

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



**DISSERTAÇÃO**

**O (RETORNO AO) ESTADO DE NATUREZA NO AMBITO INTERNACIONAL DE  
ACORDO COM A OBRA DE THOMAS HOBBS**

**Alexandre Neves Sapper**

Pelotas, 2017.

**ALEXANDRE NEVES SAPPER**

**O (RETORNO AO) ESTADO DE NATUREZA NO AMBITO INTERNACIONAL DE  
ACORDO COM A OBRA DE THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada pelo aluno Alexandre Neves Sapper ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Roberto Cogo Leivas

Pelotas, 2017.

**Banca Examinadora:**

Professor Doutor Carlos Adriano Ferraz

Professor Doutor Márcio Secco

Professor Doutor Cláudio Roberto Cogo Leivas

*Para minha Sissa.*

## Agradecimentos

Primeiramente agradecer a Deus por oportunizar a minha existência e jornada, neste período, mundo e Instituição, que já é a segunda (terceira contanto com a graduação) em nível de Mestrado nesta Universidade.

À minha esposa Maria Clarissa, a quem carinhosamente denominei *Síssa* e dediquei primeiramente este trabalho.

À minha família que me acompanha e me apoia na minha profissão e escolha em ensinar, que na verdade é aprender Filosofia.

Às então Secretárias de Educação do Município de São Lourenço do Sul Anete Peglow e Fernanda Bork pela celeridade e seriedade a mim dispensados para com as minhas solicitações de dispensa parcial para cursar os créditos necessários.

À minha querida Diretora na época Nilda Chirstmann pela cordialidade, amizade e entendimento para a questão das dispensas de crédito, bem como a “não tão querida”, mas também amiga Mônica Silva da Silva pelo constante -e silencioso- reconhecimento pelos meus esforços.

Ao meu orientador e amigo, Professor. Doutor. Cláudio Roberto Cogo Leivas, que acreditou em mim e se disponibilizou a me orientar e a me receber no PPG em Filosofia da UFPel. Também pelas indicações de leitura e temas desenvolvidos durante o período do Mestrado.

Ao Professor Doutor Carlos Ferraz pelas ricas críticas construtivas que me possibilitaram avançar na elucidação do último capítulo no momento da qualificação, bem como no apoio durante todo o período da graduação e pós-graduação.

Ao meu colega e amigo John de Miranda, que me auxiliou silenciosamente, mesmo sem mesmo saber, durante o período do Mestrado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, especialmente aos Profs. Drs. Clademir Araldi, Manoel Vasconcellos e à secretária Mirela Moraes, pelo constante atendimento solícito, amigo e acolhedor durante o percurso deste trabalho e anterior, desde os tempos de graduação.

Por fim, um “*Muito obrigado!*” a todos que, de alguma forma, contribuíram para o desenvolvimento e conclusão desta dissertação.

*“Fé não é crer no que não vemos, mas é criar o que não vemos.”*

*Miguel de Unamuno*

## Resumo

SAPPER, Alexandre Neves. **O (retorno ao) estado de natureza no âmbito internacional de acordo com a obra de Thomas Hobbes**. 2017.100p. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de Pesquisa: Direito, Sociedade e Estado. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Na proposta da Filosofia Política de Hobbes notamos que a natureza humana não é má tão somente, mas dotada de paixões e necessidades e o homem nasce naturalmente livre e com direito a todos os bens possíveis. O problema ocorre na disputa com outros homens, igualmente livres e também na disputa pelos mesmos bens, eis a barbárie e a guerra. Aqui os habitantes mesmos notam que há uma necessidade de acordo –concórdia- mesmo que discordante, para a sobrevivência. O medo é o elemento fundamental que leva os homens a estabelecer o acordo com outros homens para evitar que a barbárie, a tragédia e o flagelo não seja a regra interminável. Aqui temos que a parte da liberdade é delegada ao soberano e a força a ele é delegada para o *Salus Populi* e o uso do *gládio*. O soberano que é originado do coletivo de indivíduos é resultados destes, mas não fez pacto com eles. É um Ente secundário, artificial, personificado que será o ator no campo internacional –ou *inter-nações*- com outros Estados personificados. Aqui tem-se o retorno ao *estado de natureza* nos moldes originais, pois todos são iguais e possuem direito a tudo e a linha que impede que as agressões e disputas diretas entre os Estados é muito fina no problema evidenciado na presente Dissertação de Mestrado. Assim os esforços para que os Estados não repitam o que os indivíduos outrora realizaram antes da concepção do Estado se dão de maneira formal, com Tratados, diplomaticamente ou midiaticamente. Mas na prática não há o que impeça um Estado forte de realizar a sua vontade quando uma necessidade surgir, assim como ocorre com um indivíduo no *estado de natureza*.

Palavras-chave: Estado de natureza. Hobbes. Guerra. Anarquia.

## Abstract

SAPPER, Alexandre Neves. **O (retorno ao) estado de natureza no âmbito internacional de acordo com a obra de Thomas Hobbes**. 2017. 100p. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de Pesquisa: Direito, Sociedade e Estado. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

In Hobbes's proposal for Political Philosophy we note that human nature is not only bad, but endowed with passions and needs, and man is born naturally free and entitled to all possible goods. The problem occurs in the dispute with other men, equally free and also in the dispute for the same goods, this is barbarism and war. Here the inhabitants themselves note that there is a need for agreement -concordance- even if discordant, for survival. Fear is the fundamental element that leads men to settle with other men to prevent barbarism, tragedy and scourge from being the endless rule. Here we have that part of the freedom is delegated to the sovereign and the force to him is delegated to the *Salus Populi* and the use of the *gládio*. The sovereign who comes from the collective of individuals is the result of these, but he has not made a pact with them. It is a secondary, artificial, personified entity who will be the actor in the international field - or inter-nations - with other states personified. Here the return to the state of nature in the original molds, since all are equal and have right to everything and the line that prevents that the direct aggressions and disputes between the States is very fine in the problem evidenced in this Master's Dissertation. Thus efforts to ensure that States do not repeat what individuals once held before the conception of the State were given in a formal way, with treaties, diplomatically or mediatically. But in practice there is no thing that prevents a strong state from accomplishing its will when a need arises, as it does with an individual in the state of nature.

Keywords: State of nature. Hobbes. War. Anarchy.

# Sumário

INTRODUÇÃO .....	9
<b>1 - Considerações sobre o estado de natureza em Hobbes: noções para uma justificativa do Leviatã e uma análise sobre a relação entre os indivíduos em seu estado natural.....</b>	<b>13</b>
1.1 - O que pode ser legítimo no <i>estado de natureza</i> e como ele é? Diálogos entre Hobbes e seus comentadores: Entendendo –e justificando? - o <i>estado de natureza</i> em Hobbes .....	18
<b>2 - Da formulação da personificação e da passagem da pessoa natural para a pessoa artificial.....</b>	<b>34</b>
2.1 - A busca pelo consenso para o <i>pacto</i> .....	34
<b>2.1 Da formação do indivíduo artificial personificado (ou do ‘ator’ no campo internacional).....</b>	<b>43</b>
<b>3- O soberano como <i>homem artificial</i> no cenário entre outros <i>homens artificiais</i> em uma nova disputa e um novo retorno ao <i>estado de natureza</i>: o momento de inflexão do Estado <i>Hobbesiano</i>.....</b>	<b>Erro! Indicador não definido.</b>
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	902
Referências bibliográficas.....	957

## INTRODUÇÃO

O tema da presente Dissertação de Mestrado teve como influência um problema que há muito vem sendo discutido nos centros de pesquisa e vem suscitando debates ao redor do mundo, que é o do consenso ao redor do mundo em busca de alguma possibilidade de paz. Sabemos que a guerra talvez seja o maior flagelo, a maior tragédia que a humanidade pôde e pode proporcionar e sofrer aos seus semelhantes. Os criticados Sofistas por intermédio de Antifonte já tentaram prescrever uma tentativa de igualdade entre os seres humanos ao redor do globo. Claro, na Grécia antiga o quadro era outro. Ledo engano. A situação não se modificou da Grécia Antiga para os tempos atuais, tornando-se ainda mais complexa.

O consenso, assim como a igualdade, apesar de serem expectativas positivas e benéficas, são expectativas idealizadas e não podemos aguardar os ideais, por mais positivos que eles se demonstrem. Aqui, portanto, optamos por uma abordagem mais realista da filosofia, não significando, contudo, que nós não somos sensíveis aos problemas e flagelos que assolam a humanidade, sobremaneira. Este trabalho é descritivo, ou seja, estamos evidenciando um problema.

A natureza humana, de acordo com Thomas Hobbes, não é má. Muitos autores erroneamente taxaram o autor inglês de ser 'o criado do Absolutismo.' Hobbes, na verdade, estava descrevendo a elaborando a sua teoria política e filosófica a partir de sua observação racional e realista. Os homens, conforme observaremos no presente trabalho, não são maus. Nasceram eles livres e iguais e com direito a tudo. Vivem e sobrevivem como bem lhes convier. Até chegar a conviver com outros homens. E a passar a disputar outros bens necessários para sua sobrevivência ou satisfação pessoal. Aqui mostraremos dois elementos essenciais: a necessidade e as paixões.

É o que veremos no primeiro capítulo que abordará especificamente como se dá o *estado de natureza* em Hobbes e como os homens se comportam

nessas condições. Aqui o elemento essencial será a sobrevivência, mas também apontaremos alguns elementos que nos auxiliarão no terceiro capítulo, pois o próprio título da presente Dissertação nos remete ao ‘retorno ao *estado de natureza*’, porém em outro plano.

No segundo capítulo apresentaremos um segundo momento ao *estado de natureza* – que na verdade é uma necessidade motivada pelo medo- que é quando os indivíduos, sabendo da sua trágica condição de miséria e desgraça, resolvem estabelecer uma concórdia para cessar os ataques e manter uma relativa paz para a mútua sobrevivência. A sua condição até aqui é de guerra total e é válido salientar que quando os indivíduos se encontrarem não haverá consenso, mas estes saberão que é melhor a concórdia, mesmo discordante, do que o estado natural de guerra e disputa constante. Em tempo, como vimos acima e acreditamos, no realismo há disputa e o consenso e a mútua aceitação e respeito muitas vezes ocorrem com mera expectativa.

Nesse sentido, os indivíduos de um determinado território notam que há a necessidade de um pacto com algo que possa garantir a sua paz e sobrevivência. A segurança da vida que afugenta o medo da morte violenta é o que motiva os homens a buscar uma salvação com o soberano. Uma criação de algo superior a eles próprios. Hobbes já observara que “*o homem teme tudo aquilo que não conhece*” e não saberia afirmar o que significaria delegar parte de sua liberdade em prol de sua segurança. Pois o fez, assim como notaremos.

A criação do Estado como Ente artificial se dá como resultado de um coletivo de indivíduos de determinado local, com um clima específico, idioma específico e cultura com complexidade específica. Ou seja, o Ente artificial, em que pese sua artificialidade, carregará as características da coletividade que o estabeleceu e originou. Teremos e observaremos, portanto, na nossa perspectiva, indivíduos com personalidade no âmbito internacional agindo em prol de seu coletivo. Aqui veremos que o Estado terá necessidades, vontades, anseios etc. Ou seja, estabelecemos uma analogia entre o indivíduo natural e o Estado personificado. A analogia se dará de forma similar e não linear, pois não há como conceber um indivíduo dentro de sua individualidade e complexidade celular e biológica.

De outra forma podemos dizer que a ciência está distante de saber como funciona todo o organismo humano (se é que um dia irá desvendá-lo por completo),

então seria prudente colocar que não teríamos como apontar que os comportamentos humano e Estatal em um *estado de natureza* são lineares e previsíveis, mas sim descritíveis. E assim veremos na passagem do segundo para o terceiro e último capítulo.

No terceiro e último capítulo trouxemos quatro autores adeptos do realismo internacional para dialogar com o problema apresentado no presente trabalho, bem como analisar as suas perspectivas para o cenário internacional de diferentes perspectivas. Os autores que ‘convidamos’ para o debate não são necessariamente contemporâneos, tampouco adotam a mesma linha dentro do realismo político, conforme contaremos.

Ao analisar o cenário internacional, e aqui adentraremos no capítulo-final - que é o capítulo-chave do problema proposto no presente trabalho- observaremos que os debates entre os autores se fundam no espectro da anarquia no âmbito internacional, ou, como aqui chamamos, o *retorno ao estado de natureza*. Há uma fina ordem internacional, mas que na menor necessidade básica de algum Estado forte (e aqui nos esquivamos dos exemplos práticos para evitar que o presente trabalho se tornasse um ‘trabalho empírico’ ou um ‘estudo de caso’, em que pese os autores das relações internacionais utilizarem largamente exemplos de casos para elaborar os seus raciocínios) o uso da força bélica ou econômica não é medida para se obter os recursos necessários.

Alguns críticos apontam que há uma salvaguarda moral entre os Estados em virtude da boa convivência recíproca. Nós entendemos no presente trabalho que esta convivência é contingente e extremamente precária, na medida em que as sanções pelos órgãos oficiais não são dotados de coerção. Ou seja, o Estado, que é o Ente personificado, não sofre coação de algo maior que ele. A não ser outro Estado com força suficiente para impor sua vontade. Eis o *estado de natureza*, mas no plano entre Estados.

