

# LEVIATÃ<sup>1</sup>

## Parte 1 - Do Homem

### CAPÍTULO XIII<sup>2</sup>

#### Da CONDIÇÃO NATURAL da Humanidade relativamente à sua Felicidade e Miséria.

A natureza fez *os* homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Porque quanto à força corporal o mais fraco

<sup>1</sup> Título original inglês: *Leviathan*. Esta tradução baseia-se na edição de *Leviathan* publicada na coleção *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, por Press Syndicate of the University of Cambridge, Copyright Cambridge University Press, 1996, para tradução e a edição. Para a presente edição: Copyright 2003, Livraria Martins Fontes Editora, São Paulo. (HOBBS, T. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Betariz Nizza da Silva; revisão da tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.)

<sup>2</sup> Na íntegra.

tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçado pelo mesmo perigo.

Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência, que pouquíssimos têm, e apenas numas poucas coisas, não sendo uma faculdade inata, nascida conosco, nem alcançada – como a prudência – enquanto cuidamos de alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual concede igualmente a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam. O que talvez possa tornar inacreditável essa igualdade é simplesmente a presunção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou por concordarem com eles, merecem a sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior sagacidade, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios, porque vêem a própria sagacidade bem de perto, e a dos outros homens à distância. Ora, isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube<sup>3</sup>.

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

---

<sup>3</sup> Até aqui, ficou estabelecido que os homens são iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito, embora relutem em aceitar isso. Trata-se de uma igualdade natural de *poder*, definido no capítulo X como os meios de que se dispõe para se atingir fins. Dessa igualdade Hobbes deriva, a partir do próximo parágrafo, as causas da guerra, na qual consiste, segundo ele, a condição natural da humanidade.

te) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.

E por causa desta desconfiança de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, e geralmente se aceita. E porque alguns se comprazem em contemplar o próprio poder em atos de conquista levados muito além do que a sua segurança exige, outros que, em circunstâncias distintas, se contentariam em se manter tranquilamente dentro de modestos limites, caso não aumentassem o seu poder por meio de invasões, não seriam capazes de subsistir durante muito tempo, se apenas se pusessem em atitude de defesa. Consequentemente, deve-se conceder a todos esse aumento do domínio sobre os homens pois é necessário para a conservação de cada um<sup>4</sup>.

Além disso, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreve (o que,

<sup>4</sup> Tratou-se até aqui das duas primeiras causas da guerra: a competição e a desconfiança. A competição tem origem na igualdade: porque os homens são iguais, são estimulados a competir pelo que desejam, quando desejam a mesma coisa. A desconfiança, por sua vez, segue-se da competição: porque uma situação de competição está sempre no horizonte, como uma possibilidade, os homens temem uns aos outros, temem que os outros possam lhes privar do que conquistaram, como meios para a satisfação dos seus desejos. As duas causas levam à antecipação, isto é, à busca por poder e mais poder como uma forma de garantia contra o uso do poder dos outros contra si, o que é uma situação de guerra ou de disputa permanente pelo poder.

entre os que não têm um poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo<sup>5</sup>.

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome.

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de *tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, 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

---

<sup>5</sup> Hobbes define o valor de um homem como sendo o “seu preço, isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder” (*Leviatã*, cap. X). Os homens se esforçam para que os outros lhes atribuam um alto valor porque, com isso, se asseguram do próprio poder relativamente ao dos outros, o que é importante numa situação de disputa pelo poder, na qual se encontram em virtude da atuação das duas primeiras causas da guerra, a competição e a desconfiança. A questão da busca do valor ou da busca da glória e da reputação é um tema recorrente ao longo do *Leviatã*. A ideia de Hobbes é que a disputa pelo poder se dá menos na forma da luta efetiva e mais da forma da busca pelo valor.

contrário. Todo o tempo restante é de PAZ.

Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção. Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta<sup>6</sup>.

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha medido bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência feita das paixões, que ela seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir fecha as suas portas; mesmo quando está em casa tranca os seus cofres, embora saiba que existem leis e servidores públicos armados, prontos a vingar qualquer dano que lhe possa ser feito. Que opinião tem ele dos seus compatriotas, ao viajar armado; dos seus concidadãos, ao fechar as suas portas; e dos seus filhos e criados, quando tranca os seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com os seus atos como eu o faço com as minhas palavras? Mas nenhum de nós acusa com isso a natureza humana. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba, o que será impossível até o

<sup>6</sup> Conclui-se aqui o raciocínio segundo o qual a condição natural dos homens é uma condição de guerra. Nos três próximos parágrafos Hobbes procura confirmar seu raciocínio apelando à experiência: a experiência da competitividade e desconfiança dos homens uns em relação aos outros, mesmo quando vivem sob a proteção do Estado, a experiência dos povos selvagens e da relação dos Estados entre si.

momento em que sejam feitas as leis, e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter concordado quanto à pessoa que deverá fazê-la.

