

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FÁBIO SILVEIRA RACHELLE

**DIREITO À VIDA E ESTADO SOCIAL
REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE THOMAS HOBBS**

Porto Alegre

2010

FÁBIO SILVEIRA RACHELLE

**DIREITO À VIDA E ESTADO SOCIAL
REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE THOMAS HOBBS**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Departamento de Direito Público e Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Luís Fernando Barzotto

Porto Alegre

2010

FÁBIO SILVEIRA RACHELLE

**DIREITO À VIDA E ESTADO SOCIAL
REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO DE THOMAS HOBBS**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado ao Departamento de Direito Público e Filosofia do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Banca Examinadora:

.....
Prof. Dr. Luís Fernando Barzotto – UFRGS

.....
Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa – UFRGS

.....
Prof. Me. Alejandro Montiel Alvarez – UFRGS

Conceito:

Porto Alegre, de de

AGRADECIMENTOS

Presto meus mais sinceros agradecimentos ao professor Luís Fernando Barzotto, que, com sua dedicação e compreensão, não me foi unicamente um preciso, próximo e elucidativo orientador, mas também um exemplo de ser humano e de um profissional sério e muito atencioso. Sou eternamente grato pela constante demonstração de que é possível vencer nossos próprios desafios com determinação. O fato é que nesta etapa recebi ensinamentos que me proporcionaram refletir além do Direito, e que levarei para sempre.

Agradeço pela oportunidade de aprender nos debates, que me instigavam a querer conhecer cada vez mais o tema deste estudo.

Agradeço-lhe, também, pelas melhores leituras que fiz nesta Faculdade.

Agradeço, sobretudo, à minha família. À minha mãe, por personificar, diariamente, o significado da maternidade, abdicando, inclusive, de seus próprios sonhos para que eu acreditasse e concretizasse os meus. Agradeço ao meu pai pelo apoio e incentivo a mim creditados, assim como por proporcionar-me aprendizado e momentos inesquecíveis nos lugares mais longínquos. Agradeço ao Fernando que, como um pai, ensinou-me os mais plurais valores humanos, inclusive, o de entender que família é um conceito material, e de perceber em nós mesmos os anseios de justiça e de Direito. Agradeço, da mesma forma, pela oportunidade de ser “mano”, tornando minhas dificuldades mais simples, meus sacrifícios menos custosos e minhas alegrias mais intensas.

Deixo nestas páginas, igualmente, meu agradecimento ao amor e compreensão daqueles que concorreram para que esta etapa e este trabalho chegassem a suas linhas finais.

Sou muito grato também a esta Faculdade de Direito pela oportunidade de nós alunos aqui encontrarmos o suporte para a realização do mais alto de nossos sonhos.

“Salus populi suprema lex.”

Thomas Hobbes

RESUMO

Este trabalho apresenta o fundamento do Estado Social a partir do pensamento de Thomas Hobbes. Assim, temos a definição do homem e de suas relações no estado de natureza. Nesta condição, onde não há um poder comum capaz de garantir a segurança, os indivíduos, instigados por suas paixões, apresentaram-se iguais uns aos outros, de forma a terem as mesmas condições de atingirem os mesmos fins. Esta condição levou-os à guerra de todos contra todos, pois eles tinham o direito natural a todas as coisas para fins de manutenção de suas vidas. Sob os preceitos da lei natural, os homens percebem a necessidade de um poder comum para assegurar a paz e garantir-lhes sua sobrevivência, bem como condições para desenvolver suas capacidades. Na segunda parte, então, apresenta-se a constituição do Estado, a partir da convenção em torno do pacto, onde Hobbes atribui deveres ao titular do poder soberano para com os súditos. É aí que se encontram as intervenções estatais na esfera social, premissas originárias do Estado Social. A antropologia do individualismo levou a técnicas de indenizações por danos sociais acidentais. Todavia, tais práticas passaram a ser insuficientes, pois os danos sociais tornaram-se permanentes. Com base nas contribuições de Rosanvallon, vimos que a inclusão social, por meio de contraprestação do indivíduo à sociedade na forma de relação de trabalho, quando possível, foi a solução encontrada. Esse fenômeno geraria uma verdadeira inserção social, que proporcionaria ao indivíduo autonomia, tanto com relação ao Estado, quanto com relação à sociedade.

Palavras-chave:

estado de natureza – igualdade – direito à vida – Estado – deveres do soberano – segurança do povo – direitos sociais – inserção

ABSTRACT

This paper presents the foundation of the Welfare State from the thought of Thomas Hobbes. Thus, it is presented the definition of man and its relation in the state of nature. In this condition, where there is no common power capable of ensuring safety, the individuals, moved by their passions, are all equal among themselves, so that they can have the same conditions to reach the same ends. This condition led them to war between themselves because they had the natural right to all the things for the maintenance of their lives. Under the precepts of the natural law, men realized the need for a common power to ensure peace and guarantee their survival, as well as the conditions to develop their capacities. In the second part then, it is presented the formation of the State originated from the covenant, where Hobbes assigns duties to the holder of the sovereign power towards the people. This is where it is possible to draw the state interventions in social sphere, premises that were originated in the Welfare State. The anthropology of individualism led to some techniques of indemnity of accidental damages. However, such techniques proved to be insufficient because social damages turned out to be permanent. Based on the contributions of Rosanvallon, is it drawn that the social inclusion was the solution found through the consideration of the individual to society through the working relationship. This phenomenon would create a real social integration, which would provide autonomy to the individual both towards the State and the society.

Keywords:

State of nature – ighality – right of life – State – duties of the sovereign – safety of people – social righths – insertion

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. O HOMEM HOBBSIANO E SUAS RELAÇÕES NA CONDIÇÃO NATURAL.....	11
1.1. O HOMEM HOBBSIANO.....	11
1.1.1. Sobre as Paixões Humanas.....	11
1.1.1.1. A Honra.....	11
1.1.1.2. A Vanglória.....	13
1.1.1.3. O Medo.....	14
1.1.2. Teoria do Movimento.....	16
1.2. AS RELAÇÕES HUMANAS NA CONDIÇÃO NATURAL.....	17
1.2.1. O Postulado de Igualdade.....	18
1.2.2. O Desejo de Poder.....	20
1.2.3. A Guerra de Todos contra Todos.....	22
1.2.4. Direito e Lei Natural.....	23
2. O ESTADO SOBERANO COMO GARANTIA DO DIREITO À VIDA: HOBBS E OS DIREITOS SOCIAIS.....	28
2.1. O PACTO CIVIL DE SUBMISSÃO CONJUNTA.....	28
2.2. TEORIA DA REPRESENTAÇÃO.....	30
2.3. A LEI CIVIL REGULADORA.....	31
2.4. OS DEVERES DO SOBERANO: <i>Salus Populi Suprema Lex</i>	34
2.4.1. Poder Soberano: direitos para garantir deveres.....	38
2.5. O PENSAMENTO HOBBSIANO E OS DIREITOS SOCIAIS.....	39
2.6. DIREITOS SOCIAIS INSERIDOS NO PACTO CIVIL.....	42
2.6.1. “A Nova Questão Social”: repensando o pacto civil.....	46
CONCLUSÃO.....	51
BIBLIOGRAFIA.....	56

INTRODUÇÃO

A finalidade de nosso estudo é encontrar a natureza filosófica do Estado Social. Partiremos das teses de Thomas Hobbes, sustentando que o direito à vida compõe a essência do pacto instituidor do Estado civil.

Hobbes talvez seja um dos autores cujas ideias são defendidas e repelidas pelos mais diversos grupos, o debate acerca de sua filosofia política geralmente é bastante controverso. Uma análise um pouco mais atenta nos levará a perceber que Hobbes não pode ser estudado à margem de seu contexto histórico-social.

Tendo em vista que o autor viveu na Inglaterra do séc. XVII, onde vivenciou conflitos institucionais de natureza política e religiosa, a intenção de Hobbes era conservar a vida dos indivíduos, que somente seria alcançada através da paz. Partindo das calamidades indefinidas de uma guerra civil, Hobbes pode ser considerado um teórico da segurança popular e da efetivação do direito à vida.

Pode-se dizer que a teoria hobbesiana, tratada em alguns de seus textos, tais como “Leviatã”, “Do Cidadão”, “Elementos da Lei Natural e Política”, “Diálogos entre um Filósofo e um Jurista”, encontra sua aplicação prática na obra “Behemoth ou o Longo Parlamento”, no qual Hobbes aborda a temática da guerra civil inglesa.

Com relação ao nosso estudo, o dividiremos em duas partes: o capítulo primeiro tratará do homem hobbesiano e suas relações na condição natural, na segunda parte, estudaremos os Estado civil e seus instrumentos para a concreção da segurança e bem-estar de seus cidadãos, bem como um pouco do contexto contemporâneo de sua compreensão.

Inicialmente, abordaremos as características do ser humano segundo as teorias de Hobbes. Para fins de justificar as ações do homem, teremos de entender o que provocam determinadas condutas. Nesse sentido, as paixões têm um papel fundamental. As paixões seriam, em um primeiro plano, as causadoras das ações humanas.

De tais paixões, selecionamos três, que ao nosso ver são as essenciais para esta proposta. Trataremos, então, da honra, da vanglória e do medo. A honra é a imaginação que nós temos que os outros têm de nossas capacidades, enquanto que a vanglória, por sua vez, é a imaginação que nós temos de nosso próprio poder, de modo que não existe correspondência com a realidade. O medo, por fim, é talvez a paixão mais importante. Esta paixão é o conhecimento (ou imaginação) de que determinado objeto pode nos fazer mal. O medo na

teoria de Hobbes ganhará força sob a forma de medo da morte violenta, pois esta paixão evidenciará ao homem a necessidade de paz para garantir sua segurança.

Estas paixões, como dito, ensejarão as ações humanas. Para entendermos melhor isso, é preciso analisar os movimentos e de onde Hobbes parte para suas conclusões. Hobbes deriva suas teorias do movimento das teorias de Galileu Galilei. Hobbes partirá da teoria do movimento uniforme para concluir que determinado indivíduo, motivado pelas paixões (causas internas), continuaria em movimento até que um anteparo o obstruísse, que poderia ser, inclusive, outro indivíduo.

Para tratar do conflito entre os homens, estudaremos o estado de natureza. Para fins de compreensão, desmembramos o estado de natureza nos seguintes elementos: a igualdade, o desejo de poder, a guerra, e, por fim, o direito e a lei natural.

Trataremos do postulado da igualdade de modo que esta seria um dos principais motivos da luta entre os indivíduos na condição natural. Em realidade, Hobbes admite o fato e que os indivíduos são diferentes, todavia, não a ponto de um estabelecer superioridade absoluta sobre os demais. A igualdade de condições leva-os a buscar os mesmos objetos, gerando o conflito.

O desejo de poder é uma característica essencial porque está presente em todos os indivíduos: inato em alguns, adquirido em outros. Inato porque certos homens não se contentam com os poderes que já tem, pois são suscetíveis às paixões que levam ao conflito como a honra e a vanglória. Já os indivíduos que se contentam com um poder moderado, acomodado com suas capacidades, ele terá de lutar no estado de natureza, pois ele precisará, cada vez mais, de poder para se proteger daqueles que têm o desejo de poder inato. Portanto, essa luta por mais poder é um reflexo de que todos os indivíduos têm desejo de poder.

Adiante, chegaremos, então, em uma análise geral sobre o estado de guerra de todos contra todos, que é a essência do estado de natureza. Nesta parte, estudaremos aquelas que, para Hobbes, eram as três principais causas da guerra: a competição, a desconfiança e a glória.

Após, trataremos dos direitos naturais e da lei natural, de forma a diferenciá-los. Aqui talvez esteja uma das maiores contribuições de Hobbes, eis que ele conseguiu derivar leis de direitos, e não direitos de leis. Os direitos naturais traduzem ao indivíduo que ele deve lançar mão de todos os meios possíveis para garantir sua vida. A lei natural, por sua vez, orienta o indivíduo à conservá-la, repudiando atos que vão de encontro a esse mandado.

Na segunda metade do trabalho, abordaremos a relação entre os deveres do soberano hobbesiano e as intervenções típicas de um Estado Social. Para atingirmos tal entendimento, precisaremos antes tratar do pacto civil, da teoria da representação, da lei civil, dos deveres do soberano e da compreensão acerca dos direitos sociais.

Hobbes nos ensinará que a ideia de pacto civil parte de um convencimento por parte dos homens, que estavam em estado de guerra permanente, de que é necessário para assegurar a proteção de cada um deles, um poder comum capaz de garantir suas vidas. A esse respeito, é importante ressaltar que abordaremos a constituição do Estado, primordialmente, sob a forma de soberania por instituição. Nesse sentido, ao transferirem seu direito a todas as coisas para o soberano, eles se tornam súditos. Por meio de tais direitos, o soberano passará tornar realidade tais deveres. Hobbes deixará claro que a finalidade do poder soberano é: *salus populi suprema lex* (a segurança do povo é a lei suprema).

Veremos que por segurança não devemos entender unicamente a sobrevivência dos súditos, mas também a concessão de meios para que eles alcancem uma vida plena, obtendo igualdade de oportunidades para desenvolverem suas capacidades. É aí que encontraremos a intervenção do poder público no social.

Por fim, estudaremos a atuação do Estado Social em consonância com o gerador da sociedade civil, o pacto social. Para entendermos esta relação será imprescindível apoiarmos nas contribuições de Pierre Rosanvallon, especificamente, na sua obra “A Nova Questão Social”.

Este autor assume que Hobbes, fundamentado nas teses do individualismo, alcançou a estrutura da assistência social. Todavia, tais premissas não seriam mais suficientes para suprir as carências dos indivíduos contemporâneos. Nesse sentido, será abordada a necessidade de buscarmos uma nova compreensão acerca da intervenção estatal na sociedade.

Em suma, nosso estudo não tem a pretensão de encerrar o debate atual acerca dos direitos sociais, pelo contrário, a intenção é contribuir para os diálogos sobre a natureza do direito à vida e sua compreensão pelo Estado Social.

1. O HOMEM HOBBSIANO E SUAS RELAÇÕES NA CONDIÇÃO NATURAL

Neste primeiro capítulo, trataremos algumas das características do ser humano na teoria de Thomas Hobbes, aquelas que entendemos ser essenciais para nossa proposta. Analisaremos, ademais, as reações deste indivíduo na condição natural da humanidade, sem as tradicionais estruturas do Estado civil.

