



DA NATUREZA HUMANA: APROXIMAÇÕES ENTRE HUGO GROTIUS E THOMAS HOBBS

(On Human Nature: Approaches Between Hugo Grotius and Thomas Hobbes)

Rafael Furtado

Mestrando em Filosofia pela PUCSP

E-mail: rafaelfpsi@yahoo.com.br

RESUMO

O presente artigo busca confrontar as noções de *natureza humana* tal como desenvolvidas por Hugo Grotius, em sua obra *O direito da guerra e da paz*, e por Thomas Hobbes, nos escritos *Do cidadão* e *Leviatã*. Com tanto, trata-se de contrapor o pensamento dos referidos autores, identificando entre eles distinções e semelhanças. As análises realizadas neste trabalho justificam-se dada a centralidade dos teóricos abordados no âmbito da filosofia política, bem como do jusnaturalismo. Assim, espera-se oferecer um recorte das discussões empreendidas em meados do século XVII, caras ao pensamento filosófico moderno. Para isto, as análises de cada autor serão expostas separadamente ao longo do artigo, para serem, então, articuladas, a título de conclusão.

Palavras-chave: Grotius. Hobbes. Natureza humana. Direito natural. Filosofia política.

ABSTRACT

This paper aims to confront the notions of human nature as it was developed by Hugo Grotius, in his work *On the law of war and peace*, and by Thomas Hobbes, in the works *On the citizen* and *Leviathan*. It's expected to make these writers dialogue which each other, so that similarities and differences between them may become clear. The analyses in this paper are justified due the central role Grotius and Hobbes play in jusnaturalism thought, as well as in philosophical studies. Thus, theses analyses can offer a glance on the XVII century's intellectual debate. Throughout this work, the thought of Grotius and Hobbes will be exposed separately. At the end, their statements will be finally articulated as a conclusion.

Keywords: Grotius. Hobbes. Human nature. Natural law. Political philosophy.

INTRODUÇÃO

Autores contemporâneos, Grotius e Hobbes escrevem a partir daquele que seria conhecido como o século do *grande racionalismo*. Momento acompanhado de mudanças de ordem econômica, política, cujos efeitos se fariam sentir reciprocamente na esfera da Filosofia. Na Inglaterra, assistiríamos ao início do capitalismo, tendo sido seu Estado consolidado já ao final da Idade Média, junto à Espanha e Portugal. Por sua vez, Suíça e Holanda são reconhecidas como Estados independentes, afirmando-se, nesta última, o domínio do comércio pelos mares (CARPENTIER; LEBRUN, 2002, p. 268).

No decorrer dos séculos circunvizinhos, o cenário religioso ver-se-ia igualmente atravessado por disputas e reformas diversas, radicalizando um processo já em curso. A



teologia e hierarquia medievais seriam transformadas sob o impacto dos acontecimentos históricos.

Por conseguinte, o mundo que emerge destas transformações traz em si uma marca: a unidade, pela qual ele se deixara reconhecer, está agora fragmentada. Este mundo não mais se apresenta como produto de um ordenamento e unificação absolutos (STRAUSS, 2005, p. 65). Tampouco o homem se conserva a salvo destas modificações. Na perspectiva do pensamento antigo e medieval, o sujeito pertencia a uma ordem e finalidade nitidamente definidas na cadência particular dos seres existentes. Porém, se o fundamento mesmo em que o universo antes repousava desmantela-se, importa, portanto, indagar: qual lugar ocupa o homem no interior destas convulsões sócio-históricas e também filosóficas?

Fenômeno representativo das referidas mudanças é a busca por um método, através do qual a razão pudesse atingir a via segura do saber verdadeiro. Face à instabilidade deste novo cenário, a razão deverá sustentar-se apenas sobre si mesma, buscando derivar dos princípios que lhes são próprios o eixo a se apoiar. Neste contexto emerge Descartes. Dado que o mundo exterior não fornece mais qualquer índice de certeza, caberá à razão, ilha em um mar de dúvidas, conduzir o sujeito sob a única luz que lhe parece confiável: um método demonstrativo, fundado em princípios de simplicidade e clareza, como ponto de partida para o saber a ser construído (DESCARTES, 2007, p. 32).

Com efeito, visando preencher o espaço deixado pela relativização do poder real e religioso, alguns autores modernos se voltarão para o conceito de natureza humana, reconhecendo nele um elemento capaz de orientar a organização da sociedade civil (STRAUSS, 2005, p. 70). Trata-se de determinar um fundamento para as relações humanas que seja universal, estando ele, entretanto, para além do âmbito político ou teológico. Interessará a estes autores perscrutar práticas e disposições humanas, identificando a existência de uma natureza comum aos homens, oferecendo a certo conjunto de normas sua legitimidade necessária.