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim, porque os povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi. Seja como for, é fácil conceber qual era o gênero de vida quando não havia poder comum a temer, pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil.

Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa da sua independência, vivem em constante rivalidade e na condição e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros; isto é, os seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras dos seus reinos, e constantemente com espões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como desse modo protegem o trabalho dos seus súditos, disso não se segue como consequência a desgraça associada à liberdade dos indivíduos isolados.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma con-

dição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar. É pois nesta miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza, embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte na sua razão.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. 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 em outras situações se chamam leis da natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes<sup>7</sup>.

## CAPÍTULO XIV<sup>8</sup>

### *Da primeira e segunda Leis Naturais e dos Contratos.*

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

Por LIBERDADE entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu

<sup>7</sup> O capítulo se fecha com duas observações que preparam o capítulo seguinte: (1) numa condição de guerra não há lugar para a distinção entre o justo e o injusto e (2) dispomos das motivações e dos instrumentos necessários para transformar essa condição. Como se verá, a forma de escapar à condição de guerra é criar artificialmente a distinção entre o justo e o injusto, sem lugar em nossa condição natural.

<sup>8</sup> Reproduzido parcialmente.

juízo e razão lhe ditarem.

Uma LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar. Porque, embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *Jus* e *Lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o DIREITO consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a LEI determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão<sup>9</sup>.

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão: *Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.* A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la.* A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos.*

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta segunda

---

<sup>9</sup> A lei restringe um direito, obriga a fazer algo ali onde o direito permite fazer ou não fazer. No entanto, a lei natural, que nos obriga a fazer o que pensamos ser necessário à preservação da vida, não restringe propriamente, mas reafirma o direito natural de fazer o que acharmos necessário à preservação da vida. Ela obriga a exercermos esse direito, a não abdicarmos dele. Daí porque esse direito não seja naturalmente restringido.



lei: *Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não resignarem ao seu direito, assim como ele próprio, não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: Faz aos outros o que queres que te façam a ti. E esta é a lei de todos os homens: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris<sup>10</sup>.*

*Resignar a um direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; neste caso, apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar do seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que o efeito redundante a um homem da desistência de outro ao seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso do seu próprio direito original.*

Resigna-se a um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. *Simplesmente RENUNCIANDO*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *TRANSFERINDO-O*,

<sup>10</sup> “quod tibi fieri non vis, alteris ne faceris”. “Não faças aos outros o que não queres que se faça contigo”. Assim como a primeira lei de natureza obriga a que se busque a paz, sob a condição de que os outros também a busquem, a segunda lei obriga a que se faça contratos, sob a condição de que os outros também os façam. As leis de natureza obrigam sob a condição da reciprocidade. Ora, numa condição de guerra, falta justamente a garantia da reciprocidade. Logo, numa condição de guerra, as leis de natureza não são suficientes para regular as relações recíprocas entre os homens. Daí porque Hobbes diga adiante (final do capítulo XV) que elas obrigam apenas em foro interno, impondo o desejo de que sejam cumpridas, mas não obrigam a que sejam postas em prática. É apenas com o Estado (*Commonwealth*), sob a forma da lei civil, que elas serão postas em prática. Pois, o Estado oferece a garantia de reciprocidade necessária para que elas obriguem também em foro externo. Nos parágrafos seguintes, até o fim do capítulo XIV, Hobbes interrompe a enumeração das leis de natureza para expor a sua teoria da obrigação contratual, na qual define o que é um contrato e as condições em que este obriga.

quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica OBRIGADO ou FORÇADO a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu DEVER, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é INJUSTIÇA e DANO dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito. De modo que *dano* ou *injustiça*, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas dos escolásticos se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e dano desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito. O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia ou transfere o seu direito é uma declaração ou expressão, mediante um sinal ou sinais voluntários e suficientes, de que assim renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu esse direito àquele que o aceitou. Estes sinais podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas são os VÍNCULOS mediante os quais os homens ficam atados e obrigados, vínculos que não recebem a sua força da sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura<sup>11</sup>.

Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*<sup>12</sup>. Portanto, há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem,

---

<sup>11</sup> O fundamento da obrigação contratual está no vínculo interno entre os significantes da vontade. Obrigar-se por meio de um contrato é comprometer-se a usar desses signos de maneira coerente. No entanto, esses vínculos precisam ser reforçados pelo medo das más consequências que advenham da sua ruptura. Isso porque os vínculos de palavras não garantem o que o medo é capaz de garantir, a saber, a reciprocidade contratual, condição para que os contratos obriguem.

<sup>12</sup> Esclarece-se com isso porque a reciprocidade é condição da obrigação contratual. Desse esclarecimento Hobbes retira em seguida a consequência de que alguns direitos são inalienáveis.

por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio. O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta resignação não pode resultar benefício – como há quando se resigna a permitir que outro seja ferido ou encarcerado –, mas também porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. Por último, 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, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar. Portanto, se por palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações iriam ser interpretadas.

A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama CONTRATO.

(...)

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo – coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos

iguais, e juízes do acerto dos seus próprios temores. Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência.

Mas numa república<sup>13</sup> civil, em que foi instituído um poder para coagir aqueles que do contrário violariam a sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que mediante o pacto deve cumprir primeiro a sua parte é obrigado a fazê-lo.

(...)

## CAPÍTULO XV<sup>14</sup>

### De outras Leis de Natureza.

Daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros direitos que, se forem conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira: *Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; com o direito de todos os homens a todas as coisas ainda em vigor, per-

---

<sup>13</sup> *Commonwealth*. Na presente tradução, o termo *Commonwealth* é sistematicamente traduzido por *República*. Na introdução que a precede e nas notas, porém, emprega-se o termo *Estado* em referência ao que Hobbes denomina *Commonwealth*. Há portanto uma divergência quanto à melhor tradução para o termo. Com efeito, *Commonwealth* pode significar *República*, entendida como uma forma de governo distinta da Monarquia, tal como Harrington emprega o termo em *The Commonwealth of Oceana*, obra contemporânea ao *Leviatã*, como pode também significar o *Estado*, entendido enquanto um corpo político, seja qual for sua forma de governo, sentido que nos parece lhe dar Hobbes no *Leviatã*. Daí porque tenhamos empregado o termo *Estado* para traduzir *Commonwealth* na introdução e nas notas. Essa opção, na medida em que diverge da dos tradutores da edição do *Leviatã* aqui utilizada, pode causar certa confusão, mas serve para chamar atenção para os problemas de tradução que um texto comporta. A tradução de *Commonwealth* por *Estado* tem a vantagem de lembrar que a *Commonwealth* de Hobbes não é uma forma de governo, podendo assumir a forma de uma monarquia. A tradução por *República* tem a vantagem de guardar a remissão ao latim *respublica*, cujo sentido literal é o mesmo do inglês *Commonwealth*: a coisa pública. Provavelmente, ao escolher o termo *Commonwealth*, Hobbes sabia que o empregava de modo polêmico.

<sup>14</sup> Reproduzido parcialmente.

manecemos na condição de guerra.

Nesta lei da natureza reside a fonte e a origem da JUSTIÇA.

Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas; conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é *injusto*. E a definição da INJUSTIÇA não é outra senão *o não-cumprimento de um pacto*. E tudo o que não é injusto é *justo*.

Ora, como os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados existe receio de não-cumprimento (conforme se disse no capítulo anterior), embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir uma república<sup>15</sup>. Também a definição comum de justiça fornecida pelos escolásticos permite deduzir o mesmo, na medida em que afirmam que a *justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu*. Portanto, onde não há o *seu*, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça, e onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há república<sup>16</sup>, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há república<sup>17</sup> nada é injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade.

<sup>15</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>16</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>17</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

(...)

As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam<sup>18</sup>. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar em que mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria a sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação de natureza. Mais ainda, aquele que, embora possua garantia suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e conseqüentemente a destruição da sua natureza pela violência.

Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de o seu autor o considerar contrário. Pois, embora neste caso a sua ação seja conforme à lei, a sua intenção é contrária à lei, que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*.

As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas etc. jamais podem ser tornados legítimos. Pois nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e a paz a destrua.

Essas leis, na medida em que obrigam apenas a um desejo e a um esforço, isto é, um esforço não fingido e constante, são fáceis de obedecer. Pois, na medida em que exigem apenas esforço, aquele que se esforça por as cumprir está-lhes a obedecer. E aquele que obedece à lei é justo.

