos –, é um pensamento crente que não se submete à crença, sendo capaz de separar aquilo que pertence a César e o que pertence a Deus. E, para Hobbes, o Estado e o direito pertencem a César.

---

pública. Os devotos e os crentes convencionais eram igualmente firmes cristãos; pois o cristianismo deu o quadro mais simples da realidade moral e física. Daí que o consentimento dos governados identificava-se com a dupla lealdade das pessoas a Deus e ao rei” (BARZUN, 2002, p. 280).

32 “Encontrar o fundamento da obrigação responde a pergunta ‘por que se obedece?’. No pensamento de Hobbes, a resposta nos parece estar ainda atrelada a uma concepção pré-moderna. Com efeito, ao argumentarmos em favor de uma interpretação teológica da obrigação, buscamos demonstrar como as noções hobbesianas de Estado e de autoridade política são ainda dependentes do direito divino. Assim, apesar de a doutrina do contrato social e do consenso já despontar em seu pensamento, Hobbes não logrou, contudo, romper nem com o jusnaturalismo nem com a tradição do direito divino e tampouco com o cristianismo” (POGREBINSCHI, 2003, p. 227-228).



## 5. Considerações finais

Hoje as críticas à obra de Hobbes são muito variadas e, algumas, irrespondíveis. A principal delas refere-se à metáfora do contrato social aventada para explicar a gênese do Estado. Em sua defesa, o filósofo inglês poderia alegar que a utilização de tal mito fundador se amolda ao espírito de sua época, pois vários autores jusnaturalistas – em especial Locke e Rousseau – lançaram mão do artifício com o fito de narrar a origem do Estado. Contudo, a popularidade da teoria não a isenta de erro.

É sem dúvida inadequado buscar o fundamento do Estado e do direito positivo em um vínculo contratual, vale dizer, em um acordo realizado por partes iguais e conscientes do pacto que celebram. De acordo com a sempre citada crítica de Hegel (apud BOBBIO, 1989, p. 30 e ss), o contrato é instrumento básico do Direito Privado, ou seja, daquele conjunto de princípios e regras jurídicas que regulam as relações entre indivíduos livres e iguais, não sendo capaz de conferir realidade ao Estado, expressão máxima do Direito Público. Pensar de maneira contrária equivaleria a uma privatização do Estado, que assim surgiria da vontade individual e não do processo histórico, como quer Hegel. A história demonstra que o Estado não nasce da simples vontade associativa dos sujeitos de direito, mas sim de causas muitas vezes remotas, inconscientes e violentas. Nesse sentido, é de se recordar o espirituoso dito de La Rochefoucauld: “Os homens não poderiam continuar a viver em sociedade se não se enganassem uns aos outros” (apud BARZUN, 2002, p. 385).

Qualquer vínculo contratual pressupõe duas condições que não se verificam no contrato social de Hobbes: a igualdade das partes contratantes e a dissolubilidade do vínculo. A primeira das condições somente se transforma em dificuldade após a criação do Estado-Leviatã, pois os indivíduos que lhe deram origem são, em tese, iguais. Todavia, a partir do surgimento do Estado, ele já não é mais mero objeto do contrato: transmuda-se em parte contratante por assumir direitos e deveres, mormente o de garantir segurança aos cidadãos. A todas as luzes, não é possível a manutenção de qualquer vínculo contratual com o Estado, entidade muito mais poderosa e complexa que os indivíduos singulares. Os cidadãos não se encontram perante um igual diante do Estado, mas sim de algo que lhes é superior. Imaginar um contrato em tais condições, especialmente se temos em vista o tipo de Estado que Hobbes conheceu, equivaleria ao absurdo de conceber um contrato entre o senhor e o escravo ou entre o criador e a criatura, pois apesar de os indivíduos conferirem realidade ao Estado, é ele que os cria juridicamente como cidadãos e os mantém enquanto pessoas, ou seja, sujeitos de direitos e de deveres.