De tal sorte, somos conduzidos à problemática do direito natural, paradigma em torno do qual a conduta humana em sociedade, submetida a leis e contratos, passa a ser pensada. Para os teóricos que dele se ocupam, o direito natural distingue-se do direito positivo, bem como da deliberação divina. Todavia, seus teóricos não pretendem romper de forma absoluta com princípios religiosos, mas, guardadas as diferenças entre cada autor, dar ao direito de natureza a particularidade e autonomia que lhe compete.

No interior destas discussões estará Hugo Grotius. Pensador de influências diversas tem por referência intelectual nomes como Francisco de Vitória, filósofos estoicos, o pensamento medieval e renascentista, e, em especial, Aristóteles. Ao longo de seus escritos, Grotius se dedicará ao problema da justiça. Buscará por um fundamento comum a povos distintos, necessário ao estabelecimento entre eles de relações pacíficas, de contratos e ao cumprimento de leis. A existência reconhecida por Grotius, de uma natureza única compartilhada pelo gênero humano, lhe possibilita, conseqüentemente,



determinar tal fundamento: este consiste na sociabilidade natural entre os homens, a qual os torna, por natureza, aptos ao convívio social (GROTIUS, 2005, p. 31).

Desta sociabilidade espontânea e natural decorre a criação de um pacto que torna então possível organizar a vida humana na forma de uma comunidade. As reflexões de Grotius quanto ao direito natural desenvolvem-se sobre estes postulados. Não obstante, além do jusnaturalismo, o autor reconhecerá a legitimidade de outras duas e complementares instâncias jurídicas: o direito divino, presente nas escrituras sagradas, e o direito positivado.

Para que, no entanto, compreendamos as discussões que neste momento se desdobram é preciso aludir a um binômio norteador das reflexões políticas desde a Antiguidade grega: trata-se da oposição entre *nomos* e *physis*. No domínio ético, este par de elementos refere-se às discussões que procuravam determinar se as ações morais dos homens consistiam em simples convenções sociais (*nomos*) ou derivavam de uma natureza humana (*physis*). Por um lado, os sofistas insistirão que a lei é produto de arbitrariedades, dando-se assim destaque ao seu caráter *relativo* (KERFERD, 2003, p. 45).

Por outro lado, Aristóteles (1995, p. 70) ressalta o modo como o homem, naturalmente voltado à vida em sociedade, encontra na *polis*, na comunidade política, o local privilegiado para a satisfação de suas necessidades primordiais. No decurso da Idade Média, a visão naturalista aristotélica será incorporada por pensadores como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Apenas no decurso do século XVI é que veríamos esta perspectiva ser radicalmente questionada (SENELLART, 2006, p. 20). Desta maneira, a cidade, como espaço do convívio humano, passa a ser vista, mais enfaticamente, enquanto produto dos homens. Por conseguinte, o modelo contratualista oferecerá os instrumentos teóricos necessários para pensá-la sob esta ótica.

Grotius, ao voltar-se a estas questões, aproxima-se de Aristóteles, reconhecendo o homem como naturalmente apto à sociabilidade. Tendo esta natureza por princípio, a sociedade civil deverá ser organizada. Todavia, na contrapartida destas afirmações, está o filósofo inglês Thomas Hobbes. Voltado ao debate sobre o tema do contrato social, sua concepção de natureza humana distingue-se notadamente daquela oferecida por Grotius.

Hobbes operará um corte no conjunto das ideias que percorria a história da filosofia, rompendo com os referidos supostos aristotélicos. Sob o efeito da física de Galileu, o pensamento político hobbesiano se desenvolverá tendo por pano de fundo um cenário em que as ações humanas são interpretadas como forças que se chocam e se sobrepujam. Por detrás dos movimentos dos homens age uma potência denominada desejo, reconhecida como naturalmente insaciável.

Em virtude do desejo, o convívio entre os homens configuraria uma situação de permanente conflito, quando encontrados em estado de natureza. Trata-se então, para Hobbes, de oferecer um contraponto a este estado, contraponto assegurado pela



emergência de um Estado forte e centralizado. Pode-se dizer que pensadores como Hobbes e Grotius escrevem sob a luz da consolidação da burguesia na Europa. Isto é, o desenvolvimento da economia burguesa levará a reflexões políticas que compreendem o *laço social* mediante o modelo de pactos ou contratos, ou seja, à semelhança de relações comerciais (DELACAMPAGNE, 2001, p. 92). Logo, o contrato social estabelecido entre indivíduos livres forneceria a base para a edificação do Estado, em oposição à experiência em natureza.