Sabemos que o realismo político tende a descrever um cenário caótico das circunstâncias analisadas. Não é o caso proposital. Aqui no presente trabalho tivemos a preocupação de abordar a obra de Hobbes em conjunto com alguns de seus principais comentadores e deixar que as análises sobre as relações entre os países fossem resultado da analogia que projetamos das relações entre os indivíduos em um estado natural e igual com bens e condições. Sabemos que estas condições e bens

passam e varias e os participantes do cenário não são iguais. Talvez nunca foram, mas como afirmamos, possuem direito a tudo.

O Estado é personificado, mas não é autônomo e autômato. A noção de autonomia se dá com a norma dada para si próprio e o Estado teve a sua norma criada por um corpo de indivíduos. Ele é resultado, portando; E não é autômato pois seria como se fosse uma espécie de 'robô' atuando deliberadamente no cenário internacional. A questão que envolve o problema se dá no terceiro capítulo, como veremos, é que os Estados são regidos por indivíduos, que possuem anseios e vontades e são sabedores que o ambiente internacional é precário para os Estados mais fracos e vulneráveis em suas condições, sejam elas bélicas ou naturais.

## 1 - Considerações sobre o estado de natureza em Hobbes: noções para uma justificativa do Leviatã e uma análise sobre a relação entre os indivíduos em seu estado natural

O presente capítulo tem por objetivo demonstrar a concepção central de *estado de natureza* para Thomas Hobbes, enfatizando as suas nuances e a sua formação *pré-Leviatã*. Nesse sentido, trazemos de maneira básica aqui algumas concepções sobre o tema, para no decorrer do presente capítulo serem aprofundadas e discutidas com a profundidade e referências devidas. Hobbes na sua obra *Do Cidadão* nos propõe o seguinte sobre a questão:

“A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das Repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é contudo sem dúvida falso –um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente (HOBBS, p. 26).”

Hobbes já nos mostra na primeira citação, com certa carga de ironia, que os homens estabelecem as suas instituições e se situam em sociedade não por uma questão natural e automática, mas por uma necessidade. A citação acima se dá projetada para o futuro na visão do autor. Antes precisamos observar como se dão as condições do *estado de natureza* em sua análise pura, conforme passamos a observar a seguir:

“No *estado de natureza*, todos os homens têm desejo e vontade de ferir, mas que não procede da mesma causa, e por isso não deve ser condenado como um igual vigor. Pois um, conformando-se com aquela igualdade natural que vige entre nós, permite aos outros tanto quanto ele próprio requer para si (que é como pensa um homem temperado, e que corretamente avalia seu poder). Outro, supondo-se superior aos demais, quererá ter licença para fazer tudo o que bem entenda, e exigirá mais respeito e honra do que pensa serem devidos aos outros (é o que exige um espírito arrogante). No segundo homem a vontade de ferir vem de vã glória, e de falsa avaliação que ele efetua de sua própria força; no outro, provém da necessidade de se defender, bem como à sua liberdade e bens, da violência daquele (p. 29)”

Na contundente citação acima notamos que a violência é a regra no estado natural dos homens, assim como é a regra a justificação da violência para a sua conservação e sobrevivência, ou mesmo na sua *vã glória*. Hobbes deixa explícito algo mesquinho na disputa entre os homens nesse sentido, pois a sobrevivência, mesmo que violenta, encontra algum respaldo. A necessidade de alimentação também a encontra. Porém a glória é vã. Seguindo nas argumentações de Hobbes temos a seguinte colocação:

“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; que, contudo, com muita frequência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir; do que se segue que o mais forte há de tê-la e necessariamente se decide pela espada quem é mais forte (p. 30)”

A vontade dos indivíduos, de acordo com a citação acima, faz com que eles disputem. Lembramos e salientamos que para Hobbes o homem nasce livre e igual e possui direito a tudo. O problema surge na convivência com outros indivíduos, pois o homem sozinho não possuiria motivos para ser bestial e violento gratuitamente. Ele se protege ou ataca em benefício próprio, como ficou evidente na citação anterior e fica cristalino no que se segue:

“Mas, como é vão alguém ter direito ao fim se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários, decorre que, tendo todo homem direito a se preservar, deve também ser-lhe reconhecido o direito de utilizar todos os meios, e praticar todas as ações, sem as quais ele não possa preservar-se (p. 31)”

Notamos que as primeiras observações acerca do *estado de natureza* de Hobbes já nos prontificam a prever a existência de um Ente<sup>1</sup> ou algo que venha a

---

<sup>1</sup> A fundação do Estado, de um poder soberano, é o único meio para sair da condição de guerra, própria do estado de natureza. Por outro lado, na Antiguidade, Sêneca exaltava o estado de natureza como uma condição perfeita para o gênero humano. Na nonagésima Epístola a Lucílio, Sêneca descreve a idade de ouro, em que os homens eram inocentes, felizes e viviam com simplicidade, sem buscar o supérfluo. Além disso, não tinham necessidade de governo e de leis porque obedeciam aos mais sábios. Mas, em certo momento, o próprio progresso das artes levou à avidez e à corrupção, contra as quais se tornou necessária a instituição do Estado. A exaltação do estado de natureza tornou-se tema recorrente na filosofia do século XVIII; sua expressão máxima está na obra de Rousseau. Opondo-se a Hobbes, Locke já havia considerado o estado de natureza como um estado de perfeição: “é um estado de perfeita liberdade, em que cada um regulamenta suas próprias ações e dispõe de suas posses e de si mesmo como bem lhe aprouver, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão a ninguém, nem depender da vontade de ninguém”. Mas foi Rousseau quem exaltou a perfeição do estado de natureza, argumentando que nessa condição o homem obedece apenas ao instinto, que é infalível. “Tudo o que sai das mãos do Criador é perfeito, tudo degenera nas mãos do homem”: era assim que Rousseau começava o Emílio. No próprio Rousseau, porém, essa exaltação do estado de

proteger os indivíduos deles mesmos, pois a violência é a regra em virtude da necessidade pela sobrevivência ou pela disputa em si mesma. Os desejos dos homens também são fonte de disputa e não somente as necessidades. E, como podemos supor, os desejos podem ser das mais diferentes matizes dependendo da pessoa. Nesse sentido, Hobbes nos ensinou o seguinte:

“Assim, dentre tantos perigos com que os desejos naturais dos homens diariamente os ameaçam, cuidar de si mesmo não é uma questão que deva ser considerada com tanto desdém, como seria se não houvesse em nós poder e vontade para agir de outro modo. Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza com uma pedra cai. Não é pois absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use de todo seu esforço para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos. Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra direito, nada mais se significa do que aquele liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros (*Idem*).”

Notamos acima que Hobbes não observa somente o homem sozinho, mas o homem e sua comunidade. Ou seja, aqui podemos observar que há uma noção de preservação em comum da comunidade, mesmo dentro da barbárie do estado natural de guerra constante. O que vem a corroborar com o problema a ser apresentado e defendido nesta Dissertação de Mestrado, que é o retorno ao *estado de natureza*<sup>2</sup> no âmbito internacional. Assim, observamos que mesmo inserido no espectro de egoísmo o indivíduo pode vir a proteger os seus.

---

natureza contrasta com o valor atribuído ao estado civilizado, com base no contrato social; na realidade, em Rousseau a noção de estado de natureza constitui o critério ou a norma para julgar a sociedade presente e delinear um ideal de progresso Após Rousseau, Kant entendia por estado de natureza “aquele em que não há justiça distributiva alguma”. E Hegel mostrava o equivoco de se ter inventado o estado de natureza como condição de fato na qual valesse o direito natural; isso por se interpretar a expressão “direito natural” no sentido de direito existente na natureza, e não no direito determinado pela natureza da coisa. A partir de Hegel, a noção de estado de natureza deixou de interessar aos filósofos, mas permaneceu como noção à qual o homem comum recorre de bom grado, sendo também utilizada pelas doutrinas políticas utopistas, que frequentemente projetam o estado de natureza como uma perfeição do futuro, e assim fazem também, algumas vezes, as imaginações fantásticas da ficção científica (*Idem*, 701-702)”.

<sup>2</sup> De uma maneira mais precisa, podemos trazer também as colocações sobre o estado de natureza do Dicionário de Filosofia Política coordenado pelos professores Vicente de Paulo Barreto e Alfredo Culleton, ambos da Unisinos, que torna o conceito mais específico no que comparamos ao de Abbagnano citado acima, conforme notamos: “O estado de natureza, com seu correlato pacto ou contrato social, é uma daquelas noções em torno das quais se estrutura um novo modo de pensar a política, típico da Idade Moderna, cuja especificidade consiste em explicar a gênese da sociedade civil e do Estado, assim como justificar, racionalmente, suas instituições políticas e sociais, tendo como

No entanto, mesmo ressaltando a notória importância que os autores mais otimistas e que prescrevem uma tentativa de solução aos problemas civilizatórios que perduram até os dias de hoje, não podemos ao abordar as concepções de Hobbes e sua filosofia política com escopo fundado no realismo seguir a linha natural do 'homem como ser naturalmente político' ou mesmo o caríssimo e evidente *imperativo categórico* proposto por Kant ou as posições de Hegel sobre o tema aqui proposto no presente capítulo. Sabemos que estas concepções, em Hobbes<sup>3</sup> e no presente

---

objeto e ponto de partida a análise da natureza do indivíduo humano. Nesse contexto, estado de natureza é a hipótese teórica sobre a qual repousa a teoria do pacto, cujo objetivo tácito é o de responder à seguinte questão: como seriam os comportamentos dos indivíduos humanos em sociedade, sem as leis e as instituições jurídico-políticas para lhes imporem deveres e obrigações? Em outras palavras: o que seria dos homens, indivíduos racionais, se estivessem, no convívio social, ao abandono de suas paixões, desejos e apetites? (BARRETO; CULLETON, p. 192) O presente capítulo terá como objetivo problematizar as respostas apontadas nas perguntas acima, certamente por influência da complexidade que é inerente ao homem e sua natureza. Ressaltamos que para o trabalho a ser desenvolvido frisamos e preferimos o termo 'problematizar' ao 'resolver' ou 'responder' para evitar qualquer pretensão de 'resposta definitiva' ao problema apontado. No verbete a seguir segue-se a linha que pretendemos, conforme se segue: Evidentemente, essas questões não são respondidas da mesma maneira pelos filósofos que sobre elas se debruçam. Entretanto, de um modo geral, eles aceitam determinadas premissas e pressupostos: a premissa comumente aceita é a de que os indivíduos no estado de natureza estão em situação de igualdade e possuem uma liberdade natural que deve ser preservada ou limitada pela sociedade civil, segundo os imperativos de ordem pública e paz social. Do mesmo modo, um pressuposto subscrito pela maioria dos teóricos do pacto é que o estado de natureza não é um fato histórico, empírico, ainda que, como hipótese teórica, possa ser ilustrado por acontecimentos ou fatos históricos, como as guerras religiosas do século XVII, entre católicos e protestantes, por exemplo. Em todo caso, o estado de natureza é comumente descrito pelos diversos teóricos da política seja como estado de guerra, seja como estado de paz relativa. Os embates intelectuais sobre as origens e limites do poder político no limiar do período moderno, mais precisamente com o ressurgimento do tomismo no século XVI, conforme as análises de Quentin Skinner, ensejaram as primeiras concepções do estado de natureza, quando se pretendeu refutar a tese herética, para os tomistas, segundo a qual 'o estabelecimento da sociedade política é diretamente ordenado por Deus (Idem)'.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Não tomaremos o estado de natureza no presente capítulo como algo oferecido por ordem divina ou algo do gênero. O autor-chave aqui é Thomas Hobbes. No entanto, apresentamos no verbete algumas posições que indicaram em outro tempo o momento a noção já explicitada na citação anterior, como continuamos a notar a seguir: "A instituição das repúblicas seculares por seus cidadãos só podia ter como finalidade a realização de objetivos mundanos. Portanto, ao recusarem existência natural à sociedade política, esses teóricos foram levados a admitir a existência de um 'estado natural' imaginário, quase sempre dissociado da fórmula do 'contrato social', cujo valor heurístico é inegável. O teólogo jesuíta Luis de Molina, por exemplo, não somente emprega a expressão *statu naturae*, como também a conceitua, ao descrevê-la como sendo o momento no qual o homem se encontra, após cometer o pecado original e antes de constituir a sociedade política. A principal tese dos tomistas, segundo Skinner, é aquela que define o estado de natureza a partir de três características essenciais: a liberdade, a igualdade e a independência. Assim, outro teólogo jesuíta, Francisco Suárez, ao considerar os homens no estado de natureza, muito embora os defina como seres livres e racionais, não os considera capazes de constituir uma sociedade política, a menos que configurem, moralmente, no próprio estado de natureza, uma totalidade singular e unificada, compreendida por Suárez como um corpo místico (Idem, p. 193)". O estado de natureza é um estado de sobrevivência racional do homem, conforme a melhor doutrina, seguindo os ensinamentos de Hobbes. Seguindo a linha introdutória do presente capítulo, temos enfim as primeiras colocações do autor, como podemos observar no decorrer da citação. Foi Thomas Hobbes um dos primeiros teóricos modernos do pacto ou contrato social a caracterizar o estado de natureza a partir da análise da natureza do indivíduo humano, construindo, em bases antropológicas, sua teoria sistemática da política. Sendo o indivíduo humano, para Hobbes,

trabalho de dissertação, não conseguem prosseguir amistosamente. Assim, tomamos o cuidado no presente texto de abordar as condições do estado natural do homem separando-o e protegendo-o de qualquer adjetivo que possa vir a tornar o homem como algo que possa ser previsível a suas atitudes necessárias para a sua sobrevivência no seu *estado de natureza* de liberdade<sup>4</sup> plena.