Com relação à parte inicial, serão trabalhados os elementos causadores das ações humanas, tais como os apetites, as paixões e o movimento humano.

Na segunda parte deste capítulo, também versaremos sobre o homem hobbesiano, todavia, desta vez o analisaremos em suas relações com os demais no estado de natureza.

1.1. O HOMEM HOBBSIANO

Este estudo acerca do homem hobbesiano em si é substancial para o entendimento dos demais reflexos de sua filosofia política. Segundo tal doutrina, o homem é movido pelas paixões, que lhe são inatas. Elas são o principal elemento provocador das ações individuais.

1.1.1. Sobre as Paixões Humanas

Entre as paixões que acometem os indivíduos, Hobbes concede em seus textos especial relevância à honra, à vanglória e, sobretudo, ao medo. Tais paixões serão fundamentais para a compreensão do homem hobbesiano, pois elas acabam por provocar determinados comportamentos no indivíduo. Adiante, trataremos, inicialmente, da honra, passando pela vanglória, e por fim estudaremos a paixão do medo.

1.1.1.1. A Honra

A honra na obra de Hobbes está associada à noção de valor, pois, ao conceituá-la, ele refere que esta paixão seria a “manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos”¹. O conceito de valor, que ora se faz necessário, é tomado com base em elementos exteriores ao objeto ao qual se pretende valorar.

¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 54.

Hobbes afirma, então, que “o valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem”². Essa proposição já indica a variabilidade do valor aplicado a determinado bem. Continuando, o autor declara que assim como em outras matérias, com relação ao homem, não é o vendedor que atribui valor ao seu bem, mas o comprador. Isso porque ainda que um homem atribua a si mesmo um alto valor, o seu verdadeiro valor corresponderá ao que for atribuído pelos demais.

Com isso, percebe-se a tentativa de Hobbes em expor a instabilidade do valor de cada um, que seria atribuído conforme variáveis externas ao objeto. Isto é, o valor de um indivíduo não dependeria unicamente de suas qualidades e méritos, mas também da consideração que os demais têm dele, ou seja, os parâmetros do mundo exterior.

Neste sentido, um exemplo elucidativo da maneira como Hobbes trabalha esta relação está no fato de que um condutor de soldados ostenta grande valor em tempos de guerra, mas não o possui em tempos de paz. Em tal caso, apesar de as características pessoais do indivíduo – de um hábil condutor de soldados – não sofrerem alterações, seja na guerra, seja na paz, o seu valor apresenta oscilações. A esse respeito, podemos dizer que a honra, que compreende o valor, é instável.

Na obra “Elementos da Lei Natural e Política”, Hobbes liga a honra de um homem ao reconhecimento por parte dos demais de sua capacidade, afirma, então, o autor que honra “significa conceber ou reconhecer que aquele homem tem a vantagem ou um excedente de potência sobre um outro com quem contende ou confronta”³. Percebe-se, novamente a conexão com o elemento externo.

Ressalte-se, além disso, que o critério inicial para se auferir o valor de alguém é o valor que o sujeito atribui a si próprio. Acerca disso, conferir alto valor a um homem é honrá-lo, ao passo que um baixo é desonrá-lo.

Esta indefinição da estima que os demais têm de certo sujeito deixará todos a mercê do apreço momentâneo. Tal situação tratará de impor aos mais vaidosos uma busca incansável por mais atos que lhe atribuam honra, aos moderados, caso estejam na direção daqueles, cabe procura por meios aptos para defesa, cada vez mais.

Daí constata-se que os homens anseiam por mais honra continuamente. Hobbes expõe o homem como um ser auto-interessado por bens que garantam a conservação de sua vida. Assim, ele afirma que “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas

² HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 54.

³ HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 54.

para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente”⁴.

Ademais, como a paixão da honra é, assim como todas as outras, inata ao ser humano, constatamos que o desejo de atrair mais honra indefinidamente pode ocorrer tanto no Estado civil, quanto no estado de natureza. Na primeira hipótese, a busca pela honra pode desencadear em um conflito limitado e regulamentado pelas leis civis instituídas. No estado de natureza, por sua vez, esta busca poderá conflagrar uma luta sem regras, nem limites.

1.1.1.2. A Vanglória

A vanglória é uma das paixões humanas mais evidenciadas pela doutrina de Hobbes. Para entendê-la, precisamos desmembrar, inicialmente, o conceito de glória.

No texto “Elementos da Lei Natural e Política”, glória é tratada como “uma paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder sobre o poder daquele que está em disputa conosco”⁵. Disso aufere-se que a interação desta paixão com o mundo exterior é diferente daquela referente à honra, pois a imaginação agora é unicamente do indivíduo acometido por tal paixão, enquanto que, no tocante à honra, é a crença de que os outros indivíduos imaginam de nós mesmos. É dizer, a glória parece ter fundamento na psique do indivíduo, a honra, na coletividade.

Todavia, a mera imaginação de ações supostamente realizadas Hobbes denomina de glorificação, mas como ela é “meramente vã e inútil (...), denomina-se vã glória”⁶. A vanglória⁷, então, é oriunda de apreço que se tem por conquistas e vitórias pessoais, a sua peculiaridade está no fato de que tais acontecimentos não são reais, nunca aconteceram. Por isso, tal glória é vã, pois não está sedimentada sobre feito algum.

A glória, então, é definida também como a “exaltação do espírito que provoca a imagem do nosso poder. A glória é o prazer do poder”⁸. Acrescenta-se, no caso da vanglória,

⁴ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 26.

⁵ HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 57.

⁶ HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 58.

⁷ A expressão “vã glória” é o termo empregado por Fernando Dias Andrade quando da tradução da obra “Elementos da Lei Natural e Política”, ao passo que João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva optaram pelo termo “vanglória” para traduzir a expressão “vaine-glory” da versão original de Leviatã (HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 42). Ao referirmo-nos à palavra “vaine-glory” utilizaremos a expressão “vanglória”, unicamente porque ela está contida no texto “Leviatã” e esta obra tem sido norteadora deste estudo.

⁸ ZARCA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 154.

que tal poder não é real, não apresentando a imaginação congruência com fatos efetivamente ocorridos.

No “Leviatã”, Hobbes avalia mais uma vez esta paixão, asseverando que a glorificação “quando se baseia na lisonja dos outros, ou é apenas suposta pelo próprio, para deleitar-se com suas consequências, chama-se vanglória”⁹.

Em outra passagem, constata-se que a “confiança bem fundada leva à eficiência, ao passo que a suposição do poder não leva ao mesmo resultado, e é portanto justamente chamada vã”¹⁰. No campo das consequências provocadas por esta paixão, tem-se que o excerto “pode não levar ao mesmo resultado” se faz importante na teoria hobbesiana. Isso porque Hobbes considera a vanglória como uma das três principais causas da discórdia no estado de natureza.

A vanglória, por si só, seria capaz de levar o indivíduo a conflitos por diferenças de opinião, algum sinal desagradável, enfim, futilidades. Por isso, é uma das paixões que mais levará os indivíduos ao conflito, pois não necessita de uma justificativa relevante – como a disputa pelo mesmo bem, por exemplo – para recolocar os homens em guerra.

Pela conceituação dada por Leo Strauss à vaidade, percebe-se que ele a assemelha à paixão da vanglória. Expõe tal autor que a vaidade seria “a razão última da incapacidade de aprender, do preconceito e a superstição, assim como a injustiça”¹¹. Pois bem, dado as paixões perturbam ou servem à razão humana, o que estiver relacionado com a incapacidade de aprender, com o preconceito e com a superstição será um inimigo a mais do homem. Isso porque ela inevitavelmente colocará o indivíduo, no estado de natureza, em condições que ele talvez não tenha capacidade para se desvencilhar. A vanglória – que leva o homem a crer ser mais hábil do que é – confirma assim a razão pela qual é considerada uma das causas da discórdia.

1.1.1.3. O Medo

Da análise de diversas obras de Thomas Hobbes, percebemos que ele se dedica de forma notável ao estudo das paixões. Dentre estas, o medo é, talvez, a mais característica de sua teoria política.

⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 36.

¹⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 36.

¹¹ STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento e su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 53.

No “Leviatã”, o medo é conceituado como “a aversão, acompanhada da presunção de lesão oriunda de um objeto”¹². Desta premissa, vê-se que o medo está associado à lesão, não como mero dano, mas no sentido de ferimento, agressão proveniente de algum objeto. Este último termo pode ser interpretado não somente como qualquer objeto, mas também como um ser humano, desprovido de artefatos, até mesmo um animal. De modo que por “objeto” podemos entender como tudo que é alheio ao próprio corpo do indivíduo, que neste caso, é capaz de feri-lo.

Os trabalhos de Hobbes evidenciam-nos que para ele o maior de todos os medos era o da morte violenta. Aliás, essa paixão será o fundamento da dedução hobbesiana da “vida passional”¹³ no estado de natureza.

Observemos que Hobbes, ao tratar da paixão do medo, aborda-a no sentido de que devemos “evitar a morte”. Nessa conjectura, a preferência de Hobbes pela expressão negativa “evitar a morte” em detrimento da expressão positiva “conservar a vida” se dá, “porque sentimos a morte e não a vida; porque tememos a morte imediata e diretamente, enquanto que desejamos a vida somente porque a reflexão racional nos diz que é a condição de nossa felicidade; porque tememos a morte infinitamente mais do que desejamos a vida”¹⁴.

Nesse sentido, a conservação da vida seria o bem primeiro da existência humana, todavia, essa construção elaborada pela razão não prolongaria, de fato, a conservação da vida. É somente a interferência da paixão do medo da morte que coloca aquele bem em evidência, provocando no indivíduo a tomada de caminhos que facilitem (ou dificultem o menos possível) a auto-conservação se sua vida. Na verdade, podemos considerar estes dois elementos – o medo e a conservação da vida – como “as duas caras de uma só tendência do indivíduo a preservar em seu ser”¹⁵.

Sobre essa relação entre o bem “conservação da vida”, fruto da racionalidade humana, e a paixão “medo da morte”, Leo Strauss afirma que “como a razão em si mesma é impotente, o homem não pensaria na conservação da vida como o bem primordial e mais urgente se a paixão do medo da morte não o obrigasse a isso”¹⁶. É o medo da morte que torna evidente, próximo o perigo da morte. Outras paixões também podem acometer o indivíduo,

¹² HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 41.

¹³ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 51.

¹⁴ STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento e su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 39-40.

¹⁵ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 51.

¹⁶ STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento e su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 39.

tais como a vanglória e a honra, e o conduzir até o conflito, mas é o medo da morte que o acorda da ilusão provocada pelas imaginações.

Outra característica do medo é que ele se faz presente em todos os indivíduos, de modo que os homens sejam considerados, reciprocamente por cada um deles, seus assassinos em potencial. É esta paixão “pré-racional em sua origem, mas racional em seus efeitos, e não o princípio racional da auto-conservação, o que constitui a raiz de todo o direito e consequentemente de toda moralidade”¹⁷. Nesse sentido, o medo seria o repúdio à dor e à morte, o que constitui a origem da Lei e do Estado.

Os elementos naturais do homem, como as sensações, os apetites e as paixões (em especial a vanglória e a honra), o levariam a viver em um mundo de suposições, pois lutaria mediante uma capacidade que ele acredita possuir, por elementos que sua imaginação julga necessários para sua auto-conservação. A esse respeito, em tal contexto, a paixão do medo da morte será o elemento que recolocará o homem no mundo real. Isso porque o ser humano acaba despertando do mundo da imaginação quando percebe (sente) em si mesmo a agressão do mundo real.

Podemos, por fim, estabelecer um paralelo interessante entre medo e vanglória. Remetemo-nos aos desdobramentos fáticos de certa ação provocada pelo medo da morte. Pois bem, o que fundamenta esta relação entre medo e vanglória é o efeito que estas paixões despertam na razão, de modo que “a vaidade é a força que cega o homem e o medo é força que o faz ver”¹⁸. A paixão da vanglória, ali denominada vaidade, conduz o indivíduo à discórdia, ao passo que o medo da morte o recolocaria novamente na materialidade concreta do estado de guerra constante.

1.1.2. Teoria do Movimento

Outro aspecto importante da natureza humana é o movimento. A inovação de Hobbes, neste campo, está representada pela derivação de sua teoria do movimento a partir das premissas científicas de Galileu Galilei.

A relevância disso se dá no fato de que “antes de Galileu, supunha-se que um objeto em repouso assim ficaria para sempre, a menos que outra coisa qualquer o movesse, e que não só continuaria a se mover enquanto alguma força exterior fosse aplicada. Galileu supôs que

¹⁷ STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento e su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 41-42.

¹⁸ STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento e su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 180.

um objeto em movimento continuaria em movimento, a menos que outra coisa qualquer o parasse, e que esse movimento não exigia a contínua aplicação da força externa”¹⁹. A partir das leis dos movimentos uniformes, Hobbes afirmou que o movimento de determinado indivíduo era provocado por causas internas, como as paixões e sensações, e que ele se manteria em movimento caso não se deparasse com nenhum objeto exterior com força contrária superior à sua.

Além disso, os indivíduos, por serem sistemas de matéria senvolventes e em constante movimento, teriam o movimento necessariamente oposto uns aos outros. Este “postulado do movimento oposto foi o que lhe possibilitou tratar todos os indivíduos como sendo igualmente inseguros, e daí, como igualmente carentes de um sistema de dever político”²⁰.

A esse respeito, o homem seria um animal como os outros, vulnerável a impressões que desencadeiam desejos e aversões, de modo que sua existência corresponderia a um movimento constante. A diferença principal (e natural) do homem para os animais é que o homem tem a razão. A inovação reside no fato que, como nos ensina Strauss analisando o texto hobbesiano “De Homine”, “o homem (...) não só experimenta como os demais animais a fome do momento, mas também a fome do futuro e é, por conseguinte, o mais depredador, o mais astuto, o mais forte e o mais perigoso dos animais”.

A oposição de movimentos tratada acima provocará a igualdade moral entre os indivíduos, de modo que a filosofia de Hobbes “não é outra coisa que a conexão homogênea entre as etapas finais dos movimentos mencionados”²¹.