Nesta perspectiva, ao longo deste artigo, busca-se expor, primeiramente, a noção de *natureza humana* presente no pensamento de Grotius, a partir da obra *O direito da guerra e da paz*, apresentando em seguida a elaboração alternativa oferecida por Hobbes, tendo por referência as obras *Do cidadão* e *Leviatã*. Ao final, suas argumentações serão justapostas, fazendo dialogar seus autores.

1. GROTIUS E A SOCIABILIDADE NATURAL DOS HOMENS

Na efetivação de sua análise sobre o tema da natureza humana, Grotius (2005, p. 25) declara ter se valido da compilação de escritos filosóficos, religiosos, históricos, poemas e discursos de célebres oradores. Trata-se para ele de identificar os princípios próprios à natureza do homem, tendo por referência opiniões semelhantes, proferidas por sujeitos em lugares e épocas distintos. A esta convergência de opiniões, afirma o autor, deve-se corresponder uma causa universal (GROTIUS, 2005, p. 25).

Segundo Grotius (2005, p. 30), os homens, em razão de suas necessidades naturais, encontram-se ligados uns aos outros por um profundo vínculo de dependência. As limitações impostas, por sua natureza frágil e dependente, os levam a se reunirem em comunidades, criadas por eles voluntariamente. Assim, em consonância a Aristóteles, nosso autor reconhecerá no homem a tendência natural a constituir uma sociedade. Não obstante, esta disposição social encontra-se profundamente articulada à ordem superior do mundo. Ordem entendida como projeto e produto de uma inteligência superior.

É dado que os sujeitos devam assegurar-se dos meios fundamentais à sua existência. Com isto, conforme Grotius (2005, p. 31), nada há na natureza que condene a guerra, em suas muitas apresentações. Se o homem integra uma sociedade para suprir as condições de sua sobrevivência, todavia, afirma o autor, esta mesma guerra acaba por romper com a sociabilidade humana. Logo, uma questão se impõe: haveria um ponto de equilíbrio do uso da força, em que o combate seja considerado legítimo e aceitável?

Em *O direito da guerra e da paz*, Grotius (2005, p. 15) empreende uma investigação acerca da possibilidade de se estabelecer relações de paz entre nações distintas. Posto ser a guerra uma via pela qual resoluções políticas são levadas a efeito, cabe ao autor interrogar-se mediante quais condições o combate pode ser considerado legítimo, justo. Para tanto, requer-se a criação de um direito que orquestre a conduta dos homens em sociedade, o qual repose em princípios universais. É na noção de natureza humana,



consequentemente, que devem ser procuradas as regras válidas e universais da conduta (GROTIUS, 2005, p. 28).

O direito fundado na natureza humana é o paradigma reconhecido por Grotius para a organização da sociedade civil. Entretanto, no decurso da história da filosofia, o conceito de justiça, da qual deve o direito se ocupar, não foi ponto pacífico. Por conseguinte, cabe a Grotius, ao oferecer as bases de sua própria argumentação, retomar discussões consolidadas pela tradição, refutar opiniões, desconstruir hipóteses.

De acordo com o autor, determinadas teses sustentam a ideia segundo a qual seria inerente às leis o elemento da desigualdade. Isto é, a justiça definir-se-ia unicamente pelo imperativo da força e circunstância, sendo incapaz de atender a todos os sujeitos em suas necessidades (GROTIUS, 2005, p. 34). Não bastasse *nada, de fato, é mais frequente do que ouvir colocar em oposição o direito e as armas* (GROTIUS, 2005, p. 34). Onde quer que se faça a guerra, a lei estará ausente. Em concordância, ressalta Plutarco: *não se pode ser ao mesmo tempo homem bom e bom general* (PLUTARCO apud GROTIUS, 2005, p. 35).

Os pensadores, em cujo trabalho fazem-se ouvir o eco destas declarações, dirão ser os princípios jurídicos produto de interesses particulares, variáveis ao sabor das convenções. No tocante ao direito natural, constatam ser ele simples especulação teórica. Apenas a utilidade e os costumes determinam a criação de leis. Neste sentido, a natureza seria incapaz de oferecer critérios universais de justiça.