De acordo com o que vimos até o presente momento e o que veremos no decorrer no presente capítulo, notaremos que o homem em seu estado natural quer sobreviver e fará o que for necessário –de maneira racional, frisamos- para sua sobrevivência. Vamos apresentar a seguir um diálogo sobre Hobbes, que é o autor-chave para o presente trabalho de dissertação, e vários de seus comentadores e autores que contribuíram, mesmo que de maneira indireta, para as colocações que aqui traremos.

Também foram ‘convidados’ para a exposição e problematização do presente capítulo autores caros para a filosofia política que teceram importantes comentários sobre a proposta de Hobbes, como é o exemplo de Leo Strauss e Quentin Skinner. Deste autores extraímos algumas colocações importantes sobre o *estado de natureza* e o direito natural e suas nuances. Por óbvio, sempre no que diz respeito a Thomas Hobbes e o objeto que trouxemos para analisar na presente dissertação de mestrado e especificamente neste capítulo.

Outro autor que foi trazido para corroborar com o presente capítulo foi Francis Fukuyama com a sua obra “As origens da ordem política”. Aqui vemos claramente uma situação pré-Estado –ou ‘pré-Leviatã’- como foi mencionado acima com a contribuição de diversos autores justamente sobre a proposta de Hobbes.

---

constituído por um instinto de autopreservação, consubstanciado pela combinação de seus movimentos vitais com os animais, ele define o direito natural como ‘a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua natureza, ou seja, de sua vida; e, conseqüentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento ou razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim’. O poder, segundo o filósofo, ou é natural, ou é instrumental (Idem, p. 194)”.

<sup>4</sup> A liberdade acima fica evidente no agir do homem no seu estado natural. Liberdade esta que cada homem possui de acordo com o seu próprio arbítrio, como veremos a seguir no presente texto com o autor-chave e seus melhores comentadores. Continuamos com a referência sobre a liberdade no estado de natureza da seguinte maneira: “No primeiro caso, refere-se à ‘eminência das faculdades do corpo ou do espírito’; no segundo, aos poderes que se adquirem mediante o poder natural ou ao acaso, como a riqueza e reputação, por exemplo. Ora, considerando a igualdade natural de capacidades, defendida por Hobbes, segundo a qual os homens são tão iguais quanto possível, os ingredientes que designam o estado de natureza como uma situação de conflito, luta ou guerra já podem ser identificados (Idem)”.

1.1 - O que pode ser legítimo no *estado de natureza* e como ele é? Diálogos entre Hobbes e seus comentadores: Entendendo –e justificando? - o *estado de natureza* em Hobbes

Seguindo um roteiro consagrado exposto por Strauss sobre a Filosofia Política de Hobbes, colocamos que suas principais colocações pertinentes para este trabalho foram feitas nas obras *The Elements of Law (1640)*, *Elementa philosophiae* e no consagrado e mais conhecido *Leviathan* (aqui bem traduzido e redigido no português como *Leviatã*). Nos ensinamentos de Strauss podemos depreender uma questão importante sobre um desmembramento da natureza propriamente dita nos estudos de política de Hobbes, como podemos notar a seguir:

“<sup>5</sup>O material foi realizado pela explicação mecanicista das paixões e, previamente, da percepção sensível. Por conseguinte, é compreensível que quase todos os que escreveram sobre Hobbes tenham interpretado sua filosofia política como dependente da ciência natural, no que diz respeito tanto ao conteúdo quanto ao método. Esta interpretação, que na primeira vista parece ser mero reconhecimento de um feito evidente, se revela como extremamente questionável a partir de um exame mais detalhado (STRAUSS, p. 27)”.

Ou seja, dos ensinamentos de Leo Strauss para o início das colocações sobre o problema proposto, de acordo com a nota acima, que a filosofia política, seu estudo e desenvolvimento se dá de maneira independente e diferente do que ocorre com as ciências naturais, tanto em seu conteúdo quanto o seu método. Obviamente, para fins acadêmicos e de rigor metodológico, alguns pressupostos caros de pesquisa são mantidos, respeitando a discordância de Strauss. Sobre a questão da diferenciação e independência dos métodos entre a filosofia e a ciência natural temos o seguinte:

“A filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são tomados desta, nem daquela nem de ciência alguma, senão pela experiência que cada um tem de si mesmo ou, para ser mais preciso, são descobertos pelos esforços do conhecimento de si e do exame de si para cada um (STRAUS, *apud* HOBBS, p. 28)”.

---

<sup>5</sup> As citações no presente trabalho serão livremente traduzidas para o português.

Por óbvio, as nossas observações sobre os fenômenos da natureza – em que pese nós mesmos sermos natureza, sermos definidos em natureza e influenciar esta mesma natureza- não são as mesmas que nos farão observar as questões que tornam a política e sua filosofia como a vemos hoje, quiçá a política do século XVII onde estava inserido e contextualizado o autor-chave do presente texto. Assim prosseguimos:

“(…) A evidência da filosofia política é de uma classe muito diferente da evidência da ciência natural. Por um lado, é muito mais fácil de compreender: sua temática e seus conceitos não são tão estranhos para o homem médio como são os da matemática, que constituem o fundamento da ciência natural. Por outro lado, a política é o estudo dos dois; em virtude de suas paixões, os homens obscurecem o conhecimento, claro e simples em si mesmo, das normas que promovem a filosofia política. Mais além, o objeto específico da filosofia política é o homem com as suas paixões e seu egoísmo, e este homem se opõe, mediante todo tipo de hipocrisia, ao conhecimento de si sobre ele que pouco se preocupa com as provas daquelas normas (STRAUS, p. 28)”.

E segue o autor conforme podemos observar abaixo tecendo seus comentários sobre o tema abordando as diferenças de procedimentos e direções entre a política e as ciências naturais:

“(…) A filosofia política não só é independente da ciência natural, como também são componentes essenciais do conhecimento humano. O corpo do conhecimento em seu conjunto se divide em, por um lado, ciência natural e, por outro lado, filosofia política. Toda classificação de conhecimento se embasa em uma classificação do que existe. A classificação *hobbessiana* das ciências se baseia em uma divisão das coisas existentes em coisas naturais e artificiais. Porém esta classificação não se corresponde completamente com a sua intenção, pois a maior parte que são produto da arte, especialmente todas as máquinas, são objeto da ciência natural. Não são as coisas produzidas artificialmente as que diferenciam fundamentalmente a totalidade das coisas naturais, senão a produção, a atividade humana mesma, ou seja, o homem como ser essencialmente produtivo, especialmente como o ser por meio de sua arte produz a partir de sua própria natureza o cidadão e o Estado, ao obrar sobre si mesmo, desde si mesmo um cidadão (*Idem*)”.

Aqui, após a explanação de Strauss acima, começamos a problematizar a questão do homem e sua natureza propriamente dita. Ainda sem falarmos de suas índoles e questões que podem influenciar as suas atitudes ou não dentro de uma determinada sociedade. Acima notamos que o homem faz a sua própria sorte, mesmo que para isso se baseie em utensílios que vieram a funcionar por meio de princípios que vem das ciência da natureza. Ou seja, notamos que o homem pode e faz uso das

questões que a natureza proporciona em benefício próprio e para seu próprio desenvolvimento. Thomas Hobbes, como falamos e notamos na citação acima, teceu alguns postulados mais pontuais sobre a natureza humana. Sobre esta é importante salientar que o capítulo aqui analisado não se pauta por trabalhar especificamente a natureza humana<sup>6</sup> em si, mas sim o estado de natureza. Claro, ambos os conceitos muitas vezes se complementam e se entrelaçam, não prejudicando, contudo, o objetivo deste capítulo. Retomamos Strauss, que segue corroborando sobre a questão dizendo o seguinte:

“O primeiro postulado é o do apetite natural, ‘*qua qui que rerum communion usum postular sibi proprium*’<sup>7</sup>. Por consequência da explicação científica, este apetite é concebido como se tivesse suas raízes na sensualidade do homem em sua natureza animal. O homem é um animal como todos os animais, um ser que percebe, constantemente exposto a uma multiplicidade de impressões que automaticamente dão lugar a desejos e aversões, de modo que a sua vida, como a de outros animais, é um movimento constante (*Idem*, p. 30)”.

Por óbvio, após a análise da citação acima, temos um postulado evidente que classicamente nos diferencia dos animais: a razão<sup>8</sup>. Mas não podemos nos furtar de afirmar que as contingências que nos levam aos mais obscuros desejos até os mais nobres pouco nos diferencia e se dão pelas contingências e suas complexas e ilimitadas possibilidades, ou seja, como saber o que norteia e o que aguça o apetite humano sobre determinados bens e vontades? O apetite humano é, sim, contingente<sup>9</sup>. O que diz respeito a contingência? De onde ela vem e qual a sua importância?

---

<sup>6</sup> Assim trazemos a seguinte citação do autor Comte-Sponville sobre o verbete, conforme se segue: “Era de bom-tom, nos anos 1960, dizer que ela não existe: o homem não seriam mais do que cultura e liberdade. Mas, se fosse tão simples assim, por que teríamos tanto medo das manipulações genéticas das células germinais, as que transmitem o patrimônio hereditário da humanidade? A verdade, a meu ver, é que há, sim, uma natureza humana ou, em todo caso, uma natureza é tudo o que recebemos ao nascer e que transmitimos geneticamente, quando transmitimos, ao menos em parte, a nossos descendentes. Sabe-se cada vez mais a que ponto ele é considerável. Resta humanizá-la, o que só é possível por educação e aprendizado. É por isso que podemos dizer, mas num sentido totalmente diferente, que não há natureza humana: não porque não haveria nada de natural no homem, mas porque o que é natural nele não é humano, no sentido normativo do termo, do mesmo modo que o que é humano não é natural. Nascemos homem ou mulher: essa a nossa natureza. Depois tornamo-nos humanos: essa a nossa cultura e a nossa tarefa (COMTE-SPONVILLE, p. 410).”

<sup>7</sup> Em uma livre tradução temos o seguinte: ‘o que e quem pede qualquer uso adequado da comunhão’.

<sup>8</sup> Hume faz importante contribuição sobre a questão da razão em detrimento das paixões no seu Tratado da natureza humana dizendo o seguinte: “A razão é, e só pode ser, escrava das paixões; só pode pretender ao papel de servi-las e obedecer a elas (...) Uma paixão é uma existência primitiva ou, se quiserdes, um modo primitivo de existência, e ela não contém qualquer qualidade representativa que a torne uma cópia de uma outra existência ou de um outro lado (HUME, p. 524-525)”.

<sup>9</sup> Na citação a seguir, temos algumas posições importantes, conforme notamos:

É tarefa dificultosa estabelecer uma medida de anseios entre os homens e suas necessidades além das básicas e elementares. O professor José Arthur Giannotti em sua obra *Lições de filosofia primeira* tenta expos essa complexidade trazendo alguns dizeres do Sexto Empírico sobre o tema, como veremos a seguir:

“Górgias, o Leontino, pertenceu ao mesmo grupo dos que tinham suprimido o critério, mas não [fazendo] ataques semelhantes àqueles que se fizeram em torno de Protágoras. Pois no escrito *Sobre o não-ente* ou *Sobre a natureza* três princípios ele dispões segundo a ordem: um e primeiro, que nada existe, segundo, que se existe, é inapreensível pelos homens, terceiro, que mesmo se o ser for apreendido, é incomunicável e indescritível ao outro (GIANNOTTI *apud* SEXTO EMPÍRICO, p. 39)”.