A segunda das condições põe a descoberto uma das mais graves falhas da teoria do contrato social, bastante evidente na obra de Hobbes. Deve-se ter em mente que nenhum pacto é eterno. Qualquer contrato tem que prever a possibilidade de dissolução do vínculo, seja por cumprimento ou descumprimento do avençado. Sem dúvida, quando cumprimos nossos acordos, eles deixam de existir, já que são simples meios para se alcançar determinada finalidade. Entretanto, Hobbes acaba por transformar o instrumento em fim: o contrato social que mantém o Estado-Leviatã jamais se extingue<sup>33</sup>, a não ser para dar lugar a outro, naquelas escassas hipóteses nas quais Hobbes entende ser legítima a desobediência civil e a revolução. Todavia, mesmo nessas situações excepcionais em que o soberano deixa de cumprir suas obrigações e que, portanto, deveriam dar lugar à extinção do vínculo contratual por descumprimento de suas cláusulas, o que se verifica na prática não corresponde à teoria: ainda que o Estado não garanta nenhum dos direitos que prometeu realizar, ele continua a existir, bem como as obrigações que impõe. É por isso que ninguém pode furtar-se ao pagamento do imposto de renda alegando ter sido vítima de roubo, e que, assim como o Estado deixou de garantir-lhe o direito à segurança, deixará de cumprir sua parte no acordo, consistente no pagamento de tributos. Apesar de simples, o exemplo demonstra que a origem e, principalmente, a manutenção do Estado não são convencionais, mas arbitrárias. Dessa maneira, mesmo que concordemos com Renato Janine Ribeiro (1999, p. 79 e ss), que sustenta ser a adesão ao contrato social meramente presumida, ainda assim persiste a incongruência do radical voluntarismo estatal hobbesiano.

Nada obstante, a teoria político-jurídica de Hobbes é profícua e vem influenciando o pensamento ocidental há mais de três séculos. Como exemplo recente, cite-se o caso de John Rawls, que admite sua dívida com o filósofo e seus pares (Locke, Rousseau e Kant), ao afirmar que seu objetivo consiste em “[...] apresentar um conceito de justiça que generalize e leve a um nível mais alto de abstração a difundida teoria do contrato social” (1981, p. 33). O resultado do trabalho de Rawls foi a obra de filosofia política mais lida no mundo anglo-saxônico nos últimos tempos, *A theory of justice*, na qual são perceptíveis as pegadas de Hobbes. Até mesmo a literatura vem se nutrindo das ideias hobbesianas. Basta comparar o cenário pintado no início do apocalíptico romance de Paul Auster, *In the country of the last things*, com a descrição do estado de natureza presente no

---

33 “Para Hobbes, o único Estado viável é um que tenha à sua testa um soberano absoluto, que seja a única fonte legisladora. O título de seu livro, **Leviatã**, e o frontispício ilustram o seu tema: é um monstro cujo corpo é constituído dos corpos de todos os cidadãos do Estado – sob uma cabeça maciça. Suas forças e energias fundem-se no soberano, e essa união é o fruto de um contrato irrevogável, não sujeito a revisões” (BARZUN, 2005, p. 300).

*Leviatã*<sup>34</sup>. O tema de Auster centra-se no retorno ao estado de natureza, com o agravante de ser impossível reatar os laços do desfeito contrato social.

Por fim, frise-se que boa parte das críticas dirigidas a Hobbes são gratuitas e desconectadas da interpretação contextual. Costuma-se reprovar sua visão mecanicista da natureza humana, bem como sua impiedosa caracterização do homem, ser intrinsecamente malévolos que precisa ser contido, tal e qual cão selvagem, pela força de um Estado opressor.

Ora, o mecanicismo de Hobbes representava, no momento histórico que lhe calhou viver, a mais avançada forma de compreender o homem e a sociedade. Baseado nas descobertas da ciência de sua época, o mecanicismo renegava as explicações tomistas e metafísicas em geral, tentando compreender o homem enquanto máquina dirigida por causas específicas: seus apetites, inclinações e interesses. Tratava-se de aplicar o causalismo natural dos pré-socráticos à conduta humana, o que, é claro, deu lugar a diversos equívocos, mas parece bem mais convincente do que as irrealistas considerações teológicas que à época dominavam o pensamento ocidental. Ademais, o mecanicismo provou-se fértil no decorrer dos séculos. Conquanto ele tenha sido superado nas ciências da natureza do séc. XX graças ao advento da física quântica, as conquistas práticas do mecanicismo, ainda que eticamente discutíveis, são palpáveis nas ciências e teorias que partem da consideração do homem-máquina assumida por Hobbes: sem mecanicismo não há psicanálise, marxismo, teoria da administração, teoria dos jogos e, muito menos, teoria da evolução das espécies.