O movimento, em suma, contribuirá para os conflitos do estado de natureza que estudaremos a seguir.

1.2. AS RELAÇÕES HUMANAS NA CONDIÇÃO NATURAL

Nesta seção, analisaremos as consequências ocasionadas pelas paixões e pelos movimentos entre os indivíduos. Ressalte-se que, nesta etapa, o estudo da condição natural da humanidade exige nossa abstração com relação aos instrumentos de um Estado Civil, até

¹⁹ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 87.

²⁰ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 89.

²¹ STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento e su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 179.

porque esta hipótese é justamente a relação entre os homens se não houvesse instrumentos institucionalizados para lhes assegurar suas vidas.

Especificamente, analisaremos a igualdade entre os homens, o desejo de poder que cada um tem, seus desdobramentos relacionados à liberdade e à propriedade, o direito e a lei que guiam nesta condição, bem como as causas do conflito generalizado.

1.2.1. O Postulado de Igualdade

A igualdade natural entre os homens é um fator substancial na teoria de Hobbes. Além de desencadear diversos fenômenos no estado de natureza, ela fundamentará, posteriormente, o pacto civil em prol de um poder comum que garanta segurança para todos.

Hobbes, ao tratar desse tema, não deixa de lado a existência (natural) de disparidades físicas entre os homens, de modo que descreve a possibilidade de haver indivíduos corporeamente mais fortes e “de espírito mais vivo que o outro”. Considera, todavia, que tais características não são suficientes para que qualquer um, por meio de alguma daquelas características, “possa reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele”. Isso porque “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo”²².

Com isso, constata-se que a igualdade física entre os homens provoca também a igualdade de ambições, é dizer, vontade de alcançar os mesmos objetos. Disso deriva-se a igualdade quanto à expectativa de alcançar determinado fim, logo, “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 seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro”²³.

Com isso, pode-se dividir a igualdade em duas espécies²⁴: igualdade de capacidades e igualdade de expectativas. A primeira se manifesta no fato de que os indivíduos não são exatamente iguais, mas são tão iguais que o mais fraco pode matar o mais forte, e isso implicaria uma igualdade moral. A segunda seria a igualdade de esperanças de atingir determinados fins. Ambas acarretariam igualdade de direitos.

²² HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 74.

²³ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 74-75.

²⁴ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 84-85.

Supõe-se um indivíduo que labora no intuito de melhorar sua qualidade de vida – “planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente”. Em determinado momento, seus domínios provavelmente sofrerão invasões de outros indivíduos, pois é de se “esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros”²⁵, ciclicamente.

Diante disso, percebe-se mútua desconfiança entre os homens. A saída de tal situação é, inevitavelmente, antecipar o ataque, já que se acredita no fato de que, mais cedo ou mais tarde, o invasor da vez também poderá ser atacado. Com a finalidade de sanar a desconfiança de uns para com os outros, nenhuma maneira parecerá ao indivíduo tão razoável quanto à antecipação do conflito, até que não exista outro poder suficiente para ameaçá-lo.

Ressalte-se que tal iniciativa não recai ao juízo de faculdades do indivíduo, sendo uma opção por mero deleite investir ou não contra o outro, até porque isso não é mais que sua própria preservação lhe demanda. Por outro lado, alguns, no anseio por mais poder, instigados pelas paixões, como a honra, “comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranquilamente dentro de modestos limites, não aumentarem seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa”²⁶. Estabelece-se aí um consenso no estado de natureza, eis que não há homem alheio ao imperativo de que a busca indefinida por poder, meios aptos a lhe garantir a segurança, é imprescindível para a conservação de suas vidas.

A pretensão coletiva de sobrepor-se uns aos outros indefinidamente, em vez de afirmar a desigualdade – superioridade de alguns, e inevitável inferioridade de outros –, apenas corrobora a tese da igualdade máxima entre os indivíduos na condição natural. E isso não é devido unicamente ao fato de que, como Hobbes afirmou, um indivíduo mais fraco pode superar um mais forte, mas também pela certeza de que uns vencem os outros. Isto é, os conflitos são tão constantes que não há um vencedor absoluto. Se um indivíduo restou vencedor em determinado conflito, pode perder em outro.

É tal possibilidade de serem derrotados que os fazem todos iguais, pois “a busca do poder, da glória, da vitória real, ou simbólica, reinterpretada a partir do desejo de preservar o ser, longe de caracterizar a preeminência ou a excelência de um tipo particular de homem, é

²⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 74-75.

²⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 75.

somente o resultado de um esforço interminável para vencer um temor à morte, que iguala as condições”²⁷.

Nesse contexto, sempre haveria um homem a ser superado. A igualdade natural entre os seres é “necessária para mostrar que o estado de guerra jamais poderia terminar pela vitória de qualquer indivíduo isolado, sobre todos os outros”²⁸.

Com a finalidade de ilustrar esta igualdade natural e a consequente desconfiança entre os homens, Hobbes lança mão de exemplos intrigantes, que se baseiam na vivência comum dos homens. Narra ele, então, que o homem “quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres?”²⁹.

Tais exemplos, retóricos ou não, atingem não somente aqueles indivíduos do longínquo século XVII, mas também os dos dias atuais, pois Hobbes tratou da problemática no estado de natureza, nos exemplos, todavia, contextualizou-a no Estado civil.

É também por isso que se pode inferir que “o estado de natureza, de Hobbes, tal como é geralmente reconhecido, é uma hipótese lógica, não histórica”³⁰. É, portanto, o modo pelo qual se apresentaria o comportamento humano caso não houvesse um poder comum para assegurar a vida de todos.

Esta igualdade, por fim, acaba provocando “a igualdade de temor recíproco e a insegurança generalizada”³¹. E isso contribuirá para a compreensão generalizada da necessidade de um poder comum e soberano que seja, nesse contexto, uma ameaça ainda maior do que aquela que os indivíduos apresentam uns aos outros.

Antes, contudo, analisemos outra característica do homem na sua condição natural, o desejo de poder.

1.2.2. O Desejo de Poder

²⁷ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Politico Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 59.

²⁸ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 45.

²⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 76.

³⁰ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 31.

³¹ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Politico Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 142.

Segundo Hobbes, o desejo de poder, presente em cada homem, “consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro”³². Com isso, percebe-se que “poder” tem relação com “capacidade”, porque poder pode ser o nível de capacidade que um indivíduo tem de sobreviver no estado de natureza.

Dessa forma, o poder do indivíduo hobbesiano não pode ser avaliado isoladamente, ou seja, não é estimado de forma absoluta, mas sim comparativamente com os demais. Não consiste simplesmente em determinada capacidade natural ou adquirida de alguém, ou do domínio de certo instrumento de defesa.

O poder, então, só pode ser auferido se comparado com os meios que os outros indivíduos têm de atingir os mesmos fins. No ambiente de luta, o poder de um homem, “consiste no excesso de suas capacidades pessoais sobre as dos outros indivíduos, somadas ao que ele possa adquirir mediante esse excesso”³³.

A esse propósito, a capacidade do indivíduo de atingir determinado fim, por si só, de nada adianta, tal situação só se configura como poder se os demais não têm tais capacidades para atingir os mesmos fins, isto é, não o superam.

Como propõe Macpherson, “poder simplesmente pode ser redefinido como sendo uma quantidade comparativa, não absoluta”³⁴. E isso indica-nos que “está implícito um novo postulado nesta redefinição de poder, a saber, que a capacidade de qualquer indivíduo para conseguir aquilo que quer é contrariada pela capacidade de todos os outros homens”³⁵.

Por isso, o desejo de poder é contínuo, quanto mais poder se tem, mais cresce tal desejo, de modo que Hobbes conclui que “a felicidade portanto (pela qual significamos um deleite contínuo), consiste não em termos prosperado, mas em prosperar”³⁶.

Esse desejo desenfreado de obter mais poder impõe-nos em reflexão: todos os homens, de fato, têm esse desejo incessante de poder?

Como resposta, Macpherson afirma que tal característica é “inata em alguns homens e um comportamento adquirido nos demais”³⁷, pois os homens que se deixam influenciar pelas paixões que levam ao conflito, como a vanglória e a honra, o fazem por motivos não

³² HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 53.

³³ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 46-47.

³⁴ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 46-47.

³⁵ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 46-47.

³⁶ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 50.

³⁷ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 56.

necessariamente relacionados a fatores externos. Para esses, o desejo contínuo de poder é inato. Para outros, que não se deixam levar por tais paixões, que se contentam com uma vida parcimoniosa e moderada, tal desejo é adquirido. Na verdade, o desejo de buscar mais poder é imposto, porque são obrigados a se defender daqueles ambiciosos. Por isso, o desejo de poder é amplamente disseminado nos homens sob a condição natural, até mesmo o moderado deve buscar constantemente mais poder para garantir o que possui.

Hobbes traz este raciocínio no *Leviatã* quando afirma que a causa do desejo generalizado de poder “nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda”³⁸.

Portanto, o homem de ambições moderadas no estado de natureza (em que não há lei nem nada que lhe assegure seus domínios) deve procurar mais poder unicamente para resguardar suas capacidades atuais. O raciocínio inverso, proposto por Macpherson, afirmando ser a conclusão de Hobbes, seria o de que “se existisse alguma proteção consuetudinária às vidas dos indivíduos, ou a limitação consuetudinária de suas atividades competitivas, em todos os escalões, nem todos quereriam, ou nem todos seriam capazes de entrar na competição por mais poder”³⁹.

1.2.3. A Guerra de Todos contra Todos

Já constatamos que a humanidade na sua condição natural, sem um poder comum, permaneceria em uma guerra constante de todos contra todos. A esse respeito, no texto “Do Cidadão” Hobbes mostra que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, a qual seria o “tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada (...). O tempo restante é denominado paz”⁴⁰. No “*Leviatã*”, segue o mesmo raciocínio “a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo no qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida”⁴¹.

³⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 60.

³⁹ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 52-53.

⁴⁰ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 33.

⁴¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 75.

A seguir o autor estabelece um paralelo no qual compara a noção de “tempo” de guerra e “tempo” referente ao clima. Narra que “tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário”⁴².

Com isso, aufere-se que o estado de guerra é constante, pois não há limites, “sempre haverá um obstáculo, sempre haverá um perigo, oriundo de nossos inimigos, de nossos servidores ou de nossos amigos”⁴³. Em tal condição, os homens vivem sem outras capacidades que não as suas próprias para promover sua auto-preservação.

É oportuna a colação deste trecho do *Leviatã*, Hobbes afirma que “não há lugar para a indústria, pois 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 constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”⁴⁴.

Hobbes encontra, então, três causas que seriam as principais dessa discórdia: a competição, a desconfiança, e a glória. Tendo em vista os elementos trabalhados até aqui, propõe-se que as três principais causas da guerra estão ligadas essencialmente às paixões humanas. Logo, segue-se que a competição, a desconfiança e a glória relacionam-se, respectivamente, com a honra, o medo da morte violenta e a vanglória. A expressão do poder soberano comum seria o elemento externo limitador dos efeitos das paixões nos homens. O Estado civil, por fim, seria a fonte da paz e da concórdia.

1.2.4. Direito e Lei Natural

Nesta sub-divisão, estudaremos o direito natural, bem como a lei natural e sua origem. Sobre a lei natural, explanaremos as duas primeiras e, as demais, em outras partes do trabalho na medida em que sua demonstração seja necessária.

Para fins do estudo do direito e da lei natural em Hobbes, faz-se necessário, inicialmente, diferenciá-los um do outro. Hobbes ao defini-los afirma que “uma *lei de*

⁴² HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 75-76.

⁴³ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 153.

⁴⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 76.

natureza (lex naturalis) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la”⁴⁵. Com essa definição, constata-se que a lei natural é oriunda da razão humana, não sendo, assim, proveniente das paixões. Percebe-se que a lei natural guia o ser humano para sua auto-preservação, sendo-lhe vedado, por natureza, ir de encontro a tal preceito.

Hobbes levanta outra definição mais adiante – que, por sinal, apresenta-se como uma inovação em seus estudos: derivar leis (*lex*) de direitos (*jus*), e não direitos de leis. Esclarece o autor que “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria”⁴⁶. O direito, nestes termos, seria algo mais primário do que a lei, pois o direito teria um caráter de permissão, de fazer, como disse Hobbes, de adotar determinada conduta. A lei, por outro lado, seria um instrumento artificial, não natural, que regulamentaria tais direitos, tais liberdades, sendo assim um dispositivo posterior ao direito, que é natural.

Em resumo, “o que não é contra a razão os homens chamam de direito, ou jus, (...) para utilizar a sua própria potencia natural e habilidade”⁴⁷. O direito de natureza apresenta-se como a liberdade que o homem possui para preservar sua própria vida e membros. A lei natural, todavia, não é uma criação artificial humana. Ela já está abrigada, naturalmente, na razão humana, orientando o indivíduo a adotar determinadas condutas, que visem, em última análise, sua auto-preservação.

Observa-se aí certo paradoxo: o direito natural é um direito oriundo da razão, porque confere aos homens o direito sobre todas as coisas para manter sua auto-conservação, todavia é justamente ele um dos elementos centrais da guerra constante no estado de natureza. Para evitar esta contradição, “a razão humana se vê obrigada a formar a ideia de uma lei natural, que tem um conteúdo muito diferente do direito natural”⁴⁸. A lei natural é em uma obrigação (no sentido da *lex*) pela qual a razão humana ordena fazer ou não fazer. O direito natural, por outro lado, é o fundamento da própria ação limitada pela lei natural.

Isso prova que “a razão não é menos da natureza humana do que a paixão, e ela é a mesma em todos os homens, porque todos os homens concordam na vontade de serem dirigidos e governados no caminho para aquilo que eles desejam alcançar, a saber, o seu

⁴⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 78.

⁴⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 78.

⁴⁷ HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 95.

⁴⁸ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 64.

próprio bem, o qual é obra da razão”⁴⁹. Esta lei que dita os caminhos para atingir a paz será “a chave da passagem do estado de natureza ao Estado civil não consiste somente na prática da vida passional inter-humana, mas também na prática da capacidade de determinar racionalmente o que mais convém à preservação do nosso ser”⁵⁰.

Diante disso, a causa maior dessa passagem é a conservação da vida, que é preceito da razão natural. Os preceitos da razão são, na definição de Hobbes, “aqueles que declaram para nós os caminhos para a paz onde esta pode ser obtida, e os caminhos para a defesa onde não se puder obtê-la”⁵¹.