Por óbvio, traçamos em momento anterior no presente capítulo a proposta de Hobbes sobre o homem propriamente dito e sua condição desde o nascimento em um momento natural. Ali vimos que os homens nascem livres e iguais e é paradoxalmente essa liberdade e igualdade que vai desencadear as desavenças

---

“Deve-se a Aristóteles a definição clássica da contingência ontológica, como o não necessário nem impossível. Com a exclusão do necessário e do impossível, afirma-se a possibilidade de não ser ou de não existir, e ao mesmo tempo, de ser. A partir disso, conforme santo Agostinho, tem-se a seguinte definição: contingente é o que pode ser e não ser. O necessário, por sua vez, não pode não ser. Ou seja, o contingente se contrapõe ao necessário. O que existe é contingente, se igualmente puder não existir, aquilo que por sua natureza não está determinado a existir, assim como, ao contrário, o ser necessário o está. Sempre há algo necessário nas coisas, mas se trata de uma necessidade por outro, que se dá pelo nexo das causas. A realidade necessária o é tanto quanto sua causa a faz ser, de modo que todos os entes atualmente existentes devem sua necessidade a algum outro ente. Não se pode encontrar, em Aristóteles, o ser contingente absoluto, tampouco uma necessidade absoluta, mas sim, entes relativamente necessários. Nesta necessidade relativa pode-se distinguir sentido duplo de necessidade que são o necessário para, ou a fim de que o ente seja possível; e o necessário por, que seja necessário por outro [...] (DICIONÁRIO DE PENSAMENTO CONTEMPORANEO, 2000, p. 147-148)”. Em outra passagem temos que contingente se refere ao “(...) nem impossível nem tampouco necessário; isto é, ao mesmo tempo possível e não-necessário. A propriedade modal da existência contingente é atribuível a uma proposição, a um estado de coisas, um evento – ou mais discutivelmente – a um objeto. Confusões a respeito da relação entre esta e outras propriedades modais sempre proliferam desde Aristóteles (conforme comentários anteriores na mesa nota) o qual inicialmente uniu em um só todo contingência e possibilidade, para verificar depois que algo que é possível pode ser também necessário, ao passo que algo que é contingente não pode ser necessário. Mesmo hoje em dia muitos filósofos não são suficientemente claros a respeito da “oposição” entre contingência e necessidade, supondo enganosamente que elas sejam noções contraditórias (provavelmente porque dentro do domínio das proposições verdadeiras o contingente e o necessário são de fato mutuamente tanto exclusivos como exaustivos). Mas o contraditório de necessário é “não-necessário”; o de “contingente” é “não-contingente” (...) DICIONÁRIO DE FILOSOFIA DE CAMBRIDGE, 2011, p. 188)”. Assim, continuando sobre o tema temos também que “O apetite humano, então, não é em si mesmo diferente do apetite animal, senão unicamente pelo fato de que no caso dos homens o apetite tem a seu serviço a razão. Esta concepção especificamente hobbesiana, é contraditória, no entanto, nos escritos de Hobbes por sua repetida e enfática afirmação de que o apetite humano é infinito em si mesmo e não como resultado do número infinito de expressões externas (Idem, p. 31)”.

iniciais entre os homens Aqui novamente é pertinente falar das contingências que cada homem possui e o que nutre suas vontades. Ou seja, como medir a vontade de todos os homens sobre um mesmo aspecto? Sobre a questão climática, por exemplo: alguns homens reagem de maneira positiva sobre o frio intenso; outros, como sabemos, falecem em questão de poucas horas. A recíproca é verdadeira acerca do calor extremo, com menor possibilidade de mortes, por óbvio. O que queremos colocar de acordo com a questão dos apetites e vontades aqui é a pluralidade de intenções e anseios, mesmo que na condição de igualdade natural. Sabemos, sim, que os anseios e vontades existem e são ímpares e presentes entre os homens, conforme retomamos em Hobbes na obra *Do cidadão*:

“Se agora, a propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros, que eles derivam de suas paixões mas, acima de tudo, de uma vã estima de si mesmos, somarmos o direito de todos a tudo, graças ao qual um com todo direito invade, outro, com todo direito, resiste, e portanto surgem infinitos zelos e suspeitas de toda a parte; se considerarmos que tarefa árdua é nos resguardarmos de um inimigo que nos ataca com a intenção de nos oprimir e arruinar, ainda que ele venha com pequena tropa e escasso abastecimento; não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz (HOBBS, p. 33).”

O que podemos depreender do parágrafo de Hobbes acima é a clareza da regra do caos no estado natural dos homens, quando não há guerra e caos, há paz. Soa irônica a frase, pois sabemos que na perspectiva de hobbesiana a disputa é inerente ao homem sem um governo com uma força que o oriente ou obrigue.

Na análise que o festejado professor e autor Francis Fukuyama faz na sua obra *As origens da ordem política*, especialmente sobre o *estado de natureza*<sup>10</sup> e as nuances da natureza humana notamos algumas colocações justamente tecidas por Rousseau – com posições às vezes antagônicas aos ensinamentos de Hobbes – acerca da concepção de natureza humana proposta por Hobbes, como podemos observar abaixo:

---

<sup>10</sup> Sobre o tema também trazemos a colaboração do professor Eduardo Bittar sobre o tema nas seguintes colocações: “A plena igualdade de todos unida a plena liberdade de todos só pode dar origem a um conflito de liberdades. Quando as liberdades se encontram, se confrontam e se afrontam, daí resultam os conflitos, as querelas, as disputas, e tudo que pode ser demonstrado como princípio de violência. Em poucas palavras, prevalece a lei do mais forte. Ao se referir a isso, Hobbes chega a dizer que é esta “a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza (BITTAR, p. 168).”

“O violento *estado de natureza* de Hobbes, onde a vida do homem é sabidamente ‘solitária, pobre, desagradável, selvagem e curta’, é tradicionalmente comparado com a versão de Rousseau mais pacífica, exposta em seu *Discurso sobre a origem e a fundação da desigualdade entre os homens*. Na verdade, Rousseau critica explicitamente Hobbes em vários pontos: “Mas sobretudo, todas as coisas nos levam a concordar com Hobbes em que o homem, não tendo ideia de bondade, deve ser naturalmente mau; que ele é corrupto porque não sabe o que é virtude; que sempre se recusa a prestar qualquer serviço àqueles da sua própria espécie, porque acredita que nada deve a eles; que, em virtude daquele direito que reivindica com justiça a tudo o que quiser, totalmente se considera proprietário de todo o universo (FUKUYAMA, p. 42-43)”.

Temos nas colocações acima algumas posições de Rousseau sobre as concepções de Hobbes e suas posições sobre a natureza humana. Em tempo, sem qualquer objetivo de desmerecer as posições de Rousseau sobre o homem e sua natureza –até pelo fato de correremos o risco de desviarmos dos objetivos do presente trabalho- dizer que a natureza é boa ou ruim naturalmente se dá por especulação de conceito e evolui para uma petição de princípio em torno de uma proposta com condições contingentes, como fora mencionado há pouco. Assim, Fukuyama tenta esclarecer colocando o seguinte:

“A intenção do *Discurso* de Rousseau é claramente de oferecer um relato desenvolvimentista do comportamento humano. Ele fala da possibilidade de perfeição do homem e especula sobre como pensamentos, paixões e comportamentos humanos evoluíram no tempo. Apresenta evidências consideráveis a respeito dos caraíbas e outros povos indígenas do Novo Mundo, bem como argumentos baseados em observações do comportamento animal, para tentar entender o que é humano por natureza e o que é humano por convenção social (*Idem*, p. 44)”

A visão acima descrita se dá sobre uma posição otimista das possibilidades naturais das relações entre os homens em um mundo sem Estado ou governo. Esta visão, de acordo com Fukuyama e os demais pensadores até aqui citados –especialmente e categoricamente Hobbes- não prospera quando falamos em *estado de natureza*.

Como podemos notar, além de um grande pessimismo acerca do *estado de natureza* de Hobbes notamos também uma questão nuclear na filosofia moral e política de Hobbes sobre a natureza humana –atribuída a um elevado nível de senso

comum- se dá sobre a questão de um egoísmo<sup>11</sup>, ou sua inerência no que diz respeito às paixões<sup>12</sup> humanas. Hobbes elenca uma lista de paixões no livro *Leviatã* e as pormenoriza. Aqui vamos somente citá-las para fins de conhecimento, conforme observamos no sumário da obra de Hobbes quais sejam:

“Esforço, apetite, desejo, fome, sede, aversão, amor, ódio, desprezo, bom, mau, pulchrum e *turpe* (dois termos antagônicos em inglês sem tradução definida para o português, sendo que o primeiro dá uma aparência positiva sobre algo ou alguém e o segundo algo negativo), delicioso, proveitoso, desagradável, prejudicial, deleite, desprazer, prazer, ofensa, prazeres dos sentidos, prazeres dos espíritos, alegria, dor, tristeza, esperança, desespero, medo, coragem, cólera, confiança, desconfiança, indignação, benevolência, bondade natural, cobiça, ambição, pusilanimidade, valentia, liberalidade, mesquinhez, gentileza, lascívia natural, luxúria, a paixão do amor, ciúme, vingança, curiosidade, religião, superstição, verdadeira religião, terror, pânico, admiração, glória, vanglória, desalento, entusiasmo súbito, riso, desalento súbito, choro, vergonha, rubor, impudência, piedade, crueldade, emulação, inveja, deliberação, vontade, felicidade, louvor e exaltação.”

Na verdade, além de não observarmos o egoísmo como paixão por Hobbes, podemos notar de acordo que o que ocorre é que a maioria das pessoas se preocupa com a sua preservação, não exigindo que a maioria não se preocupe com outras pessoas. Não significando, contudo, que as vontades e paixões das pessoas sejam somente negativas ou relacionadas sempre consigo mesmas. O foco está na preservação última da própria existência, e não em um egoísmo em qualquer direção

---

<sup>11</sup> Ao retomar a questão do egoísmo, vamos observar o que o francês Comte-Sponville nos diz sobre o conceito de acordo com o seu Dicionário Filosófico: “*Para Comte-Sponville, egoísmo “não é o amor a si, é a incapacidade de amar outra pessoa, ou de amá-la de outro modo que não seja para o próprio bem. É por isso que considero o egoísmo um pecado capital (o amor a si seria, ao contrário, uma virtude). É também uma tendência da natureza humana* (COMTE-SPONVILLE, p. 189)”.

<sup>12</sup> Agostinho faz um apontamento pertinente sobre as paixões humanas na obra “*O Livre-arbítrio*”, como podemos notar a seguir: “*Julgaremos que para a mente poderá ser um pequeno castigo ser dominada pela paixão e despojada das riquezas da virtude, tornar-se pobre e desgraçada, ser puxada por ela em todos os sentidos? Às vezes, aprovar a falsidade em vez da verdade; outras vezes, parecer mesmo defender o erro; outras condenar o que até então aprovava; e não obstante, precipitar-se em novos erros? Numa hora, suspender o seu julgamento até temer as razões que a esclareciam; noutra, desesperar de jamais encontrar a verdade e mergulhar totalmente nas trevas da loucura. Amanhã, esforçar-se por abrir-se na direção da luz da inteligência, para de novo recair extenuada. Ao mesmo tempo, o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; dos tormentos por ter perdido um objeto que amava ao ardor de adquirir outro que ainda não possui; das irritações de uma injúria recebida ao insaciável desejo de vingança. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado. Enfim, poderemos considerar como pouca coisa essas penas que necessariamente suportam todos aqueles que não aderem à verdadeira sabedoria, assim como bem o percebes*” (AGOSTINHO, 2013, p.52-53).

e contra todos, conforme podemos notar com bastante clareza no Capítulo XIII (*Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*) do Leviatã:

“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 isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficiente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar (HOBBS, p. 106)”.

De acordo com a citação acima podemos esclarecer também outra questão comumente criticada em Hobbes que se dá sobre a questão da igualdade x desigualdade entre os homens. Ora, conforme notamos, o próprio autor estabelece em sua obra que os homens nascem em igualdade naturalmente e livres, e justamente são essas as condições que o aprisionam no seu *estado de natureza*. Podemos notar isso na seguinte colocação de Hobbes a seguir:

“O que talvez possa se 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 sábios como eles próprios, porque veem 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 (*Idem*, p. 107)”.

Ou seja, conforme foi afirmado acima, é justamente a igualdade que termina por definir os parâmetros do que justamente vem a prejudicar o homem em seu *estado de natureza*, que é a sua condição de igualdade natural. Nesta condição, somada ao fato de o homem estar livre e igual em uma comunidade qualquer com outros homens é que vem a surgir a sua ruína, como podemos notar a seguir na continuação das colocações do autor:

“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 ao seu deleite) esforçando-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disso se segue (...) (*Idem*)”.

Aqui, neste *estado*, podemos afirmar que as pessoas são governadas por suas próprias razões, conforme já vimos anteriormente. Estas razões por sua vez ditam que as pessoas devem buscar a paz, que concorda com as leis da natureza, mas também permite que as pessoas usem qualquer meio que julgarem melhor para preservá-las. O que Hobbes chamou de ‘Direito da natureza’, que é um dos objetos principais na questão do problema proposto, ou seja, em que direção vai e qual é a relação entre a natureza humana, boa ou não, e a sua aceitação por uma preservação?’; Ou, ‘é ruim o homem ser egoísta para sua própria sobrevivência?’

O professor e autor Roger Scruton colabora com a questão em suas análises sobre *As vantagens do pessimismo* dizendo o seguinte sobre o tema:

“Imaginemos um mundo em que as pessoas se encontrem em um *estado de natureza*, sem leis ou normas sociais, cada um se virando por si mesmo na competição pelos recursos da vida. É tentador enxergar isso como uma condição de liberdade perfeita: afinal de contas, não existem limitações do tipo social, nenhuma lei ou costume, e a vontade dos indivíduos é a única autoridade governando aquilo que deveriam fazer para satisfazê-la. Entretanto, o *estado de natureza* inclui outros indivíduos, igualmente tencionando satisfazer seus próprios desejos, e competindo pelos recursos do mundo (SCRUTON, p.44-45)”.