Ora, se para Grotius o homem é um animal, ele é sem dúvida *animal de natureza superior* (2005, p. 37). Isto se comprova por suas ações, bem como por sua disposição em viver em uma comunidade *pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência* (GROTIUS, 2005, p. 37). Mesmo no tocante aos animais, os instintos egoístas são contrabalançados pela dedicação em favor da prole ou da espécie. Este cuidado para com os seres da mesma espécie se deveria a um *princípio inteligente superior*, que regendo o mundo em sua estrutura fundamental, faz com que, de maneira análoga, o homem esteja inclinado à sociedade. Desta forma, a utilidade não se caracterizaria como o único e mais decisivo elemento regulador na convivência entre os homens.

Entretanto, não podemos deixar de reconhecer o papel jogado pela noção de utilidade enquanto guia da conduta, nas análises de Grotius. Conforme afirma o autor, quis o Criador da natureza que fôssemos fracos e carentes daquilo que necessitamos para levarmos uma vida confortável, pois assim somos conduzidos a viver de maneira socialmente orientada (GROTIUS, 2005, p. 37). Em decorrência, tendo os sujeitos se associado, o usufruto de certas vantagens enfim se consumaria.

Os homens seriam ainda dotados, em sua natureza, da faculdade exclusiva da linguagem, como também do conhecer e do agir. Enquanto instrumentos disponíveis para seu uso, estas faculdades auxiliam os sujeitos em suas tarefas e desafios referentes à vida coletiva. Não obstante, dirá Grotius, *este cuidado pela vida social [...] e que é de*



todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito (GROTIUS, 2005, p. 39). Logo, admitida a natureza sociável do homem, esta poderá operar neste sistema teórico como possível fundamento da justiça.

Reunidos em uma comunidade, forjada à luz de sua natureza, os homens são advertidos a não se apropriarem dos bens que não lhes pertencem, a obedecerem a promessas e acordos, a reparar os danos causados quando culpados, recebendo castigos, se merecidos (GROTIUS, 2005, p. 39). Também em consonância a esta natureza, deve-se regular a economia, seguindo-se princípios de distribuição e partilha, sempre sob o imperativo da justiça (GROTIUS, 2005, p. 39).

Para Grotius, a noção de natureza humana como paradigma de um sistema jurídico que coordene a convivência dos homens em sociedade não se contrapõe ou prescinde da existência de Deus, ou de Sua soberania sobre as criaturas. Em decorrência, *disto se segue que devemos obedecer a Deus, sem exceção, como ao Criador e ao qual nós somos devedores daquilo que somos e de tudo o que possuímos* (GROTIUS, 2005, p. 41). Por sua vez, tem-se assim configurado um direito, decorrente e composto conforme *a livre vontade de Deus* (GROTIUS, 2005, p. 41). Os princípios que a natureza humana apresenta como necessários e universais, encontram-se talhados em nós pela ação divina, tornando-se desta maneira acessíveis ao entendimento de todos, até ao mais inculto dos homens.

Dos princípios do direito natural, por conseguinte, derivam leis e normas codificadas e reunidas sob a insígnia do direito civil. A comunidade de homens livres pode agora consagrar-se ao estatuto de uma sociedade, em que se alinham o direito civil, o direito natural e o direito divino. Direito natural e civil, ulteriormente, distinguem-se do direito das gentes, o qual regula relações entre Estados, não a partir de um fundamento natural e universal, mas do consenso entre nações. Grotius (2005, p. 41) declara estar convencido da existência de um direito comum a todos os povos, posto para ele compormos, enquanto gênero, uma só sociedade geral.

Se, de acordo Grotius, Deus inscreveu na natureza regras a serem obedecidas, estas regras tornam-se compreensíveis ao homem através do uso da *reta razão*. Razão comum ao gênero humano, correspondendo a uma *luz natural* que aponta e determina o caminho da conduta justa, dado que *é injusto o que repugna à natureza da sociedade dos seres dotados de razão* (GROTIUS, 2005, p. 73). Desta maneira, o direito natural reconhece como legítimos aqueles princípios fundamentados racionalmente. Com isto, somos levados *a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena* (GROTIUS, 2005, p. 79).

A obrigatoriedade destes princípios naturais diferencia-se daquela relativa ao direito voluntário (ou estabelecido) e ao direito divino, uma vez que para estes últimos uma regra não é *em si mesma* lícita ou condenável. Ademais, vale ressaltar que para Grotius a imutabilidade do direito de natureza é tal que sequer Deus poderia alterá-lo. Conforme



o autor, a essência do mal não deixa de sê-lo, mesmo que, em sua onipotência, Deus tentasse o contrário.