Segundo Hobbes, as ações do ser humano são provocadas pelas paixões e pela razão. Apesar de algumas paixões dos homens tenderem para guerra, outras tendem para a paz. A esse propósito, Hobbes prescreve que “as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza”⁵².

Além desses elementos trabalhados até aqui sobre as leis de natureza, existem aqueles relacionados à questão Divina da lei natural. Tais preceitos indicam que a lei natural, oriunda por natureza da razão dos homens, teria sido implantada nos homens por Deus. Descreve Hobbes na obra “Do Cidadão” que “a lei de natureza, foi outorgada por Deus a cada homem como regra de suas ações”⁵³.

Deus, segundo Hobbes, teria escrito sua lei no coração dos homens e que tais leis seriam a Sua palavra⁵⁴. Isso nos leva a crer, como ensina Zarka, que a lei natural se declara como uma expressão indisponível aos homens que é imposta “por um ser que transcende a série das relações recíprocas entre os homens, isto é, por Deus”⁵⁵.

Está assegurado que a condição natural do homem é a guerra indefinida de todos contra todos, decidindo cada qual por sua própria razão (cada homem é seu próprio juiz), sendo tudo lhe permitido para proteger sua própria vida contra os demais, tendo o homem direito a todas as coisas, inclusive à vida dos outros para garantir a sua. Neste contexto, Hobbes define a primeira lei de natureza: “*Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na*

⁴⁹ HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 100.

⁵⁰ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 64

⁵¹ HOBBS, Thomas. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 100.

⁵² HOBBS, Thomas. *Leviatã (Os Pensadores)*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 77.

⁵³ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 75.

⁵⁴ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 172.

⁵⁵ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 173.

*medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*⁵⁶. Esse “esforço pela paz” é a essência desta lei de natureza, nesse sentido, a busca pela paz, para fins de auto-conservação, é um mandado da razão humana.

Ao contrário do que geralmente acredita-se acerca dos postulados de Hobbes, o homem não apresenta nenhum desejo de agressão alheia injustificada. Esta primeira lei retrata que a razão humana, preceitua primordialmente a busca pela paz e não da agressão. Entretanto, o conflito pode-se desencadear se nesta busca pela sobrevivência dois ou mais indivíduos se perceberem concorrendo por um mesmo bem. Portanto, é somente diante desta condição que o homem é o lobo do homem.

Adiante, Hobbes derivará desta primeira lei a segunda lei de natureza, que é diz respeito à relação entre os homens. Seu enunciado é: *“Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a 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”*. Note-se que tal mandado refere-se à relação entre os homens, ao passo que a primeira lei tinha caráter individual, pois orientava à auto-preservação.

O elemento da renúncia conjunta é outro ponto importante desta lei, pois, enquanto os homens detiverem para si seu direito a todas as coisas, eles se encontrarão em guerra. Por isso, a renúncia só será eficaz se outros indivíduos assim procederem, pois, como acima alertado, de nada adianta um indivíduo renunciar suas liberdades máximas, se os outros não o fizeram, o renunciante único será facilmente destruído, quando em conflito com os demais. Esse elemento coletivo da renúncia é, então, pressuposto para a paz.

Outra observação contida no *Leviatã* é de que no núcleo desta segunda lei está a “regra de ouro dos clássicos”. Tal regra está descrita no Evangelho na sua forma positiva: “faça ao outro o que gostarias que fizessem para ti”, ao passo que a seguir, quando Hobbes afirma ser a lei de todos os homens, está descrita na forma negativa: “não faças aos outros o que não gostarias que fizessem a ti”⁵⁷. Esta versão negativa, pois, apresenta maior coerência com o pensamento individualista de Hobbes, do indivíduo auto-interessado.

Ressalte-se que a lei natural “na sua definição ética, (...) não é uma lei, ou seja, um mandado, para Hobbes, é um teorema, uma conclusão, um preceito de razão que concerne à ação, e ao que o homem pode chegar com um raciocínio verdadeiro sobre o que favorece sua

⁵⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 78.

⁵⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 79.

preservação”⁵⁸. A esse respeito, pode-se concluir que a lei natural não impõe uma obrigação, um não fazer, como a lei civil. A lei de natureza, ao contrário, faz com que o homem tenha a preservação de sua vida como bem primordial.

Sobre a “renúncia” descrita na segunda lei, Hobbes define que “*renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito a mesma coisa*”⁵⁹. Aí se estabelece que tal renúncia remete-nos à ideia de deixar de usufruir de certos direitos de forma voluntária. Isso porque o indivíduo sabe do seu direito a todas as coisas para buscar sua auto-conservação, mas, além disso, também sabe dos malefícios mortais que tal direito acarreta. Assim, a primeira lei da razão, que prescreve a busca pelos meios que levem à paz, orientará o indivíduo a renunciar seus direitos pela paz.

Na obra “Do Cidadão”, o autor afirma que “os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados. (...) Age pois contra a razão da paz, isto é, contra a lei de natureza, todo aquele que não abre mão de seu direito a todas as coisas”⁶⁰. Note-se que de nada adianta determinado indivíduo isoladamente renunciar sua liberdade máxima, é preciso que todos obedeçam tal lei de natureza, o ato de renúncia é conjunto. O consentimento individual generalizado de que a paz só virá com a renúncia à liberdade máxima é um ponto fulcral da passagem do estado de natureza para o Estado civil.

Essa renúncia, como dissemos, não pode ser entendida como uma abdicação total dos direitos individuais, pelo contrário, a renúncia ao direito a *todas as coisas* implicará na garantia do direito a *algumas coisas*. Nessa passagem, o indivíduo troca a liberdade total, causadora da guerra, pela paz, que assegurará sua vida. É dizer, paradoxalmente, a renúncia a todos os direitos desencadeará a garantia do mais nobres dos direitos, o direito à vida.

O indivíduo, assim, atesta seu auto-interesse de modo que, por um ato voluntário, firma um pacto para sua preservação individual. No tocante ao auto-interesse e auto-preservação, existem, todavia, direitos que não são passíveis de transferência. Isso porque “ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio”⁶¹.

Essa renúncia de direitos em prol da observância de outros levará ao pacto civil, que assim como os demais fenômenos concernentes ao Estado civil, será estudado a seguir.

⁵⁸ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Politico Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 165.

⁵⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã (Os Pensadores)*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 79.

⁶⁰ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 39.

⁶¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã (Os Pensadores)*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 80.

2. O ESTADO SOBERANO COMO GARANTIA DO DIREITO À VIDA: HOBBS E OS DIREITOS SOCIAIS

Neste segundo capítulo, abordaremos os instrumentos mais relevantes para nossa temática que a teoria de Hobbes fornece para a superação do estado de natureza. Tais elementos consistem, basicamente, em regulamentar a conduta humana, para afastá-la da guerra permanente. São eles: o pacto civil, a autorização presente na teoria da representação e, por fim, as leis civis.

Analisaremos, também, os deveres do Estado para com seus cidadãos, assim como a natureza de tais prestações. Posteriormente, trataremos do contexto contemporâneo das prestações do Estado Social.

2.1. O PACTO CIVIL DE SUBMISSÃO CONJUNTA

O momento da celebração do pacto civil é quando os homens em estado de natureza renunciam seus direitos em prol de um poder soberano que lhes garanta a paz, tão necessária para a preservação de seus corpos.

O único meio encontrado para superar o estado de natureza é que todos consintam em renunciar a seu próprio poder e transferi-lo a uma única pessoa (uma pessoa física ou assembleia) que, a partir de então, “terá o poder suficiente para impedir que o indivíduo exerça seu próprio poder em detrimento dos outros”⁶².

No pacto, como dito anteriormente, os indivíduos não abdicam totalmente de seus direitos, renunciam, essencialmente, as liberdades máximas, isto é, o direito a todas as coisas. O indivíduo (ou grupo de indivíduos), em prol de quem se convencionou o pacto, não figura em nenhum pólo do acordo. Todavia, celebrado o pacto, tal indivíduo passa a ser chamado de soberano e, os demais, de súditos.

Hobbes descreveu no “Leviatã” os *termos* do pacto, os quais consistiam em: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações”⁶³. Note-se que, de fato, o representante do poder soberano, seja um homem, seja uma assembleia, apresenta-se como um terceiro alheio ao pacto, entretanto, suscetível de direitos e deveres oriundos dele. Tais direitos consistem, dados os exemplos de

⁶² BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 41.

⁶³ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 105.

Hobbes, em “recolher impostos para pagar a seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça”⁶⁴.

O pacto então pode ser desmembrado na expressão individual de cada um de renúncia ao direito de se autogovernar. Com isso, percebe-se que não existem pólos em tal acordo, pois ele não é celebrado entre os indivíduos, no qual se teria renúncia de direitos recíprocas de um para outro, que não ajudariam para a saída do estado de natureza. São as diversas renúncias, condicionadas umas pelas outras, que ensejarão o pacto.

Com a finalidade de garantir o cumprimento deste pacto, manifestar-se-á a necessidade de um poder soberano comum, “com direito e força suficiente para garantir seu cumprimento”⁶⁵. Por isso, o pacto só terá validade se for firmado conjuntamente entre todos os indivíduos, eis que “deve ser um acordo de muitos e não de poucos, permanente e não temporário”⁶⁶. Como dito, nada adianta um indivíduo renunciar seu direito de se autogovernar se os demais não o fizeram.

O dever de cumprimento dos pactos é um preceito da razão natural. A partir disso, Hobbes deduziu a terceira lei natural, cujo conteúdo é: “Que os homens cumpram os pactos que celebrarem”. Afirma o autor que no caso da ausência desta lei, “os pactos seriam vãos, (...) e permaneceríamos na condição de guerra”⁶⁷.

Nesta terceira lei de natureza, podemos depreender que, uma vez celebrado o pacto, rompê-lo é injusto. O surgimento desta noção se dá porque no estado de natureza não existia justiça nem injustiça, isto é, a ideia de justiça está associada à lei civil, sendo justo aquilo que é conforme à lei, e injusto o que contrariá-la. No estado de natureza, dada a ausência de leis civis, não há justiça, tampouco injustiça, até porque ao homem estão disponíveis todos os bens que ele julgue necessários para a preservação de sua vida.

Nesse sentido, o homem no Estado civil deixa de ser o juiz de suas próprias causas, passa a existir um terceiro designado pelo poder soberano para julgar determinado conflito com base nos preceitos da lei civil emanadas pelo soberano, mas cujo conteúdo, necessariamente, vise à conservação dos súditos.

Como visto, é imprescindível a constituição de um poder coercitivo apto a obrigar os homens ao cumprimento do pacto, ainda que sob a força de algum castigo que seja superior ao benefício a se auferir com a transgressão. Os atos voluntários dos homens têm como objetivo algum bem para si mesmo. O indivíduo é auto-interessado e isso implica no fato de que, em

⁶⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 83.

⁶⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 82.

⁶⁶ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 41.

⁶⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 86.

algum momento, ele poderá avaliar até que ponto ele será beneficiado com o cumprimento do pacto.

O cumprimento do pacto, então, é regra da razão, eis que sua inobservância remete o indivíduo novamente ao estado natural de guerra de todos contra todos, o que o afasta da primeira lei natural de buscar os meios para a paz. Ademais, observe-se que há outro motivo pelo qual o cumprimento do pacto é um preceito natural, eis que violando o pacto o indivíduo submete-se à violência institucionalizada do poder civil, autorizada pelos súditos.

O pacto civil, origem do Estado e do poder civil, estabelece uma relação de representação entre soberano e súdito, que será analisada no próximo tópico.

2.2. TEORIA DA REPRESENTAÇÃO

Nesta parte, apresentaremos o conceito de representação para Hobbes, isto é, estudaremos os papéis praticados pelas diferentes espécies de “pessoas” no Estado. A teoria de representação nos ajudará a entender os deveres do soberano para com os súditos, posteriormente.

Para alcançarmos a representação, precisamos entender o conceito de pessoa. Hobbes descreve que pessoa é aquela “*cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem*”⁶⁸. Desse enunciado, percebe-se duas espécies de pessoas: as que pronunciam suas próprias palavras e as que emanam palavras (mandados) de outras pessoas.

Acerca dessa divisão conceitual, tem-se que quando a pessoa profere suas próprias palavras, ela se chama pessoa natural. Com isso, a pessoa natural é quem manifesta a sua própria vontade. Um ponto relevante é que suas palavras brotam unicamente de si mesma, assim como seus direitos naturais.

De outra forma, as pessoas que transmitem ou reproduzem as palavras de outras são chamadas de pessoas artificiais. Isto é, as artificiais são aquelas que têm a origem de seus anseios e de seus direitos em outras pessoas que não ela mesma. Seus atos ostentam interesses de outras pessoas, que são por ela representadas. Note-se que o fato de os direitos de cada representado serem transferidos para o representante deixa os mandatários suscetíveis aos deveres contraídos pelo representante.

⁶⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 96.

Hobbes estabelece um paralelo entre as espécies de pessoas e um ator. Para ele, “*personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro*”. Aquele que representa outrem é chamado de ator, pois estaria agindo em nome de outra pessoa, estaria representando alguém. Por outro lado, autor seria aquele que autoriza outra pessoa a lhe representar. Essa autorização manifesta a renúncia em fazer da autoridade natural que ostenta sobre si um uso pessoal, de outra forma, “a autoridade do povo não lhe serve senão para significar sua renúncia ao exercício efetivo da autoridade”⁶⁹.

O efetivo exercício da autoridade, abdicado pelos súditos em prol do soberano, é a própria soberania, que será representada, por exemplo, no fato de o representante ter consigo o direito de judicatura, pois “quem tem o direito de punir à sua discricção tem direito a compelir todos os homens a fazerem todas as coisas que ele próprio quiser; e não se pode imaginar poder maior que este”⁷⁰.

Sobre a autoridade, Hobbes afirma que “por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação e *feito por autoridade* significa sempre feito por comissão ou licenças daquele a quem pertence o direito”⁷¹.

Com isso, estabelece-se um ponto importante da relação entre súdito e soberano, no qual os súditos são autores de uma pretensão política, e o soberano é o ator, que representa tal pretensão. A relação de autorização faz com que o soberano atue em nome dos súditos e os súditos atuem por meio do soberano. Desta forma, “os súditos já não se pode considerar-lhes como submetidos à obediência simplesmente passiva, nem como desprovidos de todo direito”⁷².