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

---

<sup>18</sup> Ver nota 10.

diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, no seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista; divergem também quanto ao que é conforme ou repulsivo à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom aquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias e, finalmente, a guerra. Portanto, enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra), o apetite pessoal é a medida do bem e do mal. Por conseguinte, todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme mostrei) são *a justiça*, *a gratidão*, *a modéstia*, *a equidade*, *a misericórdia* e o restante das leis de natureza; quer dizer, *as virtudes morais*; e que os seus *vícios* contrários são maus. Ora, a ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral. Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste a sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. Como se não fosse na causa, e sim no grau de intrepidez, que consiste a força; ou como se não fosse na causa, e sim na quantidade de uma dádiva, que consiste a liberalidade.

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um, enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis.

*Parte 2 – Da República*<sup>19</sup>

<sup>19</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).



## CAPÍTULO XVII<sup>20</sup>

### *Das Causas, Geração e Definição de uma REPÚBLICA.*<sup>21</sup>

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas<sup>22</sup>, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza que foram expostas nos capítulos XIV e XV.

Porque as leis de natureza (como a *justiça*, a *equidade*, a *modéstia*, a  *piedade*, ou em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o poder fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. Em todos os lugares onde os homens viviam em pequenas famílias, roubar-se e espoliar-se uns aos outros sempre foi um comércio, e tão longe de ser considerado contrária à lei de natureza que quanto maior era a espoliação conseguida maior era a honra adquirida. Nesse tempo os homens tinham como únicas leis as da honra, ou seja, evitar a crueldade, isto é, deixar aos outros as suas vidas e os seus instrumentos de trabalho. Tal como então faziam as pequenas famílias, também hoje as

<sup>20</sup> Na íntegra.

<sup>21</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>22</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).



idades e os reinos, que não são mais do que famílias maiores (para sua própria segurança) ampliam os seus domínios e, sob qualquer pretexto de perigo, de medo de invasão ou de assistência que possa ser prestada aos invasores, com toda a justiça se esforçam o mais possível para subjugar ou enfraquecer os seus vizinhos, por meio da força ostensiva e de artifícios secretos, por falta de qualquer outra segurança; e em épocas futuras esses feitos são evocados com honra<sup>23</sup>.

Não é a união de um pequeno número de homens que é capaz de oferecer essa segurança, porque quando os números são pequenos basta um pequeno aumento de um ou outro lado para tornar a vantagem da força suficientemente grande para garantir a vitória, constituindo portanto tal aumento um incentivo à invasão. A multidão que pode ser considerada suficiente para garantir a nossa segurança não pode ser definida por um número exato, mas apenas por comparação com o inimigo que tememos, e é suficiente quando a superioridade do inimigo não é de importância tão visível e manifesta que baste para determinar o desfecho da guerra, incitando-o ao ataque.

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas pelo julgamento e pelos apetites individuais de cada um, não se poderá esperar que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra os danos causados uns aos outros. Pois, se suas opiniões divergem quanto ao melhor uso e aplicação da sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e essa oposição mútua faz reduzir a nada a sua força. Assim, não apenas facilmente serão subjugados por uns poucos que tenham entrado em acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns contra os outros, por causa dos seus interesses particulares. Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das

---

<sup>23</sup> Uma vez estabelecido qual o fim visado pelos homens na instituição do Estado (*Commonwealth*) (parágrafo 1) e as razões pelas quais esse fim só pode ser atingido com a instituição do Estado (parágrafo 2), Hobbes passa a descrever formas de associação em que o Estado não consiste: a multidão (parágrafos 3 a 5) e as associações naturais, como a das abelhas e das formigas (parágrafos 6 a 12). Isso lhe serve de contraponto para definir, enfim, o que o Estado é (parágrafo 13).

outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república<sup>24</sup>, pois haveria paz sem sujeição.

Tampouco basta para garantir aquela segurança que os homens desejariam durasse todo o tempo das suas vidas, que eles sejam governados e dirigidos por um julgamento único apenas durante um período limitado, como é o caso numa batalha ou numa guerra. Porque mesmo que o seu esforço unânime lhes permita obter uma vitória contra um inimigo estrangeiro, depois disso, quando ou não terão mais um inimigo comum, ou aquele que por alguns é tido por inimigo é por outros tido como amigo, é inevitável que as diferenças entre os seus interesses os levem a desunir-se, voltando a cair em guerra uns contra os outros.