Sendo assim, podemos dizer ser a reta razão um elemento determinante para Grotius quanto à sua definição de natureza humana, possibilitando ao homem o conhecimento do bem e da justiça. Neste sentido, este jusnaturalista aproxima-se de Lactâncio, Políbio e São João Crisóstomo, para os quais é possível ao homem, devido a sua racionalidade, reconhecer o mal, indignando-se quando cometido a outrem.

Em resumo, além do recurso à razão, a natureza humana define-se para Grotius por suas exigências de sociabilidade. O homem tende naturalmente à associação com outros membros da sua espécie, constituindo com eles, de modo voluntário, uma sociedade que aspira à convivência pacífica. As necessidades e carências humanas fazem com que os sujeitos procurem pela companhia de seus pares, da qual poderão se valer, no sentido de sua conservação. *O homem é um animal manso por sua própria natureza*, diz Grotius (2005, p. 87) ao citar São João Crisóstomo. E se o vemos agir à revelia deste princípio, isto decorrerá da aquisição de maus hábitos, contrários às leis naturais.

Vejamos, portanto, o posicionamento de Hobbes em face desta discussão.

2. HOBBS E A GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS

Teórico do contrato social, não devemos, contudo, crer que Hobbes, assim como Grotius, tenha procurado dar uma descrição *de fato* daquele que seria um suposto estado de natureza anterior ao aparecimento da sociedade civil. Antes de penetrarmos no interior de suas reflexões, é necessário esclarecermos o sentido estratégico assumido por este estado e o pacto que dele decorre, tanto em sua obra, como na de outros contratualistas.

Hobbes se ocupará de pensar o modo como homens, lançados à própria sorte, vagando pelo mundo, sem gozar de qualquer espécie de aparato legal constituído por acordos, decidem reunir-se, com vistas a constituir uma sociedade, mediante o estabelecimento de pactos e convenções.

Lançando luz sobre as discussões tecidas neste artigo, Rousseau esclarece, nas páginas de seu *Discurso sobre a origem e fundamento da desigualdade entre os homens*, possuir a hipótese do contrato social, e sua oposição a um suposto estado de natureza, não um valor histórico, mas heurístico. Assim, diz ele, *é preciso não considerar as pesquisas, nas quais se pode entrar sobre este assunto, como verdades históricas, mas, somente como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios para esclarecer a natureza das coisas do que para mostrar a sua verdadeira origem* (ROUSSEAU, 1999, p. 161).

Neste sentido, reconhece-se quanto aos pensadores contratualistas que suas conjecturas sobre o binômio *estado de natureza/sociedade civil* busquem não conhecer um passado cuja ausência de qualquer registro satisfatório nos colocaria como para sempre selado ao



nosso saber. Porém, trata-se de balizar reflexões que concorrem para a formação de uma sociedade pacífica, tendo por referência a disposições naturais humanas.

De tal sorte, Hobbes inicia as análises presentes em *Do cidadão* pela refutação da tese conforme a qual o homem, este *zoonpolitikon*, seria naturalmente apto à sociedade. Ou seja, a sociabilidade natural de que nos falara Grotius, em consonância a Aristóteles, é aqui negada. Nas palavras de Hobbes (1998, p. 29), a associação dos homens *não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente*. Para Hobbes a causa por que nos reunimos não reside na busca pela companhia *per si* de outrem, mas para que possamos extrair desta aproximação algo em nosso próprio benefício. Mais que a gratificação tirada desta convivência, importa aos sujeitos as glórias e honrarias obtidas individualmente.

Não que, por isto, o homem deseje a solidão, sendo-lhe ela igualmente ameaçadora. Contudo, nada na natureza humana permite dizer, bastando para tanto observar os loucos e as crianças, que haja no homem uma necessária habilidade para o convívio social (HOBBS, 1998, p. 29). Integrar-se a uma sociedade requer dos sujeitos capacidades das quais serão sempre deficitários.

Para Hobbes, as faculdades relativas à natureza humana são de quatro espécies: força corporal; experiência; razão e paixões (HOBBS, 1998, p. 30). Tendo em vista esta natureza, pode-se dizer que todos os homens são iguais. Equiparam-se em relação às suas limitações físicas. A fragilidade e vulnerabilidade, comum a todos os corpos humanos, tornam até mesmo o mais forte dos indivíduos suscetível ao ataque de outrem. O mesmo pode ser dito acerca das faculdades do espírito. Se existem diferenças entre os sujeitos quanto a seu potencial intelectual, isto se justifica mediante os diferentes estímulos previamente recebidos por eles. Dito de outro modo, podemos explicar capacidades distintas em face de razões históricas, políticas ou sociais. Não se devem, entretanto, a causas naturais.