Hobbes prescreve, então, que a teoria da representação, intrínseca à relação súdito/soberano, estabelece certa comunicação entre as figuras de ambos os pólos. Isso porque a vontade do soberano está relacionada à do súdito, que, por sua vez, instituiu tal poder para tornar eficaz o maior de seus anseios, a sua auto-preservação.

Pois bem, é esse mandado proferido pelo ator, que expressa as palavras dos autores, a lei civil, que trataremos abaixo.

2.3. A LEI CIVIL REGULADORA

⁶⁹ FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. 1. ed. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 104.

⁷⁰ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 104.

⁷¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã (Os Pensadores)*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 96.

⁷² ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 70.

Tendo em vista que o homem, por natureza, possui a liberdade máxima para manter sua auto-preservação, e disso origina-se o direito a todas as coisas, a lei civil será emanada pelo poder político soberano com a finalidade de limitar essa conduta, que, como vimos, provoca a guerra de todos contra todos.

As leis civis seriam para Hobbes “aquelas leis que os homens são obrigados a respeitar, (...) por serem membros de um Estado”⁷³. Percebe-se já neste trecho que a lei civil projeta ao indivíduo uma obrigação, que é externa ao seu ser, pois o conteúdo de tal mandamento não parte naturalmente de sua razão. Destaca-se que o simples fato de o indivíduo ser súdito, estar dentro dos limites de um Estado civil, já é suficiente para vinculá-lo à lei deste Estado.

Hobbes prescreve a conceituação geral da lei civil ao afirmar que ela seria, “para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, (...) para usar como critério de distinção entre o bem e o mal (*right or wrong*); isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra”⁷⁴.

O caráter de mandamento da lei civil consiste no fato de que a lei é uma ordem. Não é uma ordem remetida por um sujeito qualquer e endereçada a outro qualquer. Lembremo-nos que a lei está previamente autorizada pelo pacto, que é o fundamento pelo qual o indivíduo aceita as obrigações posteriormente descritas na lei.

Para que os homens vivam em paz, o uso da razão não basta: “se bastasse, não haveria necessidade do Estado, ou seja, das leis civis (as leis naturais seriam suficientes)”⁷⁵. Com isso, é preciso que os homens concordem em instituir um Estado que torne possível uma vida segundo a razão, que permite a eles alcançarem sua auto-conservação. Note-se que o Estado é, portanto, um produto da vontade humana.

Ao contrário do estado de natureza, no Estado percebe-se um poder soberano, que através de leis civis, estabelece o justo e o injusto. Tal diferenciação só aparece com a instituição do Estado, pois somente é injusto aquilo que é contrário à lei. Na condição natural não percebemos essa ideia porque lá todos tinham direito a tudo para garantir sua sobrevivência, não havia injustiça.

A primeira característica da lei civil é a de que o Estado é o único legislador. A esse propósito, aufere-se que a obediência dentro dos limites estatais se dá somente ao Estado, representado na pessoa do soberano, e a mais ninguém.

⁷³ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 161.

⁷⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 161.

⁷⁵ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 40.

A segunda característica é a de que o soberano de um Estado “não se encontra sujeito às leis civis”⁷⁶. Considerando que ele é o titular do direito de legislar, sendo previamente estabelecido pelo pacto.

Dessa característica surge a terceira, que enuncia que um costume prolongado só adquire autoridade de uma lei, quando o soberano, assim, manifesta sua vontade, que pode ser emanada inclusive através de seu silêncio. Isso porque as leis são somente aquilo que o soberano profere, não existindo leis no Estado que o soberano não tenha elaborado, até porque ele é o único legislador.

Outra característica é a de que a lei de natureza e a lei civil contêm uma à outra. A esse respeito, as leis de natureza são preceitos da razão que conduzem o homem para a paz. Elas são preceitos da razão natural, mas, para serem respeitadas no Estado civil precisam ser leis civis também. Assim, tais leis passam a obrigá-los.

Outro aspecto da relação entre leis naturais e civis é o fato de que o soberano, no Estado civil, determina obediência às leis naturais. Ele acaba sendo o “depositário de seu cumprimento, tornando-se por esse motivo leis civis”⁷⁷.

Hobbes afirma, então, que a “lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural”⁷⁸.

O Estado civil, para fins de garantia de que o homem continue a buscar a paz, positiva as leis naturais, pois “se os homens não estão dispostos a respeitar as leis morais, que constituem também os preceitos da vida em sociedade, o Estado civil, qualquer que seja a potência de coação do Estado, não poderá se conservar”⁷⁹.

Em tal contexto, Hobbes descreve-nos que legislador não é aquele por cuja autoridade as leis pela primeira vez foram feitas, mas aquele por cuja autoridade elas continuam sendo leis. Isso nos mostra que o súdito, no caso de seu Estado ter de se sujeitar à invasão de outro, ele deve seguir as leis deste novo soberano, do soberano da vez, pois é só a ele quem deve se sujeitar, vez que é só ele quem legisla.

Já com relação à interpretação de eventual omissão da lei, cabe ao soberano declarar o sentido que deve ser adotado, pois a vontade do soberano é formada pela de todos. Nesse sentido, cabe lembrar que o indivíduo hobbesiano é profundamente auto-interessado, acaso o

⁷⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 162.

⁷⁷ ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a Moral Política*. Campinas: Papirus, 1996. p. 62.

⁷⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 162.

⁷⁹ FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. 1. ed. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 96.

soberano não tomasse para si a interpretação, o indivíduo a interpretaria ao seu modo. E com isso seria possível configurar-se certo conflito de interesses, que poderia perturbar a paz. A interpretação da lei deve ser dada pelo poder soberano, pois “se trata de estabelecer as condições de uma univocidade da norma legal e de sua aplicação, sem a qual não pode haver uma regulação política da conduta dos homens”⁸⁰.

As leis da natureza, por fim, são reguladoras da conduta humana. Isso porque não encerram diretos, mas apenas os amoldam para que se estabeleça o convívio entre os indivíduos da sociedade civil, restringindo-os apenas o necessário para evitar que o homem retorne ao seu estado natural da guerra indefinida de todos contra todos. Hobbes, em certa passagem, esclarece que as “leis não foram inventadas para suprimir as ações dos homens, e sim para dirigi-las, assim como a natureza ordenou as margens, não para deter, mas para guiar o curso das águas”⁸¹.

2.4. OS DEVERES DO SOBERANO: *Salus Populi Suprema Lex*

Se é manifesto que Hobbes, ao longo de seus trabalhos, parece dar significativa atenção aos direitos do soberano, também é verdade que ele atribui deveres indispensáveis à própria natureza do cargo. Percebe-se claramente que sua tese “nunca envolve uma teoria na qual os súditos não tenham direitos e os soberanos não tenham deveres”⁸². O poder soberano, nesse sentido, não ostenta poderes ilimitados, assim como os súditos também não apresentam uma obediência absolutamente incondicional e sem propósito.

Das teses de Hobbes, depreende-se que a finalidade primordial dos deveres do soberano é a segurança de seu povo. Para fundamentar isso, o autor afirma que a lei natural – que ordena ao soberano –, seus deveres, e seus direitos podem ser condensados na paradigmática expressão: “*salus populi suprema lex*”⁸³. Tal expressão indica-nos que a segurança do povo é a lei suprema.

Ademais, na obra “Do Cidadão”, Hobbes conclui que “todos os deveres dos governantes estão contidos nesta única sentença: a segurança do povo é a lei suprema”⁸⁴. Tais

⁸⁰ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Politico Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 184.

⁸¹ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 210.

⁸² WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. p. 177.

⁸³ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 206.

⁸⁴ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 198.

constatações, de que a proteção dos súditos é o mandamento primordial de um Estado, levamos a auferir que aí está a concreção das pretensões individuais quando da assinatura do pacto.

Naquela oportunidade, buscava-se a preservação da vida de cada indivíduo, que só viria através da paz entre eles. É justamente por isso que os súditos estabeleceram tal acordo. No “Leviatã”, Hobbes descreve que: “o cargo do soberano (...) consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*”⁸⁵.

Com isso, afasta-se de vez a noção de que o súdito hobbesiano apresenta uma obediência cega em relação ao soberano, não ostentando, dessa forma, nenhum elemento indicativo de cidadania. Trata-se aqui de uma ideia exatamente oposta a essa. Inicia-se, assim, a compreensão de que, embora o pacto seja o meio pelo qual os súditos transferem seus direitos (a todas as coisas) ao soberano, sendo-lhes impostos certos limites, a relação soberano/súdito não se constitui somente por essa via. O que se estabelece, em verdade, é uma troca: direitos (do súdito) por deveres (do soberano).

Isso vem à tona quando Hobbes salienta que “a cidade não foi instituída para o bem de si mesma, mas para o dos súditos”⁸⁶. Percebe-se, portanto, que não é somente o súdito que contrai certas obrigações em razão da assinatura do pacto, consubstanciadas, de forma genérica, na obediência aos preceitos civis. O poder soberano também assume obrigações, que consistem, essencialmente, na atenção ao direito à vida de cada súdito. De modo que “há para o soberano esta lei geral, que eles obtenham, para um máximo do seu empenho, o bem do povo”⁸⁷.

O dever maior do soberano, então, “consiste no bom governo do povo”⁸⁸. Diante disso, fica estabelecido certo “equilíbrio” entre soberano e súdito, pois, apesar de o poder soberano centralizar a força (e outros direitos transferidos pelos súditos), foram os súditos que convencionaram para sua instituição, com a finalidade de obter prestações que lhe garantissem segurança.

Além disso, com relação à expressão “*salus populi*”, devemos entender não somente “segurança” para fins de sobrevivência, mas também a promoção de condições para que o cidadão tenha uma boa vida. Note-se que o pacto civil apresenta elementos que vão além da preservação da vida. A esse respeito, afirma o autor que o termo segurança do povo deve ser entendido “com vistas à sua felicidade”⁸⁹, atingindo “todas as outras comodidades da vida,

⁸⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 200.

⁸⁶ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 199.

⁸⁷ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 206.

⁸⁸ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 206.

⁸⁹ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 199.

que todo homem por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquiere para si próprio”⁹⁰.

Com isso, sustentamos aqui que, além de ao soberano, pela natureza de seu cargo, serem atribuídos deveres concernentes à segurança dos cidadãos, esta deve ser entendida como prestações estatais com a finalidade de intervir na vida dos súditos de forma a garantir-lhes igualdade de condições e de oportunidades para seu desenvolvimento pleno enquanto ser humano.

A partir disso, desmembramos o conceito de “segurança do povo” em dois tipos: em sentido estrito e em sentido amplo. No primeiro caso, a “segurança do povo repousa unicamente na preservação da ordem interior e na defesa do país. No segundo, ela consiste em tomar em consideração a felicidade do povo”⁹¹. Dessa forma, a segurança em sentido estrito está diretamente relacionada à sobrevivência do indivíduo, deixando-o alheio a conflitos que impliquem supressão de sua existência. Note-se que essa qualificação apresenta-se como uma antítese aos conflitos típicos do estado de natureza. A segurança aqui é a física, refere-se à sobrevivência do homem, é o direito a vida na sua essência mais pura.

Já a segurança em sentido amplo lida com a manutenção do indivíduo de forma a garantir-lhe não somente sua sobrevivência, mas sua vivência. Esse viés da “*salus populi*”, a vida plena do indivíduo no Estado civil, também pode ser definido como a preservação de “outras satisfações da vida também, ou que significa viver bem”⁹².

Com isso, evidencia-se a presença de mandados de intervenção estatal na seara social da coletividade. Acerca disso, “poder-se-ia esperar que Hobbes retivesse a primeira acepção. Entretanto, é a segunda que ele parece privilegiar”⁹³.

Ademais, para que o soberano consiga efetivar a “segurança do povo” em sentido amplo, faz-se necessária a análise de outro elemento: a prosperidade.

A prosperidade é um elemento intrínseco à sociedade, isto é, na teoria de Hobbes está relacionada à preservação das riquezas e das conquistas legítimas realizadas pelos indivíduos. Para fins de concreção da ordem civil e da prosperidade social, é obediência dos súditos às leis é essencial. Isso porque a obediência à lei civil levaria os cidadãos a respeitarem o direito de propriedade uns dos outros. Ainda que o poder soberano ostente a

⁹⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 200.

⁹¹ FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. 1. ed. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 105.

⁹² WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. p. 185.

⁹³ FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. 1. ed. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 105.

força para combater eventuais transgressões por parte dos homens, a noção de “meu” e “teu” é fundamental para a prosperidade da *civitas*. A obediência, então, levaria à ordem e à prosperidade do Estado, que, a seu turno, permitiriam aos indivíduos a manifestação de suas capacidades de forma plena.

Assim, “um povo obediente estabeleceria a concórdia e a paz entre si e, por conseguinte, seria um povo próspero, que teria condições de empreender indústria para enriquecer”⁹⁴. Esse item ostenta clara relação com a tentativa de se erradicar os conflitos existentes no estado de natureza, onde não havia o direito de propriedade, tudo pertencia a todos, que tinham o direito natural de possuir todas as coisas para sua auto-conservação.

Essa ideia de prosperidade é abarcada pelo dever do soberano de “editar leis que irão incentivar o crescimento das riquezas – para encorajar agricultura, manufaturas, e pesca”⁹⁵, por exemplo. Tal iniciativa por parte do Estado consistirá na sua franca gestão da ordem econômica e social, com a finalidade única de obter o bem do povo.

Ainda no campo dos deveres do poder soberano, é preciso entender a quem ele deve tal prestação. É fato que os beneficiários de tais prestações são os cidadãos, todavia, o soberano não está vinculado (subordinadamente) a eles, pois não está ao alcance das leis civis.

Nesse aspecto, apesar de os atos do soberano não constituírem transgressões ao pacto, “quando eles tendem ao sofrimento do povo em geral eles são violações da lei de natureza”⁹⁶. Estando acima das leis, ao soberano são permitidos quaisquer atos desde que acompanhados da finalidade de manutenção da paz civil.

A esse propósito, Hobbes ressalta que o “credor desta obrigação” é Deus, pois, o titular do poder soberano “está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele”⁹⁷.