No momento acima notadamente retomamos a questão do homem enquanto natureza no seu estado puro. Lembramos que não há julgamento moral sobre a sua posição no presente trabalho, tampouco será atribuído valor ou norma sobre o *estado de natureza*, que se mostra puro em seu sentido. No entanto, como notamos no final das colocações do professores Roger Scruton sobre o tema, este *estado* toma uma forma diferente quando passamos a observar que o homem e todas as suas infinitas e díspares afinidades e aflições, passam a coabitar nesse mesmo *estado*. Eis o problema aqui apontado, conforme continua o professor a seguir:

“A existência dos outros é a primeira limitação da ação, e a ausência de leis de forma alguma me liberta dessa limitação, mas, ao contrário, coloca-se firmemente no caminho de tudo o que faço. Inevitavelmente, aquilo que eu quero, nesse *estado de natureza*, também será desejado por meus rivais – pois nada determina nossos desejos além de nossa natureza compartilhada. Competirei com o outro pela coisa que desejo e, em condições de escassez em que somente um de nós poderá possuí-la de fato, essa competição acabará assumindo os contornos de uma guerra<sup>13</sup> (*Idem*)”.

---

<sup>13</sup> No presente capítulo ainda não abordaremos a questão da guerra e do conflito propriamente dito decorrentes da convivência entre os homens no seu estado natural. Sabemos que na proposta de Hobbes –que é o autor-chave aqui- é a ordem lógica e inevitável, porém ainda estamos em um momento onde, digamos, ‘os homens estão se encontrando’ no seu estado de natureza.

Para um melhor esclarecimento das questões apontadas retomamos o estudo do filósofo-chave para o presente trabalho –que é Thomas Hobbes- sobre a natureza humana e suas nuances na obra *Os elementos da lei natural e política*, no capítulo *Do Estado e do direito de natureza*, conforme podemos notar a seguir no subtítulo denominado *Definição do direito*:

“E na medida em que a necessidade da natureza faz os homens quererem e desejarem o que é bom para si mesmos e evitarem o que é danoso – sobretudo este terrível inimigo da natureza, a morte, de quem esperamos tanto a perda de todo poder, como também as maiores dores corporais que acompanham esta perda-, não é contra a razão que um homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria existência e o seu próprio corpo da morte e da dor. E aquilo que não é contra a razão, os homens chamam de *direito*. É, portanto, um direito de natureza que cada homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria vida e os membros do seu corpo (HOBBS, p. 69)”.

Assim, de acordo com os ensinamentos de Hobbes acima, notamos que o que o senso comum e seus críticos atribuem –erroneamente- ao egoísmo, o autor inglês chama de direito natural (seja para se defender, seja para se alimentar etc.). O autor não dá conceitos sobre o que é bom ou ruim, mas sim o que é necessário ao mais básico e primordial direito natural: a vida. Nesse sentido prosseguimos com os ensinamento do autor no subtítulo *O direito ao fim implica o direito aos meios* dizendo que

“Posto que um homem tem direito a um fim, e que o fim não pode ser alcançado sem os meios, isto é, sem as coisas necessárias para o fim, então não é contra a razão, e é portanto o direito de um homem usar de todos os meios e fazer tudo o que for necessário para a preservação de seu corpo (*Idem*)”.

E continua o autor com o seguinte parágrafo de título *Cada homem é, por natureza, seu próprio juiz*:

“Pelo direito de natureza, cada homem é também juiz de si mesmo, no que diz respeito à necessidade dos meios e à enormidade do perigo. Pois, se é contra a razão que eu seja juiz de meu próprio perigo, então é racional que outro homem o seja. Mas a mesma razão que faz com que outro homem julgue as coisas que me concernem, faz também que eu seja juiz das coisas que lhe concernem. E, portanto, tenho razão para julgar as suas sentença, seja essa em meu benefício ou não (*Idem*)”.

Podemos notar que no *estado de natureza* de Hobbes a motivação racional do homem se dá na sua própria medida de seus próprios anseios. Ali vemos literalmente a expressão ‘juiz do meu próprio perigo’. Ou seja, quem norteia, corrige, proíbe, permite, autoriza e executa é o próprio homem por intermédio de sua razão para o seu próprio proveito<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre o tema da atitude racional do homem trazemos importantes colocações da filósofa Hannah Arendt em sua obra “Responsabilidade e julgamento”, conforme notamos: “*As leis da natureza também são, por assim dizer, obrigatórias: sigo uma lei da natureza quando morro, mas não se pode dizer, exceto metaforicamente, que ela obedeço. Assim Kant distinguia entre as ‘leis da natureza’ e as ‘leis da liberdade’ morais, que não contêm necessidade, apenas uma obrigação. Mas, se compreendemos por lei tanto ordens a que devo obedecer quanto necessidade da natureza a que estou de qualquer modo sujeito, então o termo ‘lei da liberdade’ é uma contradição em termos. A razão pela qual não nos damos conta da contradição é que mesmo em nosso uso ainda estão presentes conotações muito mais longínquas da Antiguidade grega e especialmente romana, conotações que não têm relação com mandamentos, nem com obediência ou necessidade (ARENDR, p. 134)*”.

A filósofa continua com as colocações, criticando Kant e vindo a corroborar com a noção aqui defendida, conforme colocamos a seguir: “*Kant definiu o imperativo categórico contrastando-o com o imperativo hipotético. O último nos diz o que devemos fazer, se quisermos atingir um certo objetivo; indica um meio para um fim. Na verdade, não há, em absoluto, imperativo no sentido moral. O imperativo categórico nos diz o que fazer sem referência a outro fim. Essa distinção não é de forma alguma derivada dos fenômenos morais, mas extraída da análise de Kant de certas proposições na “Crítica da razão pura”, em que se encontram proposições categóricas e hipotéticas na tabela de julgamentos. Uma proposição categórica poderia ser, por exemplo: este corpo é pesado; a que poderia corresponder uma proposição hipotética: se carrego este corpo, cambaleio sob o seu peso (Idem, p. 135)*”. Ou seja, na perspectiva que Arendt faz da proposta kantiana dos imperativos, ficamos evidentemente direcionados para um relativismo conceitual nas suas preposições e tenderíamos a retornar –paradoxalmente- para uma proposta Sofista do ponto de vista conceitual. Temos por óbvio a seriedade na filosofia de Kant e sua tentativa deontológica propondo o dever como ponto chave nos seus imperativos. A filósofa continua com a sua posição continuando a dizer que “*Na sua ‘Crítica da razão prática’, Kant transformou essas proposições em imperativos para lhes dar um caráter obrigatório. Embora o conteúdo seja derivado da razão, considera-se que a forma imperativa é necessária, porque aqui a proposição racional se dirige à vontade. Nas próprias palavras de Kant: “A concepção de um princípio objetivo, na medida em que coage uma vontade, é uma ordem (da razão), e a fórmula dessa ordem é chamada um imperativo (Fundamentos da metafísica dos costumes, p. 30)*”. A razão então comanda a vontade? Nesse caso a vontade já não seria livre, mas estaria sobre o ditame da razão. A razão só pode dizer à vontade: isto é bom, de acordo com a razão; se quiser alcançá-lo, você deve agir de acordo (...) ou, como Kant conclui que “a vontade é a faculdade de reconhecer apenas o que a razão [...] reconhece como [...] bom” (“Fundamentos da metafísica dos costumes”, p. 29) (Idem).” De acordo com as colocações ao lado, podemos depreender que a vontade não passaria de um órgão executivo para a razão. Assim continuamos com os ensinamentos de Arendt sobre a questão da razão e vontade a seguir: “*Algumas das perplexidades que lhes apresentei aqui surgiram das perplexidades inerente à faculdade humana da própria vontade, uma faculdade que a filosofia antiga desconhecia e que só foi descoberta em sua complexidade enternecedora com Paulo e Agostinho (...) Agora gostaria de chamar a atenção para a necessidade de que Kant sentiu de dar à sua proposição racional um caráter obrigatório, pois, ao contrário das perplexidades da vontade, o problema de tornar as proposições morais obrigatórias tem atormentado a filosofia moral desde o seu início com Sócrates. Quando disse que é melhor sofrer um mal do que o cometer, Sócrates fez uma afirmação que, segundo ele, era uma afirmação da razão e o problema aqui, desde então, tem sido que essa afirmação não teria sido provada (Idem, p. 136)*”. A autora que trouxemos aqui para corroborar sobre a questão da vontade e razão chega a afirmar sobre Kant e seus Imperativos que ele introduziu a forma do imperativo e sorrateiramente retomou o conceito de obediência (Idem). Por certo, como já afirmamos respeitosamente sobre a filosofia de Kant, os imperativos seriam de uma evidente valia para a sobrevivência e boa vivência entre os indivíduos em uma sociedade, mesmo que sem um Estado formalizado e no que aqui especificamente estamos trabalhando neste capítulo, que é o estado de natureza com homens racionais nele coabitando. Assim continua Arendt sobre o tema:

Em momento algum no presente capítulo defendemos a ideia de um homem bom naturalmente. No entanto, para seguirmos uma linha objetiva de raciocínio levamos em consideração primeiro desmistificar algumas questões atribuídas –muitas de forma equivocada- sobre Hobbes. Aqui vemos especificamente o *estado de natureza* e o homem inserido em seu ambiente. Sabemos que o homem possui anseios diversos, conforme vimos sobre as paixões e quais são, mesmo sem aprofundá-las. Também reconhecemos a possibilidade de um *estado de natureza* determinado as pessoas cometerem os mais diversos atos por sadismo ou diversão. Como já bem disse Ortega Y Gasset nas suas “Meditações do Quixote *Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela, não me salvo a mim*. Poderíamos ‘traduzir’ os ensinamentos do autor da seguinte maneira: *eu tenho a minha vida previsível e nela faço sempre o necessário e ordinário; Se isso se transformar, para sobreviver farei o extraordinário*.

A condição do homem encontrando-se com o seu semelhante no *estado de natureza*, pois mesmo que não abordemos a questão do mal<sup>15</sup> ontológico no

---

*“Há, por fim, a perplexidade mais chocante que apenas indiquei antes: a evasiva, o esquivar-se, ou o ato de eliminar a maldade humana por meio de explicações. Se a tradição da filosofia moral concorda com alguma coisa desde Sócrates a Kant e, como veremos, até o presente, esse ponto é a impossibilidade de o homem praticar deliberadamente atos cruéis, querer o mal pelo mal. Sem dúvida, o catálogo dos vícios humanos é antigo e rico, e numa enumeração em que não faltam nem a gula nem a preguiça, o sadismo, o puro prazer em causar e contemplar a dor e o sofrimento, está curiosamente ausente (...) Mas esses são apenas vícios, e o pensamento religioso, em contraste com o filosófico, fala sobre o pecado original e a corrupção da natureza humana. Mas nem mesmo ali escutamos falar em um mal deliberado: Caim não queria se tornar Caim quando matou Abel, e até Judas Iscariote, o maior exemplo do pecado mortal, se enforcou (Idem, p. 137)”.*

<sup>15</sup> A solução apontada por Agostinho para as questões sobre o mal se dão para as atitudes e escolhas do homem, cabendo a ele, com o apoio da razão, escolher entre o bem e o mal, entre a virtude e a paixão. Isso significa, então, que o homem é responsável por seus atos, como podemos ver na citação a seguir:

*O verdadeiro grande problema não é o cosmos, mas sim o homem. O verdadeiro mistério não é o mundo, mas nós para nós mesmos: “Que profundo mistério é o homem! E, no entanto, tu, senhor, conheces até o número dos seus cabelos, que em ti não sofrem redução. E, entretanto, é mais fácil contar os seus cabelos do que as sensações e os movimentos do seu coração (REALE; ANTISERI, p. 437)!”* De acordo com a citação ao lado podemos compreender que o problema central do mal (ou ausência de bem) não está na providência divina. “Deus sabe”, segundo Agostinho. A questão se dá na contingência entre o homem e outros homens ou o homem e o mundo em decorrência do tempo. Como prever uma reação humana? Há possibilidades de acordo com uma possibilidade racional, mas não podemos prever uma contingência agregada com alguma paixão humana, conforme já visto neste texto. O homem está dotado de liberdade de agir que se prezaria ser sempre racional, mas não é em sua completude. Sobre o tema podemos notar citação a seguir: *“A liberdade é própria da vontade, não da razão, no sentido em que entendiam os gregos. E assim se resolve o antigo paradoxo socrático de que é impossível conhecer o bem e fazer o mal. A razão para conhecer o bem e a vontade pode rejeitá-lo, porque, embora pertencendo ao espírito humano, a vontade é uma faculdade diferente da razão, tendo autonomia própria em relação à razão, embora seja a ela ligada. A razão conhece e a vontade escolhe, podendo escolher inclusive o irracional, ou seja, o que não está em conformidade com a reta razão (idem, p. 457)”.*

presente texto, temos por certo que a morte como condição para sobrevivência do outro não pode passar impunemente de qualquer análise. Não nos cabe dizer se é ou não ontológico o mal para sobrevivência. Nos cabe, sim, afirmar que o homem, em uma condição de sobrevivência – e vimos que no estado natural ele está autorizado, segundo Hobbes- é capaz de matar. Ou seja, ele está no que Kierkegaard chamou de *profundezas do desespero*.

Podemos afirmar, de acordo com a citação acima, que liberdade e vontade não estão no patamar da razão ou não acompanham esta necessariamente. A raiva e ira não são sinônimos, sendo a primeira irracional na sua natureza. Como prever uma reação humana?