Se tendemos a não reconhecer esta igualdade fundamental, é para Hobbes devido à estima vaidosa que sustentamos em relação a nós mesmos. Enquanto admitimos que certos sujeitos possuam algumas características superiores às nossas, poucos são os momentos que reconhecemos haver homens tão sábios quanto nós mesmo acreditamos ser. Haja vista o profundo sentimento de satisfação decorrente da convivência com aqueles que ora nos apoiam em nossas opiniões, ora se mostram menos talentosos e por isso nos fazem sentir tão certos de nossa própria altivez. Tal fato, para o autor, apenas fortalece sua convicção sobre nossa profunda equidade.

Todavia, conforme Hobbes, desta igualdade deriva o sentimento recíproco de medo, já que os homens estão dispostos a se ferirem mutuamente, sabendo-se perfeitamente capazes para isto. Isto que o autor chama de *vontade de causar dano a outrem*, não possui uma única causa, *mas a razão mais frequente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um apetite pela mesma coisa* (HOBBS, 1998, p. 34-35). O compartilhamento, porém, nem sempre é



possível, ao que se sucede apropriação dos objetos desejados por aquele que detém maior força.

Note-se aqui o esboço oferecido por Hobbes daquele que será, no decurso de sua obra, elemento central por detrás da conduta humana. Para este autor, o homem é animal de desejos, sendo o desejo consistente na potência produtora dos movimentos de seu corpo. Os corpos humanos, à semelhança daqueles descritos pela física deste período, terminam por se chocarem, quando, em rota de colisão, procuram ávidos por obter os objetos de sua satisfação. O desejo, porém, como apresentado por Hobbes, é por natureza insaciável. Logo que o homem aplaca certa necessidade, encontrar-se-á desejando novamente, em um processo que se estende indefinidamente.

Em decorrência, o homem reconhecerá em seu próximo um provável obstáculo, contra o qual colidirá, acreditando dever, por isso, subjugar-lo, protegendo-se de uma eminente destruição ou frustração. Dirá Hobbes, *na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória* (HOBBS, 1999, p. 79). Não será suficiente para o sujeito defender-se, mas levar a efeito a dominação de toda e qualquer ameaça. Desta forma, uma atmosfera de medo perpassa o estado de natureza, do qual toda lei coercitiva maior está ausente.

Neste estado, não há, segundo Hobbes, possibilidade de desenvolvimento de atividades caras à sociedade civil como a indústria, o cultivo da terra, navegação, construções confortáveis, tampouco as artes, as letras ou as ciências. Há apenas *um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta* (HOBBS, 1999, p. 80).

Com efeito, todo homem, por sua natureza, fugirá do mal e buscará se aproximar do que lhe parece bom. Evita a morte, a qual é sentida como o maior dos males. Portanto, declara o autor, a verdadeira razão reconhece, como legítimas ações pelas quais, a partir de todo esforço possível, possa-se fugir de ameaças à integridade da vida e do corpo. A verdadeira razão, a qual busca a conservação do homem, entenderá como justo todo ato praticado segundo seus princípios. Disto deriva, ainda no estado de natureza, o pleno direito dado ao homem de recorrer a *todos* os meios e ações que julgar necessários à manutenção de sua existência.

Trata-se de um direito natural que garante ao homem o usufruto de qualquer objeto ou bem que lhe pareça desejável, estando acima de qualquer interdição. Pois, conforme Hobbes, onde não vigora um poder comumente estabelecido, nada pode ser advogado em nome de leis e proibições. É lícito que homens façam o que lhes for de interesse, praticando livremente, sem qualquer impedimento externo, o que melhor lhes couber. No entanto, lembra o autor, a inutilidade deste direito. *Os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum* (HOBBS, 1998, p. 38). De nada se poderia desfrutar, uma vez serem as posses passíveis de subtração a qualquer momento. Este estado configuraria, portanto, a denominada *guerra de todos contra todos*. Estado definido não apenas como o confronto efetivo, mas a tensão que precede a luta e faz os



homens defenderem-se e se armarem, prontos para a batalha eminente (HOBBS, 1999, p. 38).