Dessa forma, o soberano “permanece” no estado de natureza, enquanto que o súdito, na sociedade civil. De modo que “o cidadão é limitado pela lei, especialmente como interpretada e reforçada por uma entidade externa, que ele aceitou para essa tarefa um ser guiado pela sua própria consciência”⁹⁸.

O fundamento disso encontra-se na autorização que o súdito faz ao soberano, pois ao “autorizar as ações do soberano, o súdito liberta ele de prestar contas a si mesmo, e portanto

⁹⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 202.

⁹⁵ WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. p. 182.

⁹⁶ HOBBS, Thomas. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002. p. 206.

⁹⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 200.

⁹⁸ WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. p. 197.

não pode justificadamente acusar o soberano de conduta irrazoável ou imoral”⁹⁹, quando este empreende seus meios para a busca da paz.

2.4.1. Poder Soberano: direitos para garantir deveres

Nesta parte, sustentaremos a existência de certa relação entre os direitos do soberano e seus deveres. O extenso rol de direitos que Hobbes atribui ao soberano nada mais é, em sua grande parte, de meios pelos quais ele tem de assegurar a concreção de seus deveres. É dizer, os direitos do soberano contribuem para promoção do bem estar dos súditos. Aliás, é unicamente através deles que o soberano consegue promover a segurança do povo.

Na oportunidade do pacto civil, diante da guerra de todos contra todos, os indivíduos vislumbraram uma saída: transferir seus direitos a uma pessoa, com a finalidade de que ela lhes assegurasse a preservação de suas vidas, garantindo a paz entre eles. Assim, os direitos do soberano seriam os meios pelos quais ele tem de atingir seu fim maior, que é a *salus populi*.

A esse propósito, se os direitos essenciais da soberania fossem subtraídos, o Estado se tornaria débil e restaria dissolvido, e todo homem voltaria à calamidade de uma guerra sem limites, que é o maior do males. Portanto, cabe ao titular do poder soberano conservar esses direitos na sua totalidade, observando a segurança do povo em seus dois sentidos (estrito e amplo).

Nesse sentido, o soberano que abdica de seus direitos acaba por inviabilizar a manutenção da paz entre seus cidadãos, porque “aquele que desampara os meios desampara os fins”¹⁰⁰. Então, na esteira desta proposta, “os direitos essenciais são sempre tidos como uma condição da preservação do poder do soberano para proteger seus súditos”¹⁰¹. Portanto, deve-se estabelecer íntima conexão entre tais elementos, porque um justifica o outro: transferem-se os direitos com a finalidade de assistência por meio dos deveres.

Pode-se dizer que esses direitos do soberano consistem, por exemplo, no direito de cobrar impostos, de dirigir as forças armadas, de declarar a guerra e a paz, e de cunhar moeda. Para que seja possível e efetiva a proteção dos indivíduos, é necessário que o aparato estatal

⁹⁹ WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. p. 178.

¹⁰⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 200.

¹⁰¹ WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. p. 180.

tenha instrumentos para tanto, isto é, que consiga garantir os meios para que tal amparo se torne real.

Diante disso, Hobbes ressalta que o poder soberano deve ser equipado, especialmente, com exército e recursos financeiros, caso contrário tais “leis não terão força e a nação permanecerá como antes, na confusão”¹⁰².

A esse respeito, a taxação e a cobrança de impostos são imprescindíveis, de modo que a questão tributária acaba sendo relacionada ao financiamento da segurança. Pode-se entender como a manutenção de um exército permanente, protetor da *civitas*, para que nela sejam desenvolvidas atividades e profissões pelos outros súditos.

É preciso ressaltar que tais cobranças devem ser equânimes entre os súditos, pois a “dívida que o homem pobre tem para com aqueles que defendem sua vida é a mesma que o homem rico tem pela defesa da sua”¹⁰³. O foco da relação tributária, nesse caso, é a igual proteção que os súditos têm por meio dos instrumentos estatais, tanto dos perigos internos, quanto dos externos. Além disso, como trataremos mais adiante, os cidadãos são suscetíveis igualmente aos mesmos males (acidentes) sociais, portanto todos devem concorrer para o incremento da máquina pública, direta ou indiretamente.

2.5. O PENSAMENTO HOBBIANO E OS DIREITOS SOCIAIS

Nesta etapa do estudo, trataremos de relacionar os deveres do soberano aos direitos sociais. Como vimos, o Estado ostenta considerável complexidade, tanto com relação aos direitos do soberano, quanto no tocante a seus deveres. Por isso, fala-se em certo equilíbrio na relação súdito/soberano.

Nesse contexto, Hobbes atribui como dever primordial do poder público a segurança do povo. Com relação a tal expressão, percebemos que ela se manifesta em duas formas: em sentido estrito e em sentido amplo. Aqui, será feita uma conexão entre a tutela estatal dos direitos sociais e o dever do soberano de efetivação da segurança do povo em sentido amplo.

A esse propósito, suas teses consolidam o fato de que o poder estatal deve de manter os súditos quando eles não puderem o fazer por si só. Um caso exemplar é o modo como é trata a intervenção do Estado no econômico e no social. Nesse sentido, pode-se afirmar que “na esfera econômica hobbesiana, o individualismo não implica em *laissez-faire*”, pois,

¹⁰² HOBBS, Thomas. *Diálogos entre um Filósofo e um Jurista*. 2. ed. São Paulo: Landy, 2004. p. 43.

¹⁰³ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 206.

“embora o forte e preguiçoso deva ser forçado a trabalhar, os pobres e fracos devem ser providos pelo Estado”¹⁰⁴.

Hobbes confirma isso quando descreve que “sempre que muitos homens, por um acidente inevitável, se tornam incapazes de sustentar-se com seu trabalho, não devem ser deixados à caridade de particulares, mas serem supridos (tanto quanto as necessidades da natureza o exigirem) pelas leis do Estado”¹⁰⁵.

A ingerência no social é abordada por Hobbes de forma muito clara, permitindo-nos, inclusive, auferir que suas teses não foram norteadoras somente do Estado Liberal, mas também do Estado Social. A esse respeito, “a proposta de Hobbes foi muito próxima do que chamaríamos de Estado do bem-estar social, com provisão para inválidos, idosos, enfermos e desempregados”¹⁰⁶.

Hobbes chega a atribuir ao poder público deveres de providência para com seus cidadãos. Evidencia-se, então, o fato de que a teoria da *salus populi* hobbesiana apresenta-se de forma bem mais complexa do que a mera manutenção da vida do súdito.

É de suma importância a afirmação de Hobbes na qual estabelece que “assim como é falta de caridade em qualquer homem abandonar aquele que não tem forças, também o é no soberano de um Estado expô-lo aos acasos de uma caridade tão incerta”¹⁰⁷. Não deixar o indivíduo suscetível à compaixão dos demais, não é, como veremos, institucionalizá-la, mas sim executar de forma ainda mais efetiva os termos do pacto social.

Nesse sentido, a intervenção estatal para fins de garantir condições de vida ao indivíduo remete-nos à ideia de assistência social, pois o Estado teria o dever de não abandonar seu cidadão à própria sorte quando não tivesse condições de se sustentar. É manifesta a apresentação de “princípios da caridade pública que demandam do soberano de uma república não abandonar os inválidos apenas à caridade privada”, fazendo com que o poder público tenha o “dever de exercer em relação a eles o papel de providência civil”¹⁰⁸.

As prestações sociais por parte do poder público em Hobbes não se limitam a isso. Com a finalidade de incentivar políticas públicas relacionadas ao trabalho, em franca tentativa de combater o desemprego, Hobbes afirma que “no que diz respeito àqueles que possuem

¹⁰⁴ WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961. p. 182.

¹⁰⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 206.

¹⁰⁶ RYAN, Alan. *Hobbes's Political Philosophy*. In: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 1996. p. 235.

¹⁰⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 206.

¹⁰⁸ FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. 1. ed. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 106.

corpos vigorosos, (...) devem ser obrigados a trabalhar e, para evitar a desculpa de que não encontram emprego, deve haver leis que encorajem toda a espécie de artes, como a navegação, a agricultura, a pesca e toda a espécie de manufatura que exige trabalho. Aumentando ainda o número de pessoas pobres mas vigorosas, devem ser removidas para regiões ainda não suficientemente habitadas”¹⁰⁹.

Percebe-se que, no tocante à distribuição de oportunidades de trabalho, estão contidos dois mandados: o primeiro seria a elaboração de leis genéricas de incentivo ao trabalho. O segundo, por sua vez, consiste em políticas de incentivo ao deslocamento de cidadãos desempregados para áreas onde possam prosperar. Esta última configura-se ainda mais necessária na hipótese de a primeira espécie de intervenção não ser suficiente. Note-se que ambas as práticas são comumente praticadas por Estados contemporâneos. Um exemplo disso é a circunstância em que uma grande obra pública atrai trabalhadores de diversas regiões para lá desenvolverem suas técnicas.

Diante disso, já podemos avaliar que Hobbes determina, especificamente, dois casos de intervenção estatal para fins de providência geral dos indivíduos. Neste aspecto, são abarcadas duas hipóteses: os acidentados do trabalho e a luta contra o desemprego.

Não é somente no “Leviatã” que Hobbes manifesta sua intenção de que o Estado fosse também o provedor social de seus cidadãos. No texto “Do Cidadão”, Hobbes reafirma que o Estado deve incentivar a prosperidade de seus súditos. A intervenção deve-se estabelecer de forma a expedir “leis favorecendo as artes que aprimorem o progresso (*increase*) da terra e da água, como é o caso da lavoura e da pesca”¹¹⁰.

Reassenta o autor que “são proveitosas todas as leis que combaterem a indolência, em que incentivarem a diligência (*industry*)”¹¹¹. Disso, podemos auferir que esta preocupação é coerente com os outros elementos da filosofia política de Hobbes, pois ele se preocupa demasiadamente com os problemas do Estado, e constrói mecanismos aptos a erradicá-los.

Sem a pretensão de prosseguir em tergiversações, é fato que o desemprego extravasa a esfera privada e alcança a da sociedade. Assim, deixa de ser um problema individual e passa a ser uma questão social, nesse sentido, não apetece a nenhuma das pessoas, nem à civil, nem às naturais. Isso porque os súditos sem prosperidade poderiam colocar em cheque tanto o direito de propriedade, quanto o direito à vida de seus co-cidadãos. E, no tocante ao soberano, tais súditos, por não terem sido alcançados pelas prestações estatais de providência, poderiam

¹⁰⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã* (Os Pensadores). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 206.

¹¹⁰ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 209.

¹¹¹ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 209.

adotar condutas sediciosas para com o Estado. Dessa forma, percebe-se mais uma circunstância em que há congruência entre o auto-interesse dos súditos e o do soberano.

Seguindo adiante, percebemos, em contrapartida, que este maquinário público não consegue erradicar a pobreza e outros males sociais de forma absoluta. Os mandamentos do soberano visam igualar as oportunidades de prosperar entre os indivíduos. Intervindo assim, o poder público presta de forma equânime suas políticas com relação aos direitos sociais. A esse respeito, “as leis que o soberano estabelece para assegurar a responsabilidade pelos mais fracos e para permitir o desenvolvimento da economia não têm por finalidade colocar a potência do Estado a serviço da supressão da pobreza ou da exploração da natureza e dos homens, mas visam apenas assegurar aos cidadãos as condições de uma ação conforme às regras da vida civil”¹¹².

Os homens, quando da condição natural da humanidade, tinham direito a tudo, e tudo a eles era devido. Não havia limites. Com relação à sociedade civil, por outro lado, o pacto estabelece um poder comum entre os indivíduos, que não é ilimitado. Tais limites são tanto físicos, geográficos, como financeiros. Não importa o quão próspero seja o Estado, a prestação relacionada aos direitos sociais deve ser equânime. Não havendo hipóteses específicas em que o indivíduo deseja tomar para si o que seria de todos, a exemplo do que acontecia no estado de natureza. A intervenção estatal no social está prevista no pacto civil e, nesse sentido, é um bem coletivo, não individual.

E é justamente sobre isso que trataremos a seguir.

2.6. DIREITOS SOCIAIS INSERIDOS NO PACTO CIVIL

Para seguir tratando da prestação do Estado para com os direitos sociais, será preciso buscar as contribuições de Pierre Rosanvallon, na obra “A Nova Questão Social”. Tal estudo aborda o tratamento dado pelo ente público a suas intervenções no social. Esta atuação desencadeou, para o autor, o fenômeno do Estado Providência.

Para Hobbes, o homem auto-interessado vislumbrou que, para a efetivação das leis naturais que lhe orientavam à sua auto-conservação, era necessário a constituição de um poder comum entre os homens, que lhes fosse capaz de cessar a guerra de todos contra todos do estado de natureza. Foi pela necessidade de garantir sua segurança que o homem percebe valer à pena a convenção em um pacto. É também por essas razões que a filosofia política

¹¹² FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. 1. ed. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 112.

hobbesiana é baseada no individualismo. A construção da *civitas* de Hobbes parte do indivíduo. Tais postulados nos ensinaram que essa construção se deu porque os indivíduos, com medo da morte violenta ocasionada por outros indivíduos, perceberam que por si só não conseguiam manter as suas próprias existências.

Esse individualismo, então, levou ao Estado garantidor do direito à vida de seus cidadãos, e acabou configurando as raízes do Estado Social. Nesse sentido, a intervenção estatal no social não se originou em uma caridade ou benevolência por parte do titular do soberano poder. Como vimos, a garantia do direito à vida e das condições para vivê-la plenamente já estavam, desde Hobbes, fundamentadas no pacto social, instituidor do poder soberano e da sociedade civil.

O pacto ou contrato social, então, consistia na procura de um novo relacionamento entre os homens. Nesse contexto, Hobbes tratou de analisar o pacto social sob a forma de um novo vínculo social, que seria resultado da instituição voluntária e artificial do Estado.

O quadro da constituição do pacto civil pode ser desmembrado em dois fatores distintos: de um lado, a necessidade, de outro, o dever. A necessidade está manifesta no próprio “elemento humano” do indivíduo. Ou seja, é a sua essência frágil, suscetível ao mundo exterior, que torna fundamental a necessidade da prestação social por parte do Estado, que, por sua vez, interviria de modo a mitigar tal desalento, tornando-o menos custoso para sua existência.