O homem possui livre-arbítrio, como bem sabemos, segundo Agostinho. No entanto, esta liberdade não pode ser prevista ou medida em todos os homens de naturezas diferentes, climas diferentes, idiomas diversos, inclinações díspares, satisfações momentâneas ou duradouras. Aliás, o que satisfaz um homem? Um soldado e um poeta podem possuir as mesmas satisfações básicas de sobrevivência, como o alimento e o ar. Mas as concepções e gostos acerca do alimento, por exemplo, já podem variar. Podemos afirmar que, ou não há medida para a natureza do homem ou ela é exponencial enquanto complexidade. Assim, podemos propor a seguinte questão: o que produz o ímpeto do não-bem em um soldado ou em um poeta? Não há como saber. Mas podemos afirmar que ambos estão sujeitos as contingências, que são necessárias e intermináveis e indetermináveis, como devem ser. E assim também é a natureza, bem como suas leis. Outrossim, vemos também tal regra no *estado de natureza*. Como prever a ação do homem. Não há resposta séria plausível.

O Sofista Protágoras (Abdera, 480 a.C. - Sicília, 410 a.C.) já nos ensinou que "*o homem/humano é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são.*" É nessa sua medida que termina por gerar o atrito natural quando temos a colisão de vários homens com várias medidas, todos estes como juizes de seus próprios sentidos e de suas próprias razões. Aqui, infelizmente e naturalmente, não há uma instância superior que possa julgar, condenar ou absolver os juízos dos homens. Sãos estes que o fazem por intermédio de sua própria força e necessidade. Certa e notável somente será o anseio de sobrevivência de cada indivíduo e o que vai ser necessário para que isso ocorra.

Dessa maneira continuamos com Hobbes sobre a razão do homem e o seu juízo sobre suas próprias ações, dizendo de acordo com o subtítulo *A força e o conhecimento de cada um são para seu uso próprio*, que diz que

“Conforme o direito de natureza, assim como o juízo de um homem deve ser empregado em seu benefício próprio, também a força, o conhecimento e o talento de cada homem são corretamente empregados quando ele os usa para si mesmo; do contrário, um homem não teria o direito de se preservar (*idem*)”.

Conforme já afirmamos, cada homem pode –em Hobbes- fazer o que for necessário para a sua sobrevivência. Tal afirmação ainda está longe de fornecer dados concretos sobre um possível *estado de violência* ou um *estado de egoísmo*. Já falamos sobre isso em outro momento no presente capítulo, inclusive. Podemos depreender, no entanto, que a previsão do direito de natureza do homem derrotado não foi expressamente mencionada. Sobre o tema continuamos com o subtítulo *Cada homem tem, por natureza, direito a todas as coisas*, dizendo o seguinte:

“Por natureza, todo homem tem direito a todas as coisas, vale dizer, a fazer o que lhe apraz a quem lhe apraz; a possuir, usar e desfrutar todas as coisas que quer e pode. Pois, visto que todas as coisas que quer devem, por essa razão, lhe ser boas segundo seu próprio juízo, porque as quer e porque elas podem em algum momento contribuir para a sua preservação, segue-se também que ele pode legitimamente fazer tudo. E por causa disso, diz-se com justiça: que a natureza deu tudo a todos, de modo que o direito e o proveito são a mesma coisa. Mas, com efeito, esse direito de todos os homens a todas as coisas não é melhor do que quando nenhum homem tem direito a nada. Pois o direito de um homem é de pouco uso e benefício quando outro, tão ou mais forte do que ele, tem direito a mesma coisa (*Idem*, p. 70)”.

Hobbes resolve brilhantemente a questão da liberdade e o juízo de cada homem tem para consigo mesmo no *Leviatã*, quando no título XIV desta obra tece os seus comentários sobre as regras no *estado de natureza*, como podemos observar com clareza a seguir:

“(…) 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 da natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la*. A segunda encerra a sùmula do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*. Que um homem concorde,

quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (HOBBS, p. 113)”

Tais leis possuem um contorno mais ‘suave’ a apaziguador quando se trata de *estado de natureza* em Hobbes. No entanto, lembramos que estamos em uma perspectiva realista da filosofia política, nem boa, nem ruim e tampouco prescritivista: realista simplesmente. Assim, Hobbes avança no mesmo capítulo colocando o seguinte comentário sobre algumas exceções que devem ser salientadas entre a mitigação de direitos entre os homens, conforme podemos observar a seguir:

“(…) Há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, 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 (...) O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta resignação não pode resultar benefício (...) 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 para preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar (*Idem*, p. 115)”

Na citação acima, mesmo aproximando uma tentativa de paz natural entre os homens no seu estado natural, Hobbes retoma algumas exceções que devem ser observadas. E, se temos exceções, podemos colocar que o homem não cederia um direito livremente para beneficiar outro livremente. Aliás, a mínima expectativa de exceção já nos remonta ao retorno do juízo racional que cada homem possui de agir de acordo com a sua própria vontade para viver e sobreviver no *estado de natureza*.

Temos e vimos que a condição natural do homem é uma condição de miséria e violência. O homem em seu estado natural está propenso a lutar para sobreviver (se sobreviver). Assim, Hobbes coloca o seguinte:

“É fácil julgar como uma guerra perpétua é inadequada à conservação, quer da espécie humana, que de cada homem individualmente considerado. E ela é perpétua por sua própria natureza, porque, dada a igualdade dos que se batem, a ela não pode se pôr termo através de uma vitória; pois nesse estado o vencedor está sujeito a tanto perigo que deveria considerar-se um milagre se alguém, fosse mesmo o mais forte de todos, conseguisse cerrar os olhos entrado nos anos em idade provecta. Os índios da América nos dão bom exemplo disso, mesmo nos dias atuais; e outras nações houve, em tempos idos, que hoje de fato se tornaram civis e prósperas, mas que então eram pouco povoadas, ferozes, pobres, embrutecidas e de curta expectativa de vida, estando privadas de todo aquele prazer e beleza de viver que a paz e a sociedade usualmente proporcionam (...) (HOBBS, p. 34).”

Hobbes nos ensina que pode, sim, haver uma prosperidade dentro da barbárie e da estupidez. Por óbvio, não entraremos no mérito do exemplo pelo autor utilizado. Não sabemos sequer se é adequado utilizar o exemplo de outra civilização e impor o seu como se fosse um parâmetro originário. O que Hobbes quis colocar, contudo, foi que pode haver uma solução dentro do *estado de natureza* para uma solução pacífica ou uma tolerância dentro de determinados limites entre os súditos.

A seguir, colocaremos algumas considerações sobre o presente capítulo.

### **Considerações sobre o presente capítulo**

No presente capítulo abordamos as principais colocações e conceitos-chave para uma aproximação do *estado de natureza*, conceito caro e central para a presente dissertação, pois avançaremos este estado natural para o plano entre Estados Soberanos e personificados no decorrer do trabalho em tela.

Deixamos claro que seria muita pretensão esgotar o tema sobre o *estado de natureza*, no entanto, tomamos o cuidado e rigor para seguir, reproduzir e problematizar os principais conceitos acerca do tema, visto que estes serão de vital importância na decorrência do trabalho de Mestrado.

Vimos claramente que o homem no *estado de natureza* é e também é a sua circunstância, como bem ensinou Gasset. Assim, o homem faz o que deve e pode fazer para se manter.

No capítulo aqui redigido, vimos os conceitos elaborados por Hobbes e seus comentadores sobre o homem em seu estado natural, sem governo, juiz ou limite superior que o limite. Neste estado vimos que o homem, mesmo em natureza, possui alguns *direitos*, sendo o principal deles o direito à vida, que na perspectiva de Hobbes se torna 'direito à sobrevivência', evoluindo para 'fazer o que for necessário para a sua sobrevivência'. Por 'sobrevivência' vemos uma limite tênue entre liberdade absoluta e irrestrita para fazer o que lhe convir.

Há um limite, no entanto: os outros homens com os mesmos anseios. É extremamente pertinente salientar que o que parece ser um estado de barbárie entre

os homens é dito claramente por Hobbes como uma atitude racional do homem. Ou seja e por óbvio: é racional que o homem fará o que for necessário para viver e sobreviver. Não há barbárie ou selvageria aqui, como o senso comum tende a colocar e atribuir a Hobbes. Além disso, o próprio autor estabelece que os homens nascem iguais e livres, e que justamente essa igualdade e liberdade os aprisionam em seus anseios e necessidade que, como vimos, são contingentes, necessárias e ilimitadas.

Uma importante passagem na literatura mundial de Júlio Verne na sua clássica obra “Vinte mil léguas submarinas” exalta a noção que enfatizamos no *estado de natureza* de Hobbes, que é a de *ser possível desafiar as leis humanas, mas nunca poder resistir às leis naturais*. Aqui aproveitamos e fizemos uma analogia com a ficção científica proposta pelo autor e prudentemente analisamos o homem em seu estado natural e como são as leis para sua própria sobrevivência. A vontade de sobreviver dita a razão, como bem disse Arendt e a interpretamos em Hobbes. Ou seja, é racional que o homem faça o que deve fazer para sobreviver em seu *estado de natureza*. *Viver como for, mas viver!*, como já bem escrevera Dostoiévski na sua célebre obra “Crime e castigo”.

Assim notamos que ocorre com os Estados Soberanos nas suas relações entre si no plano ou ‘palco’ ‘inter-nacional’, conforme se seguirá na presente dissertação de Mestrado.

## **2 - Da formulação da personificação e da passagem da pessoa natural para a pessoa artificial<sup>16</sup>**

### 2.1 - A busca pelo consenso para o *pacto*

No capítulo anterior vimos como o *estado de natureza* funciona e como é o convívio das pessoas naturais no seu âmbito. Sabemos, assim, que as pessoas

---

<sup>16</sup> Norberto Bobbio em sua obra sobre Hobbes disserta sobre a ‘pessoa artificial’ utilizando a expressão ‘homem artificial’ da seguinte forma: “[...] Uma dessas máquinas produzidas pelo homem para suprir deficiências da natureza –para substituir, como um produto do engenho humano, como um *artificium*, o produto defeituoso da natureza –é, para Hobbes, o Estado. Essa concepção do Estado faz parte de um programa muito mais amplo, que consiste em subtrair à natureza nem sempre benéfica uma parte de seu antigo reino, em considerar como efeito da criatividade e da inventividade humanas produtos

são iguais e possuem direito a tudo, o que poderia ser proveitoso e positivo sob um prisma comunitário ideal. No entanto, de acordo com Hobbes, a igualdade em direitos naturais e de vontades –e paixões- entre as pessoas torna qualquer ambiente hostil e perigoso, pois todas as pessoas terão direito a tudo e farão o possível para a satisfação de seus desejos, conforme notamos a seguir:

(...) Nesse estado humano, no qual todos os homens são iguais e em que é permitido a cada homem ser o seu próprio juiz, os temores que eles têm uns em relação aos outros são iguais, e a esperança de cada um consiste na sua própria destreza e força; conseqüentemente, quando um homem é provocado por sua paixão natural a violar as leis da natureza, não há para os outros nenhuma garantia de sua própria defesa exceto a antecipação (HOBBS, p. 96).

O homem no seu estado natural não é necessariamente mau, como também vimos no capítulo anterior. Mas, como citamos acima, ele fará o que for preciso para garantir a suas paixões e necessidade e até mesmo a sua segurança, se antecipando se for necessário. Com bem aponta Hobbes na obra “Do Cidadão”, “*as leis da natureza não bastam para preservar a paz*” (HOBBS, p. 91)” assim, temos que

“É por si só manifesto que as ações dos homens procedem de sua vontade, e essa vontade procede da esperança e do medo, de tal modo que, quando veem que a violação das leis provavelmente lhes acarretará um bem maior,

---

tradicionalmente atribuídos à natureza: para Hobbes, não apenas as figuras e os números, não apenas os corpos políticos, a vida associada, são produtos do homem, mas também o é a linguagem [...]. Desse programa, a parte que Hobbes desenvolveu de modo mais amplo e conseqüente foi a relativa à ciência política. Precisamente com base na consideração do Estado como *automa*, ele divide todo o campo da filosofia em duas partes, que chamou de filosofia natural e filosofia civil; a primeira tem por objeto ‘o que é obra da natureza’, enquanto a segunda trata do que ‘é constituído pela vontade humana através das convenções e pactos entre os homens’ e ‘é chamada de Estado’ (*De Corpore*, I, 9). Do mesmo modo, também a história é diferenciada em história natural ou história ‘de fatos ou efeitos naturais que não dependem da vontade humana, como a história dos metais, das plantas, dos animais, das regiões e semelhantes’; e história civil, ‘que é a história das ações voluntárias dos homens nos Estados’ (*Lev.*, 53). Desde o ‘Prefácio aos leitores’ do *De cive*, o Estado é comparado à máquina por excelência, o relógio: ‘Assim como, num relógio e em qualquer outro mecanismo mais complexo, não se pode compreender o funcionamento de cada parte e de cada engrenagem se não se desmonta o objeto (...), também quando se estuda o direito público e os deveres do cidadão é preciso, não certamente decompor o Estado, mas considera-lo enquanto decomposto em seus elementos’. A ‘Introdução’ ao *Leviatã*, autêntico manifesto da teoria *hobessiana* do Estado, começa com as seguintes palavras: ‘A natureza, ou seja, a arte com a qual Deus fez e governa o mundo, tal como em muitas outras coisas, também nesta é imitada pela arte do homem, que pode construir um animal artificial’. Depois de afirmar que a arte consegue imitar até mesmo ‘aquele trabalho racional e mais excelente da natureza que é o homem’, Hobbes explica: ‘com a arte, criou-se aquele grande *Leviatã* chamado de Estado (em latim *civitas*), que não é outra coisa senão um homem artificial’. Segue-se minuciosa e detalhada comparação entre as partes da máquina natural do homem e as da máquina artificial do Estado, na qual, ao *fiat*, pronunciado por Deus na criação, são equiparados ‘os pactos e convenções com os quais as partes desse corpo político foram inicialmente feitas, combinadas e unidas (BOBBIO, N. p. 32-33)’.

ou um mal menor, do que traria a sua observância, eles facilmente as violam. Portanto, a esperança que cada homem tem quanto a sua segurança e auto conservação consiste em que, pela força ou habilidade, ele possa lograr o seu próximo, seja abertamente, seja por algum estratagemas. Disso podemos inferir que não basta um homem compreender corretamente as leis naturais para que, só por isso, tenhamos garantia a sua obediência a elas; e por isso, tenhamos garantia a sua obediência a elas; e por isso, enquanto não houver garantia contra a agressão cometida por outros homens, cada qual conserva seu direito primitivo à autodefesa por todos os meios que ele puder ou quiser utilizar, isto é, um direito a todas as coisas, ou direito de guerra (*Idem*)”.