A saída oferecida por Hobbes para este impasse encontra-se, ela também, na natureza humana. Isto, pois, se este homem passional é identificado a uma potência volitiva insaciável, deslocando-se pelo espaço entre outros corpos naturais prestes a colidirem, outras paixões humanas fazem-no igualmente tender para a paz. Tais paixões correspondem ao medo e à aspiração aos bens necessários a uma vida segura e confortável. Nada mais hostil a esta procura por segurança e autoconservação que o estado de guerra descrito por Hobbes. *Portanto sucede que, devido ao medo que sentimos uns dos outros, entendemos que convém nos livrarmos dessa condição* (HOBBS, 1998, p. 39).

Esta procura pela paz está também fundamentada no que a reta razão estipula, estabelecendo normas para isto, as quais Hobbes chama de *leis de natureza*. *Uma lei de natureza (lex naturalis) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la* (HOBBS, 1999, p. 82, grifo do autor). Dado que encontramos na natureza leis como aquelas que organizam o movimento dos corpos, como os astros, impedindo-os de se chocarem, leis semelhantes devem orientar a relação social entre os sujeitos. Logo, enquanto o direito de natureza garante ao homem absoluta liberdade, a lei que se declina da razão verdadeira obriga-o em dado sentido. É determinado pela razão, portanto, que o homem procure pela paz, já que somente assim poderá conservar a si mesmo, e não podendo obtê-la, que para tanto se utilize da guerra.

Para a fundação de uma sociedade pacífica, cabe inicialmente aos homens renunciarem ou transferirem seu direito a todas as coisas. Com efeito, estabelece-se entre eles um *contrato*, entendido por Hobbes (1998, p. 83) como o ato em que duas ou mais pessoas transferem-se direitos mutuamente. Uma vez havendo nesta transferência a concessão de crédito entre os sujeitos, possibilitando que uma parte cumpra sua obrigação posteriormente, tem-se conseqüentemente a configuração de um *pacto* (HOBBS, 1998, p. 83).

O pacto é para Hobbes um acordo decisivo na constituição da sociedade civil, possibilitando aos homens a saída do estado de natureza. Se a renúncia pelos homens de seu direito a todas as coisas é requerida ao compactuarem, o filósofo inglês, por outro lado, ressalta não ser legítimo abrir mão do direito de resistência a eventuais ataques. Afinal, *o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um* (HOBBS, 1999, p. 84).

Sobremodo, Hobbes destaca a obrigatoriedade do cumprimento dos pactos, mesmo quando realizados sob o efeito do medo. Se uma promessa ou contrato são estabelecidos em virtude da coação e do temor, não devem por isso ser considerados inválidos. Se assim o fosse, o acordo fundador da sociedade civil seria ele próprio tornado nulo. Este aspecto do pensamento hobbesiano ressalta a premissa, conforme a qual *a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os*



homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros (HOBBS, 1998, p. 32). Já os acordos feitos em contravenção a uma lei civil, reconhecidamente ilegais, poderão ser invalidados.

Em decorrência, o pacto que possibilita o surgimento da sociedade deverá ser capaz, para que esta se mantenha em sua integridade, de fundar um poder soberano e coercitivo, tendo em suas mãos o mais absoluto controle. Para a figura de um único homem convergir o poder de tomada de todas as decisões. Cabe a ele recolher impostos, apontar magistrados, decidindo sobre a elaboração de leis, sua execução, bem como as fazendo cumprir mediante o uso da força. A propósito, dirá a célebre afirmação de Hobbes, não fosse por este uso da força, as leis seriam apenas frágeis palavras. Sendo assim, *cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante* (HOBBS, 1999, p. 102).

O homem que ocupar este posto deve, por conseguinte, ser lúcido e íntegro. Será eleito *deliberadamente* pelo povo, e não mais, como se passara com a monarquia vigente, escolhido pelo vínculo hereditário. De forma representativa, esta soberania pode restituir à sociedade e seu governo o caráter de unidade, tão procurado pelos autores deste período. Não fosse o poder absoluto, logo este se enfraqueceria. Ademais, o chefe de Estado deve fazer vigorar o direito civil, o único para Hobbes digno de legitimidade. Direito escrito, assinalando neste filósofo do contrato sua afeição ao juspositivismo.

CONCLUSÃO

Nota-se como Grotius, assim como Hobbes, recorrem à noção de natureza humana como paradigma sobre o qual se fundamentam a sociedade civil e as normas que a organizam.

Para o primeiro autor, disposições naturais constituem uma fonte própria de direito, devendo inspirar a elaboração de leis civis, mediante a decisão voluntária dos homens em se associarem. Ademais, o direito natural articula-se ao direito divino, posto ser a natureza obra da inteligência superior de Deus. Em Grotius, direito natural e direito divino espelham profunda correspondência, dado que através da natureza Deus teriam tornado suas leis acessíveis a todos. Em contraponto, Hobbes admite especificamente como direito apenas sua forma civil. No entanto, a composição deste direito dá-se com base em leis naturais que a verdadeira razão reconhece como válidas.