O dever, por sua vez, é um fenômeno causado pela necessidade. Isso porque a vulnerabilidade do homem, que foi essencial na convenção em torno do pacto social, evidenciou a necessidade de um poder comum para atuar onde o indivíduo, por si só, era incapaz.

Portanto, a necessidade de intervenção de um “terceiro garantidor” provoca a transferência de direitos, que, por sua vez, estabelece o dever. Diante disso, constata-se outra relação: a necessidade como causa e o dever como consequência.

Com a finalidade de superar o medo do futuro e as demais inseguranças, tentando manter o indivíduo protegido dos principais riscos de sua existência, uma das formas encontradas já no século XVIII para por em prática a intervenção estatal no social foi a técnica do seguro social. Este fenômeno comportaria os mais diversos percalços da existência humana, tais como doenças, velhice, desemprego e acidentes de toda sorte.

Seguro pode ser entendido aqui, à semelhança de seu conceito no direito privado, como uma verba a ser auferida acaso algum dano aconteça, observando-se o risco de ele

ocorrer. Isto é, este conceito trabalha com a noção de risco, que também pode ser analisado como a possibilidade de perigo. A ocorrência de um do dano geraria uma indenização. Sendo assim, os riscos do indivíduo, como dito acima, podem ser traduzidos pelos fatos aleatórios que o acometem ao longo de sua existência. Note-se que a transposição do “seguro” para o direito público faz com que este conceito abarque não somente efeitos devastadores de incêndios e enchentes, por exemplo, mas também os males individuais e sociais, como as crises da indústria, por exemplo.

Como todos os membros da sociedade são “humanos” e, por isso, igualmente suscetíveis a tais transtornos, a contribuição tributária para este seguro deve ser igual, pois não se sabe quem precisará fazer jus à indenização. É a vulnerabilidade humana que faz com que todos sejam suscetíveis a, um dia, precisar compensar seus males.

Acerca dessa transferência dos recursos, percebe-se que todos os cidadãos contribuíam, todavia, apenas alguns eram acometidos por danos que demandavam o recebimento do seguro social. Inevitavelmente, esse fenômeno implicou em certa transferência de capital entre segmentos da sociedade, que, para Rosanvallon, era a expressão do “princípio da solidariedade”. Tal princípio traduz a ideia de que “a sociedade tem uma dívida com seus membros”¹¹³.

O fato é que o seguro social parece equalizar as disparidades da ordem social, isso porque ele funcionaria, nas suas diferentes modalidades, como uma “mão invisível”. A finalidade do seguro social era alcançada através da tributação e do repasse, que são impessoais. Isso porque a taxação tributária é realizada a todos, e não eram o contribuintes, por um ato de liberalidade, que determinavam quem era merecedor do seguro. Esse processo gerou a produção de segurança e de solidariedade sem a intervenção da boa vontade ou caridade dos homens. Isso inclusive também foi previsto por Hobbes ao determinar que o indivíduo não deveria ficar exposto à caridade privada.

No contexto do seguro, o Estado distribui os benefícios, deixando a sociedade, os contribuintes, alheios aos cidadãos objetos da indenização. Com isso, a impessoalidade na cobrança acaba acarretando também impessoalidade no recebimento, fazendo com que o indivíduo objeto da intervenção estatal tenha liberalidade e autonomia, ainda que mantido economicamente pelo Estado.

¹¹³ ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 34.

A esse propósito, François Ewald afirma que “o seguro permite que cada um se beneficie das vantagens do todo, deixando-o livre na sua existência como indivíduo; parece assim conciliar esses dois termos antagônicos: a sociedade e a liberdade individual”¹¹⁴.

Com o passar do tempo, percebeu-se que a teoria do risco, associada à indenização não era mais suficiente, pois os problemas sociais não se caracterizavam somente por fatos fortuitos do caminhar humano. A problemática apresentava-se de modo permanente. Os problemas sociais, de certa forma, estagnavam-se, como por exemplo, o desemprego.

Isso, naturalmente, demandou um entendimento mais profundo do princípio da solidariedade. Pois a coletividade abarcava, agora, não somente as vítimas acidentais, mas também aqueles que, pela própria natureza de seu dano, demandavam uma atuação permanente por parte do Estado.

Por meio de políticas públicas relacionadas aos direitos sociais, o Estado passa a empreender uma luta contra aqueles acometidos por danos permanentes. A tendência geral parece ser a divisão da sociedade em dois blocos de transferência: os privilegiados e os excluídos. Com a finalidade de delimitar parâmetros, sabe-se que existem duas formas de seletividade: a que adota um critério muito liberal e a que usa um critério muito estrito.

Aliado a isso, surge também a dificuldade de impor critérios sociológicos indiscutíveis, como, por exemplo, a definição de classe média, que transitava pelos dois grupos. Apesar desse fenômeno polarizado entre privilegiados e excluídos, “a dinâmica social não deve ser reduzida a uma oposição entre os que estão ‘dentro’ e os que estão ‘fora’”¹¹⁵.

Nesse sentido, ainda que se adotem critérios de seletividade, a antiga forma universal de alguns benefícios deve ser mantida, até porque constituem uma dimensão da cidadania, sendo um reflexo do pacto social. A solidariedade social atingiria de forma mais exitosa seu fim se fosse balizada por fatores objetivos. Neste caso, enquadra-se a solidariedade entre pessoas com defeitos físicos e pessoas saudáveis, por exemplo.

A técnica securitária, então, apresenta-se essencialmente individualista, pois ela ressarce o indivíduo de forma a lhe assegurar a compensação pelo dano causado. Não tem então, um elemento, coletivo nesse quadro, pois o que interessa é unicamente que o indivíduo supere o dano, ou seja, se não possui meios de se sustentar, que ganhe um salário do Estado. Não tem uma finalidade de contextualizar o indivíduo na sociedade novamente. Esse fenômeno desencadeia certa dependência do indivíduo para com a verba do Estado.

¹¹⁴ EWALD, François. *L'État-Providence*. p. 177. apud ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 37.

¹¹⁵ ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 79.

No contexto dos Estados Unidos, por exemplo, a solidariedade social passa a ser entendida como mandamento de direito civil, deixando de se identificar com a noção de conquista de direitos sociais. Nesta hipótese, esperam-se efeitos sociais não do reforço do vínculo social ou um aprofundamento da solidariedade, mas de uma exacerbação da lógica individualista.

Esse tipo de interação social desencadeia uma “vitimização do outro”, esquecendo-se dos preceitos de cidadania, típicos do direito público e social. Nesse sentido, a vítima teria direito à indenização por parte do Estado em razão de percalços de sua existência. O fato essencial desse sistema é que as “noções de vítima e de indenização são puramente civis e têm origem no direito clássico da responsabilidade”¹¹⁶.

Tal ideia se afasta da noção aqui estudada, pois os direitos sociais seriam mandados de políticas públicas na tentativa de sanar determinados problemas na coletividade. A prática norte-americana acaba por individualizar ao extremo a noção de direito social, acabando por transformá-los em direitos civis.

Esse fenômeno se dá também muito em razão do liberalismo, substrato ideológico norte-americano. O pensamento liberal acentua a ideia de autonomia, que se apresenta como o fator que permite a cada indivíduo a possibilidade de viver conforme a maneira de sua preferência. A respeito desse contexto norte-americano, Rosanvallon afirma que “o princípio da cidadania não implica mais uma exigência de redistribuição, ele se reduz à confiança comum na lei civil que organiza a autonomia”¹¹⁷.

Além disso, sabe-se que os direitos sociais estão relacionados à igualdade de condições na sociedade. Nesse sentido, ligam-se às práticas de distribuição, seriam “um capítulo do grande tema da justiça distributiva”¹¹⁸. O critério de aplicação da justiça distributiva pode ser descrito como dar “a cada um segundo a sua necessidade”¹¹⁹. Ressalte-se que a invocação por parte de um indivíduo a uma tutela de direitos sociais não deve implicar em supressão do direito dos demais, como ocorria, em última análise, outrora no estado de natureza.

2.6.2. “A Nova Questão Social”: repensando o pacto civil

¹¹⁶ ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 63.

¹¹⁷ ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 65.

¹¹⁸ LOPES, José Reinaldo de Lima. *Direitos Sociais: teoria e prática*. São Paulo: Método, 2006. p. 222.

¹¹⁹ BARZOTTO, Luís Fernando. *Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. p. 90.

Quando as premissas individualistas da indenização pelo dano (acidental) social não são mais suficientes para combater os males sociais, passa-se a refletir acerca de um novo entendimento da questão social.

Com o intuito de encontrar uma saída para a questão, transplantou-se o conceito de invalidez do âmbito médico para o social. Isto é, os problemas sociais foram deixando de ser acidentais e passaram a ser permanentes e constantes, a ideia de risco não conseguia mais balizar a atuação do Estado Social.

Esse processo parece ter instituído uma situação conflitante: de um lado, um avanço no campo dos direitos sociais, de outro, um incentivo à exclusão. Isso porque a obtenção de uma renda fixa por parte do assistido, em vez de apenas servir para lhe proporcionar um sustento razoável durante o período de necessidade, enquanto desempregado, por exemplo, tal recebimento acabou gerando dependência por parte do indivíduo. A saída desta celeuma parecia ser a conciliação entre a assistência social e a contraprestação por parte do indivíduo assistido à sociedade, que poderia ser refletida na forma de um contrato de trabalho.

Além de um bem para a sociedade e para o indivíduo assistido, que enfim encontrara um emprego, torna a existência do indivíduo ainda mais independente dos demais, desligando-se completamente da noção de caridade, tão combatida por Hobbes.

Portanto, configura-se aí a relação entre o contrato social e a relação de trabalho, pois está inserido no contexto do pacto social o direito de viver com os frutos do nosso trabalho, de associar nossa renda ao reconhecimento de uma função social.

Isso nos impõe a reflexão de outro modo: “é preciso que nos empenhemos hoje muito mais na reinvenção na ideia do direito ao trabalho do que na formação de um direito a uma certa renda”¹²⁰.

Esse desdobramento representa o abandono do Estado Providência passivo, que Rosanvallon descreveu como a assistência social infrutífera, é dizer, a assistência àquele indivíduo que ostenta plenas condições de labor e não o faz, acabando por se tornar objeto do seguro social. A intervenção estatal, sob os moldes do Estado Providência passivo, em vez de representar uma afirmação dos direitos sociais, reflete-se na manutenção do indivíduo na condição de excluído.

Ainda no tocante à exclusão social, o Estado não pode intervir nos laços familiares e sociais, atuando de forma direta no vínculo que os indivíduos estabelecem na sociedade. Na impossibilidade de agir de forma direta para sociabilizar o indivíduo, o Estado deve

¹²⁰ ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 104.

empenhar-se duplamente no âmbito econômico, evidenciando a necessidade de relacionarmos trabalho à inserção social.

Para que não se transforme tal inserção social em uma obrigação de ser um cidadão “incluído”, é preciso entender cada caso singularmente. Para tanto, a prestação do dever estatal no tocante aos direitos sociais deve ser estabelecida não unicamente através da renda de subsistência, mas também de instrumentos que facilitem a inserção do indivíduo no mercado de trabalho.

A noção de direitos sociais como dívida acaba gerando certa dependência, subordinação, do indivíduo para com o Estado – ou, mais grave, com os demais segmentos da sociedade. Já a inserção social, por seu turno, estabelece uma obrigação (contratual) que contribui para a ressocialização. Esse processo transforma os indivíduos excluídos em membros de uma sociedade, na qual têm direito a encontrar o lugar, assim, “o que se afirma não é só o direito de viver, mas o *direito de viver em sociedade*”¹²¹.

Dessa forma, o contrato de inserção permite enriquecer a relação do indivíduo com a sociedade, aproximando-o do princípio gerador desta última, o pacto social. Essa noção de inserção vai além, ela articula o direito com a política, dando uma dimensão clara dos direitos sociais. A contraprestação contida no contrato de inserção de Rosanvallon não é uma forma de restrição da liberdade, mas uma efetivação do pacto social.

Para superarmos, então, o Estado de Providência passivo, é imprescindível que relacionemos o econômico ao social, é dizer, deve-se unir a criação de oportunidades de crescimento financeiro à assistência social.

Quanto ao contrato de inserção, não se pode olvidar que tal procedimento deve atender às peculiaridades do indivíduo, respeitando seus limites. Isso porque o fenômeno atual, mais do que antigamente, consiste em históricos individuais bastante diferenciados. Não há uma classificação típica para certo grupo na sociedade. É tarefa árdua denominar segmentos sociais, que envolvam uma multidão. As prestações do Estado Social devem acompanhar tais mudanças. Isso, todavia, não significa que tenhamos uma máxima pessoalização das demandas, fazendo com que o indivíduo apodere-se de um direito que é todos.

Esse fenômeno provocará a transferência de gastos do Estado, que passará a uma despesa passiva (direitos sociais como indenização unicamente) à uma despesa ativa

¹²¹ ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 137.

(contraprestação do assistido sob a forma de trabalho). Com isso, o mesmo nível de contribuição obrigatória permitirá “melhorar a qualidade de vida de todos”¹²².

Nesse sentido, Rosanvallon opõe a antropologia solidária à antropologia individualista de Hobbes. Esta última remete-nos ao pacto social de modo que o indivíduo, auto-interessado, se abstém de tomar para si o direito de outro, mas, em troca, recebe prestações por parte do Estado. Isto é, o homem deixa de agredir o outro com a finalidade de lhe tomar suas capacidades, desde que o Estado lhe preste algo. Com isso, o indivíduo apresenta-se passivo diante da sociedade, que lhe presta algo sem nada em benefício da coletividade.

A antropologia solidária, por sua vez, não somente representa a ideia de que o indivíduo deve se negar a atacar, mas também a de que o indivíduo promete fazer o bem para o outro. Em vez de simplesmente não agredi-lo, o indivíduo vai adiante, ele passa a fazê-lo o seu bem. O foco da relação deixa de ser a auto-referência e passa a ser a coletividade. O bem agora, não é o bem do indivíduo, mas o bem-comum.

Note-se o aprofundamento do princípio da solidariedade, pois agora ganha conexão com a da utilidade social recíproca. A participação em uma coletividade não implica apenas que se exerça um regime de solidariedade. O que liga ainda mais intimamente os membros da coletividade é o princípio da utilidade recíproca.