A desconfiança é inerente ao homem, que somada a busca pela competição e glória nutrem por si só o estado de guerra constante entre os homens, como é visto no Capítulo XIII do Leviatã.

Hobbes no Capítulo XIX da obra “Elementos da Lei Natural e Política” utiliza o provérbio *inter arma silente leges*, que na sua tradução literal quer dizer *em tempo de guerra as leis silenciam*. Nesse sentido, temos que o temor é o elemento fundante e comum entre os homens. O medo é, inclusive, condição necessária para a paz. Aqui notamos que o consenso –que Hobbes denomina concórdia- se dá sobre o temor que outros homens também se unam em prol de um ataque iminente ou sobre uma provável conquista. É um desejo, portanto. Uma paixão.

Contudo, este consenso que estamos observando e relatando acima se torna etéreo e frágil ao longo do tempo, pois os homens que outrora se uniram em um objetivo comum se digladiarão por outras questões quaisquer, uma vez que ainda estamos observando a natureza em curso nas ações humanas.

O medo coletivo faz com que os homens se agrupem em algum sentido para algum fim para buscar o consenso –ou *concórdia*, como denomina Hobbes, senão vejamos:

“E mesmo supondo o maior número possível de homens reunidos para a sua mutua defesa, ainda assim isso não surtirá efeito, a não ser que todos eles dirijam suas ações para um único e mesmo fim; essa direção para um único e mesmo fim é o que chamamos de consenso, conforme o capítulo XII, seção 7<sup>17</sup>. Esse consenso (ou concórdia) entre tantos homens, embora possa ter sido causado pelo medo de um iminente invasor, ou pela esperança de uma iminente conquista ou de uma pilhagem, dura tanto quanto dura a ação (*Idem*, p. 98)”.

---

<sup>17</sup> “Quando as vontades de muitos concorrem para uma única e mesma ação ou efeito, este concurso de suas vontades é chamado *consenso*; pelo que não devemos entender uma única vontade de muitos homens –pois cada homem tem a sua vontade singular-, mas sim muitas vontades para a produção de um único efeito. Quando, porém, as vontades de dois homens diferentes produzem ações que funcionam reciprocamente como resistências uma à outra, chama-se isso de *oposição*; e quando elas são de uma pessoa contra a outra, chama-se *luta*, ao passo que as ações que procedem do consenso são chamadas de *ajuda* mútua (HOBBS, p. 61)”.

Hobbes também expõe o argumento da ‘concórdia’ na obra “Do Cidadão” quando menciona que “*Para ter certeza de viver conforme as leis da natureza, depende-se da concórdia de muitas pessoas*” (HOBBS, p. 92), ou seja, neste parágrafo vemos que a busca por certos aspectos e alianças entre os homens é necessária para que algo em comum seja conquistado ou protegido. O consenso –ou concórdia- se mostra frágil, no entanto. Como observamos na parte final da última citação e veremos no parágrafo 4º da mesma obra quando menciona que “*a concórdia de muitas pessoas não é constante o suficiente para assegurar uma paz duradoura*”, conforme notamos com os seguintes dizeres:

“(…) Por maior que seja o número dos que se reúnem para a autodefesa, se contudo eles não concordarem entre si quanto a algum meio excelente para promovê-la, mas cada um ficar usando os seus esforços a seu próprio modo, nada se terá conseguido; porque, divididos em suas opiniões, cada um deles constituirá um obstáculo para o outro. Ou se concordarem entre si a ponto de conduzirem alguma ação por esperança de vitória, de saque ou vingança, ainda assim por diferença entre seus espíritos e opiniões, ou por emulação e inveja, pelas quais os homens naturalmente se batem, eles não demorarão a se dividir e cindir tanto que nem mais se fornecerão auxílio recíproco nem desejarão paz, a menos que venham forçados a isso por algum medo em comum (*Idem*, p. 93).”

Conforme notamos na citação acima, mesmo que os homens tenham um consenso sobre determinado tema, este determinado ‘tema’ não foi racionalmente estabelecido. Conforme já foi afirmado anteriormente, temos aqui o medo como principal exemplo, ou seja, o medo é o motivo de um consenso sobre um grupo definido de homens. Ou seja, o ‘tema’ fundamental é o medo em comum. Mas este medo vai pairar sobre os mesmos homens, nutridos de desconfiança entre eles mesmos. A ideia de consenso aqui é frágil, conforme Hobbes, quando continua dizendo no mesmo parágrafo que

“(…) pela diversidade de juízos e paixões presentes em tantos homens, que lutam naturalmente pela honra e para obter vantagem uns sobre os outros, é impossível o consenso não apenas no caso em que cada um ajuda o outro contra o inimigo, mas também quanto ao fato de que a paz possa perdurar entre eles mesmos sem um medo mútuo e comum que os governe (*Idem*)”.

A honra, a inveja, a coerção e a rivalidade quanto ao reconhecimento de uma sabedoria são algumas das causas da sedição à guerra, segundo Hobbes.

Tais características explicariam o porquê das abelhas<sup>18</sup>, formigas e outros coletivos orgânicos serem disciplinados e estruturados para um fim último de um grupo. Estes grupos mencionados aqui não racionalizam outro objetivo senão o grupo a que estão inseridos. Não há inveja, rancor ou orgulho em seguir o grupo para o grupo. Há também uma ordem de provimento nas colmeias e formigueiros em preparar uma época para outra, do verão e bonança para o inverno e a escassez, conforme notamos

“(…) Embora careçam de razão, pela qual poderiam contratar e submeter-se ao governo, não obstante *consentem*: isto é, perseguindo ou fugindo das mesmas coisas, dirigem de tal modo seus atos para um bem comum que sua reunião não está sujeita a nenhum tipo de sedição. Mas apesar disso tal reunião não constitui um governo civil, e portanto tais animais não podem ser denominados *políticos*, porque seu governo consiste apenas no consentimento, ou seja, em muitas vontades concorrendo para o mesmo objetivo, não sendo —o que é necessário no governo civil— uma vontade única. É bem verdade que em tais criaturas, que vivem apenas pela sensação e o apetite, o consentimento das mentes é tão durável que não precisa haver nada mais para segurá-lo, e por conseguinte para preservar a paz entre elas, além de sua mera inclinação natural (*Idem*, p. 94).”

---

<sup>18</sup> Sobre este argumento Hobbes já previa a seguinte: “É certo que 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 iminente; 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 julgam mais sábios e mais capacitados do que outros para o exercício do poder público. E esses esforçam-se por compreender 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 (*sic*), e o que é mau (*sic*) 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 homens vivem; Quinto, as criaturas irracionais são capazes 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 se admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo [...] (HOBBS, p. 147)”

O homem não teria tal disposição, de acordo com Hobbes<sup>19</sup> e com o que foi argumentado no capítulo anterior sobre o *estado de natureza*.

A concórdia dos seres orgânicos, como foi denominado aqui todo grupo não-humano, é natural e se dá pela falta de racionalidade e disputa pelas causas que enumeramos acima que originam a guerra; Já a concórdia entre os homens é artificial, que é justamente o objeto do presente capítulo, conforme notamos nos dizeres de Hobbes a seguir:

“(…) A concórdia natural, tal como se dá entre as criaturas, é obra de Deus por meio da natureza, mas a concórdia dos homens é artificial e resulta de um pacto. Portanto, não é de se surpreender que, em multidão, essas criaturas irracionais se governam muito mais firmemente do que os homens, que se governam por meio de uma instituição arbitrária (*Idem*, p. 99)”.

O homem sozinho ou em grupos não estaria apto a viver naturalmente em paz com outros homens<sup>20</sup>. O consenso aqui toma uma forma de imprescindibilidade para que um agrupamento maior de homens advogue para uma causa comum: sobreviver. O medo e a vontade de sobreviver nutrem uma vontade em

---

<sup>19</sup> Hobbes estabelece cinco diferenças que justificam a diferença entre a organização de coletivos orgânicos e coletivos de homens, como podemos notar a seguir: “(...) *Primeiro*, entre eles há uma disputa por honra e precedência, enquanto os animais não têm nada disso. Daí que só para os homens haja ódio e inveja, de que brotam sedição e guerra, e não para os animais. *Depois*, o apetite natural das abelhas e criaturas semelhantes é sempre conforme, e elas desejam todas um bem comum que não se diferencia do bem particular. Já o homem dificilmente considera boa qualquer coisa cujo gozo não porte alguma proeminência a vantajá-la sobre aquelas coisas que os demais possuem. *Terceiro*, as criaturas privadas do uso da razão não veem defeito, ou pensam não vê-lo, na administração de suas repúblicas (*commonweals*), ao passo que numa multidão de homens sempre há muitos que, supondo-se mais sábios que os outros, empenham-se em inovar, e diversos inovadores inovam de distintas maneiras, o que traz a dissensão interna e a guerra civil. *Quarto*, essas criaturas brutas, embora possam ter uso da voz o bastante para transmitir suas afecções umas às outras, carecem porém daquela arte das palavras que é requisito necessário para todos os movimentos da mente, pela qual o bem é representado a esta como sendo melhor, e o mal pior, do que realmente são. E a língua do homem é trombeta de guerra e sedição; conta-se de Péricles que em suas elegantes orações ele certas vezes atordoou, e ribombou, e confundiu até mesmo a inteira Grécia. *Quinto*, elas não sabem distinguir injúria e dano, de modo que, enquanto tudo lhes corre bem, não censuram seus semelhantes. Entre os homens, porém, os que mais perturbam a república são justamente os que têm maior lazer e ócio – pois não costumam, eles, competir pelas posições públicas enquanto não tenham vencido a fome e o frio. *Finalmente*, o consentimento de tais criaturas brutas é natural, o dos homens apenas por pacto, ou seja, artificial. Por isso não é de estranhar que algo mais seja necessário aos homens, para que possam viver em paz. De modo que o consentimento ou o contrato de associação, sem um poder comum pelo qual os particulares sejam governados por medo ao castigo, não basta para constituir aquela segurança que é requisito para o exercício da justiça natural (HOBBS, p. 95).”

<sup>20</sup> As posições sobre a natureza do homem e suas relações entre si não são necessariamente más, como vimos no capítulo anterior. O Antigo Testamento traz forte referência do Criador sobre o homem, como podemos notar a seguir: “Disse o Eterno: Eu exterminarei da face da terra o homem que criei, desde o homem até o rebanho, os reptéis e as aves do céu; pois arrependo-me de tê-los feito...” Gênesis 6, 7-8.

comum dos homens em busca do consenso, que como vimos, não é nem pode ser unânime, mas aceita as vontades e os caprichos particulares em prol de uma vontade maior. Dessa forma podemos depreender, de acordo com o Professor Cláudio Leivas o seguinte sobre as animosidades entre os homens:

“As comparações belicosas que conduzem às animosidades e à possibilidade de luta entre os indivíduos humanos em condição natural devem ser suprimidas para que a tese da generalização da guerra seja substituída pela tese da generalização da paz (LEIVAS, C. p. 69).”

É necessária a coação para que os homens vivam em paz. A união dos homens é fundamental para que o consenso seja promissor, nem que seja com a denominada *concordia discors*<sup>21</sup>, como veremos a seguir:

“E para que isso seja feito, não se pode imaginar outra forma senão a da união, que está definida no capítulo XII, seção 8<sup>22</sup>, como aquilo que envolve ou inclui as vontades de muitos na vontade de um só, ou na vontade da maior parte de determinado número de homens, o que equivale a dizer, na vontade de um único homem ou de um *conselho*; pois um conselho nada mais é do que uma assembleia de homens que deliberam sobre algo que é comum a todos (HOBBS, p. 99).”