Hobbes e Grotius identificam no homem certa impotência e incompletude que lhe são naturais. Por conseguinte, esta inerente fragilidade e dependência farão com que os homens se aproximem, reunindo-se para formarem uma comunidade. A partir desta organização coletiva, suas necessidades primordiais podem então ser satisfeitas. Caberá à sociedade, concordam os dois autores, assegurar a realização dos instintos humanos básicos de segurança e autoconservação.



Porém, quando lançamos sobre estas premissas um olhar de alcance mais profundo, a nós se revelam algumas distinções notáveis entre Grotius e Hobbes. Enquanto para Grotius, consoante ao pensamento aristotélico, a existência do homem no interior de uma sociedade resultada disposição e aptidão natural de que ele goza para a vida social, Hobbes conduzirá suas reflexões em sentido bastante distinto. Suas palavras fazem ressoar o fato de que esta associação deve-se tão simplesmente a uma conjunção do acaso e da utilidade.

A observação das relações humanas logo nos revelaria o quanto os sujeitos carecem das habilidades necessárias para o convívio. Se os homens se agregam é para que possam usufruir de determinadas vantagens. Não fosse assim, não haveria razão para que fizessem distinções entre si, segundo o critério da utilidade de cada companhia. É em nome do amor a si mesmo que os homens requerem-se mutuamente, deleitando-se, em última instância, com os benefícios de sua própria glória e honra.

Ademais, para Grotius, o homem é manso e dócil quando encontrado em seu estado natural. Dotado de linguagem e das faculdades do conhecer e agir, pode assim estabelecer relações pacíficas com aqueles de seu mesmo gênero. Com efeito, pode-se dizer que o homem, sendo ele próprio um animal, diferencia-se dos outros animais, pois é capaz de recorrer à sua inteligência ao engendrar formas preferíveis de convivência.

Por outro lado, as análises de Hobbes são partidárias da presença de paixões, coexistindo na natureza humana com as faculdades intelectuais, capazes de levar os sujeitos aos mais radicais dos conflitos, até que se submetam ao controle de um poder coercitivo externo. Animais de desejos, os homens buscam adquirir aquilo que lhes parece aprazível e necessário à manutenção de suas vidas. Contudo, sem atingir qualquer satisfação permanente, estão dispostos a ferir seus próximos, uma vez oferecida qualquer resistência. Homens que, como corpos naturais, movimentam-se em um campo de forças, passíveis de colisão. Diante deste cenário, espera-se que os indivíduos sintam uns pelos outros antes medo que afeição.

No mais, vale ressaltar que para Grotius e Hobbes o caráter racional da natureza humana assume papel preponderante em seus sistemas teóricos. De acordo com Grotius, é por meio da reta razão que os princípios do direito inscritos na natureza podem ser conhecidos. Esta razão, universal ao gênero humano, permite reconhecer no mundo natural as regras e leis fundamentais a uma existência pacífica entre sujeitos e nações. Não obstante, em Hobbes encontramos afirmações semelhantes. A verdadeira razão é aquela que identifica na natureza humana a busca legítima pela paz. Somente o convívio pacificado é capaz de fornecer ao homem os meios de sua conservação, cabendo à razão ditar as normas para tanto.

Deste modo, pudemos observar como tais autores se situam no interior de uma discussão, a qual não apenas atravessa o conjunto dos problemas referentes ao momento histórico que lhes corresponde, mas que se afirma, em face do cenário político atual, como terreno de férteis e atuais reflexões.



A emergência no século XX e XXI de uma nova ordem mundial e a configuração do debate em torno dos direitos humanos requer o delineamento de elementos teóricos que permitam pensar as questões implicadas nestes acontecimentos. Cabe, assim, lançarmos novamente a indagação: há uma natureza compartilhada pelos indivíduos sobre a qual é possível fundamentar direitos de legitimidade universal?

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução: Nestor Silveira Chaves. Bauru: Edipro, 1995.
- CARPENTIER, J.; LEBRUN, F. *História da Europa*. 3. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.
- DELACAMPAGNE, C. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- DESCARTES, RENÉ. *Discurso do método*. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Vol. 1. (Trad.) Ciro Mioranza. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2005.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SENELLART, M. *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.
- STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Artigo submetido em 01/06/2012
Artigo aprovado em 26/06/2012