Quanto à tese hobbesiana acerca da natural malignidade humana, trata-se de tópico imune a críticas. Não porque a ideia seja absolutamente correta, mas porque é objetivamente inverificável o seu acerto ou engano. E, sobre o que não se pode falar, deve-se calar, *dixit* Wittgenstein. Antes de mais, é duvidosa a existência de uma tal “natureza humana” que nos coloque em posição superior a todas as outras coisas vivas. Tal pressuposto antropocêntrico, de molde renascentista, foi desgastado pelo aludido mecanicismo. Além disso, caso se aceite o absurdo da existência da natureza humana, há boas razões para se concordar com Hobbes quanto à sua propensão ao mal. Baudelaire perguntava-se, ironicamente: se o homem não é cruel por natureza, por que o feto chuta a barriga de sua mãe? Sem dúvida, a raça humana sempre esteve mais próxima das distopias de Aldous Huxley e de George Orwell – perto das quais as mais cruentas cenas do *Leviatã* não passam de um poema sentimental (OST, 2005, p. 378) – do que das utopias de Thomas More, Tommaso Campanella e Francis Bacon<sup>35</sup>. O espetáculo cotidiano

34 A comparação entre Hobbes e Auster foi sugerida por François Ost (2005, p. 378).

35 Refiro-me às seguintes obras dos autores citados, respectivamente: **Admirável mundo novo, 1984, A utopia, A cidade do Sol e A nova Atlântida**. Já o termo “distopia”, que pretende significar utopia inversa, ou seja, uma má utopia, me foi sugerido pela leitura do capítulo V de **Contar a lei**: as fontes do imaginário jurídico, de François Ost (2005, p. 373-382).

que assistimos na televisão não nos deixa muita escolha, especialmente quando pensamos que bastaria uma única geração de homens para mudar a história de crueldade, miséria, fome e exploração que se desenrola no planeta desde o nosso surgimento.

## Referências

- AFONSO, Elza Maria Miranda. **O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen**. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1984.
- BARZUN, Jacques. **Da alvorada à decadência: a história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e prosa**. Ivo Barroso (Org.). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.
- BOBBIO, Norberto. **Estudos sobre Hegel**. Tradução L. S. Henrique e C. N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Tradução e notas de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1999.
- BOBBIO, Norberto. **Teoria della norma giurídica**. Torino: Giappichelli, 1958.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. 4. ed. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1997.
- CHEVALIER, Jean-Jacques. **Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours**. Paris: Armand Colin, 1950.
- CONDREN, Conal. **Thomas Hobbes**. New York: Twayne Publishers, 2000.
- GAUTHIER, D. P. **The logic of Leviathan**. Oxford: Clarendon, 1969.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HART, Herbert L. A. **O conceito de direito**. Tradução A. Ribeiro Mendes. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- HOBBS, Thomas. **Behemoth ou o longo parlamento**. Tradução Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2. ed. São Paulo: Landy, 2004.
- HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, Thomas. **Estado natural e contrato social [Leviatã]**. In: MAFFETTONE, Sebastiano. VECA, Salvatore (Orgs.). **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, p. 93-127, 2005.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Coleção "Os pensadores". Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

- HUME, David. **As circunstâncias de justiça** [Tratado sobre a natureza humana]. In: MAFFETTONE, Sebastiano. VECA, Salvatore (Orgs.). **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, p.149-175, 2005.
- KELSEN, Hans. **A justiça e o direito natural**. Tradução João Baptista Machado. Coimbra: Arménio Amado, 1963.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LUÑO PEÑA, Enrique. **Derecho natural**. 3. ed. revisada y ampliada. Barcelona: La Hormiga de Oro, 1954.
- MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAFFETTONE, Sebastiano. VECA, Salvatore (Orgs.). **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MARTINICH, Aloysius. **Hobbes: a biography**. New York: Cambridge, 1999.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barão de la Brède e de. **Do espírito das leis**. Tradução Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ORWELL, George. **1984**. 29. ed. Tradução Wilson Velloso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.
- OST, François. **Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico**. Tradução Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- POGREBINSCHI, Thamy. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, 2003.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução e introdução de Vamireh Chacon. Brasília: UnB, 1981.
- RIBEIRO, Renato Janine. **A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes**. São Paulo: Ateliê, 2003a.
- RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, p. XXI-XXXVI, 2002.
- RIBEIRO, Renato Janine. Prefácio. In: HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2. ed. São Paulo: Landy, p. 9-31, 2004.
- RIBEIRO, Renato Janine. Um filósofo que tinha religião. In: POGREBINSCHI, Thamy. **O problema da obediência em Thomas Hobbes**. Bauru: EDUSC/ANPOCS, p. 11-18, 2003b.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.
- SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1999.
- SÓFOCLES. **Antígona**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

TUCK, Richard. **Hobbes**. Oxford: Oxford University, 1989.

WARRENDER, Howard. **The political philosophy of Hobbes**. Oxford: Clarendon, 1957.

WEBSTER'S BIOGRAPHICAL DICTIONARY. **A dictionary of names of noteworthy persons with pronunciations and concise biographies**. Springfield: G. & C. Merriam, 1956.

*Recebido em 27/10/09*

*Aceito para publicação em 04/11/09*