É certo que há algumas criaturas vivas, como as abelhas e as formigas, que vivem socialmente umas com as outras (e por isso são incluídas por *Aristóteles* entre as criaturas políticas), sem outra orientação a não ser os julgamentos e apetites particulares, nem linguagem por meio da qual possam indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum. Assim, talvez haja alguém interessado em saber por que a humanidade não pode fazer o mesmo. A isso tenho a responder o seguinte.

Primeiro, os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas. E é devido a isso que surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece.

Segundo, entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, como por natureza tendem para o benefício individual, acabam por promover o benefício comum. Mas o homem, cuja alegria consiste em se comparar, só encontra felicidade na comparação com os outros homens, só pode apreciar o que é eminente.

---

<sup>24</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

Terceiro, como essas criaturas não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não veem nem julgam ver nenhuma falha na administração de suas atividades em comum. Ao passo que entre os homens são muitos os que se julgam mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público. E esses esforçam-se por empreender reformas e inovações, uns de uma maneira e outros doutra, acabando assim por levar o país à perturbação e à guerra civil.

Quarto, essas criaturas, embora façam certo uso da voz para dar a conhecer umas às outras os seus desejos e outras inclinações, carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; e aumentar ou diminuir a manifesta grandeza do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem.

Quinto, as criaturas irracionais são incapazes de distinguir entre *dano* e *prejuízo*, e conseqüentemente basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com os seus semelhantes. O homem, por sua vez, é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir a sua sabedoria e para controlar as ações dos que governam a república.

Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural; o dos homens se dá apenas através de um pacto, que é artificial. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija as suas ações para o benefício comum.

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

um homem ou uma assembléia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA<sup>25</sup>, em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república<sup>26</sup>, a qual pode ser assim definida: *uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns*<sup>27</sup>.

Àquele que é portador dessa pessoa chama-se SOBERANO, e dele se diz que possui poder *soberano*. Todos os demais são SÚDITOS<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>26</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>27</sup> O Estado (*Commonwealth*) é, assim, a união das vontades numa só pessoa (donde a diferença com a multidão, na qual não há união das vontades), mediante um pacto (donde a diferença com as associações naturais, que prescindem de pacto).

<sup>28</sup> Os conceitos fundamentais ligados ao conceito do Estado (*Commonwealth*), tal como Hobbes o definiu, e que continuam até hoje ligados a ele, são os de *representação* e o de *soberania*. O Estado é uma instância de representação das diversas vontades individuais que autorizam suas ações. O ato de autorização institui a representação e consiste no reconhecimento por parte de cada cidadão das ações do Estado como se fossem suas.

Este poder soberano pode ser adquirido de duas maneiras. Uma delas é a força natural, como quando um homem obriga os seus filhos a submeterem-se e a submeterem os seus próprios filhos à sua autoridade, na medida em que é capaz de os destruir em caso de recusa. Ou como quando um homem sujeita através da guerra os seus inimigos à sua vontade, concedendo-lhes a vida com essa condição. A outra é quando os homens concordam entre si em se submeterem a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, confiando que serão protegidos por ele contra os outros. Esta última pode ser chamada uma república<sup>29</sup> política, ou por *instituição*. À primeira pode chamar-se uma república<sup>30</sup> por *aquisição*. Vou em primeiro lugar referir-me à república<sup>31</sup> por *instituição*<sup>32</sup>.

---

Por meio desse ato, os homens unem suas forças em torno do Estado, isto é, colocam seus poderes a serviço do Estado, fazendo dele um poder soberano, isto é, um poder acima do qual não há nenhum outro na terra e que, por isso, é capaz de valer suas decisões. Assim, a pessoa representante das diversas vontades individuais (que pode ser um homem, nas monarquias, ou uma assembleia de homens, nas Repúblicas) detém o poder soberano.

<sup>29</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>30</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>31</sup> *Commonwealth* (ver nota 13).

<sup>32</sup> Hobbes tratará nos capítulos seguintes desses dois tipos de Estado (*Commonwealth*), o Estado por aquisição (em que o poder soberano é conquistado por alguém a partir de um diferencial de poder que ele possui) e o Estado por instituição (em que o poder soberano é cedido a alguém por meio de um contrato). É importante observar que, segundo Hobbes, mesmo o Estado por aquisição é formado a partir de um contrato, um contrato entre o mais forte e o mais fraco, ao passo que no Estado por instituição o contrato se dá entre iguais em força e poder. Nos dois casos, o contrato (e não a pura força) é o princípio de instituição do Estado e da obrigação civil.