Em vez de prometermos somente a não agressão, obtendo prestações do Estado em troca, a retomada do pacto social na óptica da utilidade recíproca indica-nos a intenção individual de promover, dentro de suas limitações, o bem da comunidade.

É como se invertêssemos a lógica do vínculo social, tornando a regra de cobre da antropologia individualista – “não faças ao outro o que não queres que façam a ti” – na regra de ouro da antropologia solidária – “faça ao outro o que queres que façam a ti”.

Note-se que ambos estudos antropológicos tocam o pacto social. A antropologia individualista trata a celebração do pacto como uma decisão do indivíduo que reflete seu auto-interesse, o Estado em si seria uma mediação para a realização das questões individuais. Em suma, essa é a expressão do direito à vida em que a referência é o próprio sujeito.

Por outro lado, a antropologia solidária de Rosanvallon trata do pacto social tendo como referência a própria coletividade, assim, o indivíduo atingiria sua realização fazendo o bem do outro, é o direito à vida cuja referência é o bem-comum. Note-se que é justamente aí que se encontra o contrato de inserção. Isso porque a relação de trabalho proporciona não

¹²² ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998. p. 146.

somente a realização do indivíduo trabalhador, mas também a da comunidade. Essa visão do pacto social contempla a realização do bem-comum diretamente, pois o bem do indivíduo é o bem da comunidade, sua realização é a de todos.

Essa inversão no âmbito individual – em que não é mais o auto-interesse o balizador das decisões pessoais – para a esfera comunitária do bem-comum impõe-nos um repensar do pacto social. A antropologia solidária busca a relação de trabalho como ferramenta para a inserção, visto que o contrato de inserção torna prático o princípio da utilidade recíproca. O reconhecimento de que não é somente importante o bem individual, mas também o bem da comunidade é tarefa essencial nesse processo.

Constata-se, portanto, que o Estado Social contemporâneo deve reorganizar suas intervenções na questão social. Um novo tipo de compreensão do princípio da solidariedade se faz necessário, de modo que seu conceito passe a abranger a utilidade social recíproca, fazendo com que a interação entre indivíduo e sociedade estabeleça uma real e efetiva inserção social.

CONCLUSÃO

Compreendemos, por fim, que o Estado não pode fazer tudo, até porque não possui um poder ilimitado para tanto. O ser humano deve seguir sua existência conquistando bens por meio de suas capacidades, desta forma, a intervenção do Estado no social é apenas um paliativo.

Todavia, reconhecer a existência de direitos sociais não somente está inserido no contexto histórico de conquista de direitos, mas também no âmbito do próprio pacto social.

A partir do estudo da filosofia política de Thomas Hobbes foi possível encontrar direitos e leis que são intrínsecos à natureza do indivíduo. Uma das inovações do autor está inserida neste contexto: ele derivou leis de direitos, e não direitos de leis. Desta forma, o homem carrega direitos que lhe são intrínsecos à sua “humanidade”, são naturais. Esse direito lhe dá a possibilidade de lutar para obter todas as coisas para atingir seu bem maior, a preservação de sua vida.

Percebemos também a existência de leis naturais, que orientam os indivíduos a sua auto-preservação. Ou seja, pelas leis de natureza, os indivíduos buscam a manutenção da sua vida, se afastam naturalmente daquilo que coloque em cheque tal preceito.

No estado de natureza, a humanidade vivia a guerra de todos contra todos, pois todos tinham direito a tudo para garantir seu direito à vida. Nesse sentido, o homem, guiado pela lei natural, percebe a necessidade de instituição de um poder comum, centralizador da força, que lhe garanta segurança para conservar sua vida. Então, com o intuito de erradicar o conflito entre os homens, Hobbes vislumbra uma saída: um poder soberano comum.

Tal poder tornará seu titular o soberano, e os indivíduos, que transferiram a ele seu direito natural a todas as coisas, os súditos. Esse fenômeno será denominado pacto civil. Este termo é um ato de sujeição conjunta de todos os indivíduos, pois, caso somente alguns indivíduos renunciassessem seu direito a tudo, eles poderiam ser presas fáceis para os outros que ainda ostentassem o direito ilimitado. Por isso, a convenção em torno de um soberano deve corresponder à manifestação de vontade de todos os súditos.

Um dos elementos que tratam a relação entre súdito e soberano é a teoria da representação. Percebemos esse reflexo porque restam configuradas duas pessoas no Estado: a pessoa natural e a pessoa civil. A primeira é a pessoa que pronuncia suas próprias palavras, fundamentadas na sua própria manifestação de vontade. A pessoa civil seria aquela que representa a vontade de outras pessoas, emana os anseios de outros, enfim, palavras que

configuram a esfera de interesses de outras pessoas, as naturais. Desta forma, fica estabelecida a relação em que os súditos são os autores das palavras do soberano, que, por sua vez, seria o ator, pois representa o interesse dos súditos.

Tais palavras, proferidas pelo poder soberano, que expressam a vontade do povo, que instituiu tal poder, são chamadas de leis civis. Estas tem por finalidade assegurar a efetividade das leis naturais, em especial, aquela que orienta o homem a sua auto-conservação. Isso porque, no estado de natureza, não era possível assegurar o direito à vida, pois, por mais que se vencessem os conflitos na busca pela manutenção da vida, mais cedo ou mais tarde, sair-se-ia derrotado.

Com o advento da lei civil, surge no texto hobbesiano a noção de justo e injusto, de forma que o descumprimento da lei civil representa o injusto. No estado de natureza, não havia tal diferenciação porque o homem tinha o direito a todas as coisas e, com isso, dispunha de tudo e todos para a preservação da sua vida.

Apesar de impor ao súdito obediência aos ditames do poder soberano, a lei civil não tem a intenção de tornar a existência dos súditos mais custosa. Pelo contrário, a lei civil seria apenas reguladora de sua conduta, proporcionando-lhe a verdadeira liberdade, aquela que o indivíduo pode desenvolver suas capacidades de forma plena. A lei civil, assim entendida, seria como a margem de um rio, que não o obstrui, apenas guia seu curso.

A transferência de direitos do súdito para o soberano implica também em deveres, dos quais tratamos de retirar a intervenção estatal no âmbito social, com a finalidade de melhoria da qualidade de vida de seus cidadãos.

Nesse sentido, Hobbes afirmou que a finalidade do Estado é a promoção da segurança do povo, consubstanciada na frase “salus populi suprema lex”. Sustentamos que a expressão “salus populi” pode ser entendida de duas formas: em sentido estrito e em sentido amplo. A primeira concepção é a antítese das calamidades do estado de natureza, relaciona-se com a paz para fins de preservação da vida dos súditos.

A segunda concepção traduz a ideia da intervenção estatal para fins de melhoria da qualidade de vida dos súditos, igualando-lhes as oportunidades na sociedade civil. É a prestação do Estado cuja finalidade é a vida plena do indivíduo, proporcionando-lhe um viver bem.

Entendemos que Hobbes não deixa essa questão facultada ao poder público, não sendo isso fruto de caridade ou compaixão por parte do Estado. Este é justamente um dos

fundamentos do pacto social, é um dos motivos pelos quais os indivíduos convencionaram por um poder comum, que tem a finalidade de lhes tornar menos custosa sua existência.

Tendo atribuído deveres ao soberano, parece lógico que Hobbes tenha-lhe concebido diversos direitos, tais como manter um exército permanente, taxar e cobrar impostos, centralizador da força. A esse respeito, constatamos que é justamente para garantir a finalidade do Estado, que é o bem do povo, que o poder soberano tem tais direitos. Caso não ostentasse tais prerrogativas, o poder soberano não conseguiria manter a paz e a segurança no Estado, recaindo os indivíduos no estado de guerra permanente.

No tocante aos deveres do soberano, Hobbes, ao conferir ao Estado o papel de manutenção dos indivíduos quando estes não puderem fazer por si só, bem como o dever de criar leis que incentivem o trabalho, evidencia-nos que sua teoria da “salus populi” não pode ser tratada unicamente como a preocupação estatal de garantir a vida do indivíduo, eis que sua tese abarca dois preceitos basilares dos direitos sociais: a assistência social e a luta contra o desemprego.

Ainda que consubstanciado em suas teorias acerca do individualismo, Hobbes ultrapassou os limites do Estado Liberal e alcançou até mesmo a essência do Estado Social, a preocupação (e ação) do poder público para com seus cidadãos que não conseguem desenvolver sozinhos suas existências de forma plena. Não limitou sua filosofia política em garantir o direito de propriedade – cujo respeito configurou um meio para atingir a plenitude do direito à vida –, nesse sentido, tratou de determinar ao poder público deveres de atuar também na ordem social.

Apoiando-nos nas contribuições de Pierre Rosanvallon, na sua obra “A Nova Questão Social”, vimos que a antropologia individualista do homem auto-interessado de Hobbes permitiu com que enxergássemos os direitos sociais inseridos no pacto civil. Nesse contexto, buscava-se um novo relacionamento entre os homens.

De forma a mitigar o medo do futuro, deixando o indivíduo protegido dos riscos de sua existência, uma das soluções encontradas foi a do seguro social. A técnica securitária tinha a finalidade de indenizar um dano ocorrido. Esse processo refletia a compensação por um acidente aleatório ocorrido ao indivíduo em sociedade, por exemplo, um desemprego momentâneo. Como nem todos que contribuía eram acometidos por tais acidentes, percebeu-se a transferência de capital entre indivíduos do Estado, vindo à tona a expressão do princípio da solidariedade.

O ponto é que os problemas sociais foram-se transformando em permanentes, de modo que a técnica securitária não mais era suficiente. Isso porque a noção de acidente aleatório não comportou a questão dos excluídos sociais, que apresentavam estagnação em seu segmento social. Estabeleceu-se, com isso, um panorama entre os que estão dentro e os que estão à margem da sociedade.

Tornava-se evidente repensar a técnica securitária de compensação individual. Foi preciso aprofundar o princípio da solidariedade, de forma a inserir de fato os indivíduos na sociedade, não lhes concedendo unicamente uma verba que sustentasse sua exclusão.

Apesar de assumir que o modelo social originou-se em Hobbes, neste contexto podemos inserir a crítica de Pierre Rosanvallon à antropologia de base individualista hobbesiana. Isso porque a atuação do Estado Social por meio da técnica do seguro não apresentava-se suficiente a retirar o indivíduo de sua alienação social. Foi necessário adotar outras vias para tal inserção.

A obtenção da renda passou a ser acompanhada de uma política social de inserção, conciliando o contrato de trabalho com a assistência social. A contraprestação na forma de uma relação de trabalho passaria a constituir um bem para o indivíduo assistido, que estaria na condição de trabalhador inserindo-se no contexto social, deixando de lado a noção de dependência e sustento passivo com relação ao Estado e à sociedade.

Foi associando o direito a certa renda que se encontrou uma saída para os problemas de estagnação social, criando além da prestação estatal de assistência uma obrigação contratual. Isso configura não somente o direito de viver, mas também o direito de viver em sociedade, o que aproximou os indivíduos em sociedade de sua própria origem, o pacto social.

Nesse sentido, a atuação estatal no social não pode ser confundida com um sistema de trocas particulares, típico da justiça comutativa, deixando à margem de tal processo toda a comunidade. Uma prática desse modo, em que o indivíduo adquire um instrumento para voltar-se contra a comunidade requerendo para si o direito que é de todos, assemelha-se ao modelo que Hobbes fundamentou suas teses do estado de natureza. Em nosso contexto, fundamentam-se em direitos ilimitados, todavia, a comunidade não ostenta um poder correspondente, não somente o poder, mas também os recursos são finitos.

Temos certo que o Estado não pode fazer tudo. Até porque nem ostenta as condições para tanto. Os direitos sociais vêm a atenuar os males que o homem, por si só, não conseguiria vencer. Todavia, os direitos sociais demandam prestações concretas, não podendo ser analisados unicamente em abstrato.

Os direitos sociais são intrínsecos à coletividade. Não devem ser reconhecidos somente porque são frutos da luta de classes ou da conquista de certo segmento social, mas porque estão inseridos no contexto do nascimento do próprio Estado, o pacto social, o que é ainda mais essencial.

A esse respeito, Hobbes teorizou o Estado Social sobre uma antropologia individualista, a qual se demonstrou apta a suprir as necessidades sociais por meio da técnica securitária da indenização pelo dano. Vimos que os problemas sociais estagnaram-se, de forma a demandarem uma nova compreensão do pacto social, desta vez, tendo o direito à vida como referência o bem da comunidade, isto é, a plenitude do indivíduo é a realização do bem-comum. Neste aspecto, percebeu-se o contrato de inserção como forma a tratar da questão, de modo que o Estado promoveria sua intervenção social, entretanto, em vez de uma assistência passiva, estabelecer-se-ia uma inserção através da relação de trabalho, em que aproveitam tanto o indivíduo como a sociedade.

Com isso, vê-se que atual questão social demanda também uma ingerência no econômico, com vistas a viabilizar a relação de trabalho. Sob o argumento do direito à vida voltado ao bem-comum, o Estado Social passaria a conceder de modo permanente os meios para que o indivíduo assistido possa trilhar com segurança e cidadania os caminhos de sua existência.

BIBLIOGRAFIA

- ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a Moral Política*. Campinas: Papirus, 1996.
- BARZOTTO, Luís Fernando. *Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 9. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- FOISNEAU, Luc. *Governo e Soberania: o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. 1. ed. Porto Alegre: Linus, 2009.
- HOBBS, Thomas. *Diálogos entre um Filósofo e um Jurista*. 2. ed. São Paulo: Landy, 2004.
- _____. *Do Cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 26.
- _____. *Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Ícone, 2002.
- _____. *Leviatã (Os Pensadores)*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *Direitos Sociais: teoria e prática*. São Paulo: Método, 2006.
- MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- RHONHEIMER, Martin. *La Filosofia Política di Thomas Hobbes: coerenza e contraddizioni di un paradigma*. Roma: Armando, 1997.
- ROSANVALLON, Pierre. *A Nova Questão Social*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1998.
- RYAN, Alan. *Hobbes's Political Philosophy*. In: SORELL, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*. 2. ed. New York: Cambridge University Press, 1996.
- STRAUSS, Leo. *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento e su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- ZARCA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Barcelona: Herder, 1997.