O que é ‘comum a todos’ de acordo com a nota acima e na obra de Hobbes podemos chamar de ‘união’. Esta diz respeito a um complexo de vontades dos homens para com um objetivo em comum. Não é unânime, como bem sabemos e vimos, mas deve compor uma maioria, como podemos notar em seguida: “A realização de uma união consiste em que por um pacto cada um se obrigue para com um único e mesmo homem, ou para um único e mesmo conselho, nomeado e determinado por todos a executar ações (*Idem*)”.

A união é, portanto, a próxima fase da delegação dos homens para um conselho ou indivíduo. Na obra “*Do Cidadão*” temos o seguinte significado dito por Hobbes sobre o tema:

---

<sup>21</sup> “Concórdia discordante” – “Essa expressão *oximórica*, que hoje designa a harmonia oriunda da posição (de ideias, de sentimentos ou de qualquer outro tipo), tem origem num trecho de Horácio (Ep. 1, 12, 19) que faz referência à teoria de Empédocles, segundo a qual é fundamental no universo a luta entre opostos, *amor*, *discórdia*, presente num fragmento e citada em numerosos documentos. Tal expressão vem a aparecer em Lucano para indicar a “paz armada” ou a “guerra fria” e, em Ovídio com o sentido cosmogônico referente à união entre calor e a água que dá origem à vida; Em Manílio tem-se, enfim, a recíproca “Discórdia concorde”. No política italiana contemporânea, deve ser lembrada “convergências paralelas” que tem o mesmo sentido do verbete original aqui apresentado. (TOSI, R. p. 546 v. 1201)”

<sup>22</sup> “Quando muitas vontades estão envolvidas ou incluídas na vontade de um só ou na de vários que consentem (diremos adiante como isso é possível), então esse envolvimento de muitas vontades numa só ou em mais de uma é chamado de *união* (*Idem*, p. 61).”

“Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu; isto é, a não lhe recusar o uso de sua riqueza e força contra quaisquer outros (pois supõe-se que ainda conserve um direito a defender-se contra a violência); e isso se chama união. E entendemos que a vontade do conselho é a vontade da maior parte dos membros do conselho (p. 96).”

O resultado da união é lógico: a soma das vontades dos homens é transferida para um indivíduo somente. Se notarmos as vontades de um determinado local específico em prol de um bem que possa ser chamado de comum. Hobbes estabelece uma contradição entre o ‘voluntário oferecimento à sujeição’ e a ‘submissão por coação’. No entanto, como bem aponta Skinner, há uma contradição (ou *isso parece ser um* deslize, nas palavras do autor) na diferença acima apresentada, como bem aponta o autor na sua obra “Hobbes e a liberdade republicana”, conforme notamos:

“Quando, por medo, estabelecemos convenção, declara ele agora, seguimos exatamente o mesmo processo de deliberação tal como agimos quando movidos por uma paixão mais positiva como a cobiça. No primeiro caso, agimos movidos por nossa última aversão; no segundo, por nosso último apetite. Mas, em ambos os casos, nosso comportamento exprime igualmente nossa vontade, que é simplesmente outro nome para designar nossa escolha última e determinante (SKINNER. p. 41-42).”

Aqui notamos que mesmo a vontade coletiva dos indivíduos em prol de um bem comum que visa assegurar a sobrevivência e segurança parte da mesma noção que nutre os indivíduos em suas afeições mais pessoais. Na obra “Leviatã” vemos no capítulo XIV que Hobbes estabelece que alguns direitos devem ser suprimidos –ou resignados- para a obtenção de um resultado em comum. Hobbes então estabelece as duas leis naturais para que os homens vivam em segurança e em relativa paz, sendo que a primeira lei diz o seguinte: *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* (HOBBS, p. 113); Na segunda lei temos o seguinte:

“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 (*Idem*)”.

Temos na citação acima, novamente, a resignação como elemento fundamental entre os homens com relação aos seus direitos. Pois, conforme vimos no capítulo anterior, todos os homens possuem direito a todas as coisas igualmente no *estado de natureza*. A resignação aos direitos e aos desejos é parte essencial para a busca da concórdia em prol de uma união.

Nas palavras de Hobbes temos que *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 (Idem)*. Ou seja, a resignação de direitos por parte dos homens é uma condição para a segurança de um grupo visando que outros homens não venham a se beneficiar de uma liberdade ilimitada para quaisquer tipos de finalidade.

A transferência dos direitos a vontade à vontade de outra pessoa ou grupo é, então, condição essencial para uma segurança ante o *estado de natureza*, como podemos ver na citação a seguir na obra “Do Cidadão”, de Hobbes:

“Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isso seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto, contudo aquele que submete o direito sobre sua força e suas faculdades –de tal modo que, quando todos os outros tiverem feito o mesmo, aquele a quem se submeteram terá tanto poder que, pelo terror que este suscita, poderá conformar as vontades dos particulares à unidade e à concórdia. (p. 96)”.

O Professor Cláudio Leivas ensina sobre a determinação dos homens para sobrevivência e proteção da morte violenta, conforme notamos acima, que os *pactos no cenário do estado de natureza são gerados por preceitos racionais ou leis da natureza que funcionam como indicadores das ações humanas necessárias para transformar um estado de guerra em paz* (LEIVAS, p. 72). Ou seja, a concórdia ou consenso para garantir a paz entre os homens é, além de relativa, advinda da razão e das leis da natureza. O pacto para criação de um Ente maior que o indivíduo ou o ‘indivíduo artificial’ é necessário.

Leivas segue com pertinente questionamento ao problema proposto no presente capítulo, conforme notamos:

“A questão fundamental agora parece ser esta: como homens reais portadores de direitos naturais concordariam em renunciar a seus direitos e transferir seus poderes para uma terceira pessoa, a saber -a pessoa artificial do Estado- que mais tarde poderia se revelar um terceiro tirano que imediatamente depois do ato fundador do Estado oprimiria a todos? O desejo

de domínio é um desejo que todo homem natural possui em certo grau. Cada um deseja a todos até o ponto de não encontrar poder maior que o seu (*Idem*, p. 75)".

Ou seja, de acordo com os ensinamentos do Professor Cláudio Leivas, não há outra forma de assegurar a sobrevivência dos homens e suas orgulhosas disputas que não sejam por medo de um ente que eles possam temer. Aqui vemos pela primeira vez no presente trabalho o Estado surgindo como forma a ser personificada para salvar os indivíduos de suas causas da guerra (orgulho, desconfiança e glória). Este mesmo Estado que será personalizado com o corpo da soma de seus indivíduos, que Hobbes chama de súditos, é o objeto do presente capítulo.

No subtítulo a seguir analisaremos como se forma o 'indivíduo artificial' que será o 'ator' no campo internacional, que é o objeto principal da presente dissertação de mestrado.

## **2.1 Da formação do indivíduo artificial personificado (ou do 'ator' no campo internacional)**

Uma questão que permeia a personificação do Estado se dá na tentativa de justificar o porquê de o homem e sua natureza de disputa aceitar delegar o que é de sua natureza e costume em prol de uma segurança contra malefícios que não podem ser previstos. Seria o medo a força motriz que fez com que os homens perpetuassem na face da Terra? Darwin na sua obra "A origem das espécies" (2014) defende que sim, mas tal previsão não é o objeto neste trabalho. Voltemos a Hobbes: como e quem é o superior e o súdito aqui no presente subtítulo? Hobbes estabelece o seguinte:

"Em toda cidade, diz-se que tem o poder supremo, ou o comando-em-chefe, ou o domínio, aquele homem ou conselho a cuja vontade cada particular submeteu a sua. Esse poder e direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda sua força e poder àquele homem ou conselho; e pode fazer isso –uma vez que ninguém pode transferir seu poder de forma natural– nada mais é que abrir mão do seu direito de resistência. E diz-se que todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo (HOBBS, p. 98)".

Vimos na citação acima que os homens ‘concedem’ de forma não-natural –por entendermos não haver outra escolha- principalmente a sua liberdade e o seu direito de resistência contra o poder que está por vir. Aqui vimos a posição do súdito –que é subordinado- ao que está por vir. Interessante notar que Hobbes utiliza o termo *cidade* antes de *Estado* na sua obra, como notamos a seguir:

“Pelo que foi dito acima, mostrou-se claramente de que maneira e por que gradação um grande número de pessoas naturais, por desejarem a própria conservação e por medo recíproco, se erige em uma pessoa civil, a quem chamamos de *cidade*. Ora, quem por medo se submete a outrem se submete ou àquele a quem teme, ou a algum outro em cuja proteção tenha confiança. Agem do primeiro modo os que são vencidos em guerra, para que não os matem; e do segundo aqueles que não foram vencidos, para que não o sejam. O primeiro modo recebe sua origem da força natural, e pode ser chamado a *origem natural* de uma cidade; o segundo, do conselho e constituição daqueles que se reúnem, o quem é uma origem por instituição. Disso decorre que aqui tenhamos dois tipos de cidades, um *natural*, tal como o poder paterno e despótico, e outro *instituído*, que também pode chamar-se *político*. No primeiro, o senhor adquire pra si os cidadãos que ele quiser; no segundo, os cidadãos escolhem, por suas próprias vontades, quem será senhor sobre eles, seja este um homem, seja uma companhia de homens, que em ambos os casos terá o mando supremo (*Idem*)”.

Notamos aqui que, em que pese Hobbes usar o termo *cidade* ao invés de *Estado* na obra “Do cidadão”, sabemos que há em primeira análise a existência de um aglomerado natural de homens em um determinado local. Hobbes divide sua análise em duas partes, sendo a primeira o local onde já há um senhor ‘despótico’ que escolheu para si em seu território os seus súditos; e no segundo local o inverso, ou seja, o local onde os súditos escolheram para si o seu soberano governante.

Para o problema proposto no presente trabalho, principalmente neste capítulo, é pertinente a análise do segundo momento que Hobbes visualizou na *cidade por instituição*. Nesta cidade ou em qualquer aglomerado populacional sabemos pelo menos imaginamos ter uma pluralidade significativa de indivíduos. Esta pluralidade Hobbes chamou de multidão e explicou o seguinte sobre o conceito: *Ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que possam ser propostas* (*Idem*, p. 101).

Sobre a multidão, no entanto, devemos tomar um certo cuidado conceitual, pois se justificarmos as ações de uma multidão correríamos o risco do retorno ao *estado de natureza*, como notamos a seguir:

“[...] Numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única, da maneira que acima expusemos, continua valendo aquele mesmo *estado de natureza* no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*, que existe a segurança que afirmamos, antes, ser o requisito necessário para o cumprimento das leis naturais (*Idem*, p. 102)”

Notemos sobre a citação acima que mesmo a previsão de uma multidão de indivíduos com os mesmos objetivos –ou ao menos parecidos- tornaria a questão próxima à barbárie do *estado de natureza*, conforme conversamos no capítulo anterior sobre o tema, onde vimos que mesmo em um estado natureza de liberdade as pessoas formam alianças curtas e breves com o fim de proteção ou ataque a um inimigo mais bem preparado e com maior contingente bélico. Observamos, portanto, uma necessidade de representação dos indivíduos e de suas ‘multidões’ que consentem.

Vimos na parte inicial do presente capítulo que necessitamos do consenso ou *concórdia* dos indivíduos para instituição de algo maior, superior que os limite, regule e proteja. A submissão aqui não resulta de uma questão pejorativa como costumeiramente vemos, mas sim em uma necessidade de proteção de si próprio, de sua família e de suas posses, como bem diz Hobbes a seguir:

“A segurança é o fim pelo qual nos submetemos uns aos outros, e por isso, na falta dela, supõe-se que ninguém se tenha submetido a coisa alguma, nem haja renunciado a seu direito sobre todas as coisas, antes que se tomem precauções quanto à lei de segurança (*Idem*, p. 103)”.

Nos “Elementos da lei natural e política”, Hobbes também aborda a questão que estamos analisando aqui sobre a submissão e sua importância. Claro que sempre que lermos que um determinado povo se submeteu entenderemos que ele se sujeitou a determinada coisa ou circunstância. Devemos entender e analisar, no entanto, que em várias situações em uma sociedade dita ‘normal’ nós nos sujeitamos às forças que compõem a segurança pública, aos magistrados, às autoridades do Ministério Público. Ou seja, usualmente e cotidianamente nós nos submetemos a alguma questão que está imposta, mas que serve para administrar e propor a ordem em uma determinada sociedade. O semáforo é um exemplo banal, mas típico e esclarecedor nesse sentido, onde eu preciso aceitar parar o automóvel e me submeter e sujeitar a esperar para que haja fluxo na outra pista, assim como em

algum momento eu, por imposição e salvaguarda, poderei avançar e seguir o meu curso normal. Aqui temos condição similar, como bem ensina Hobbes:

“A que em geral leva um homem a tornar-se súdito de outrem é o medo de não poder se preservar de outro modo. E um homem pode por medo sujeitar-se a quem o ataca, ou pode ataca-lo; Ou ainda, os homens podem se juntar para se sujeitar àquele sobre quem estão de acordo, por medo dos outros. Quando muitos homens se sujeitam conforme o primeiro modo, surge daí, como que naturalmente, um corpo político do qual procede a dominação paternal e despótica; E quando se sujeitam conforme o outro modo, por meio da mútua concordância entre muitos, o corpo político que formam é na maioria das vezes chamado de República<sup>23</sup>, para distingui-lo do modo anterior, ainda que esse seja o nome geral dado a ambos (HOBBS, p. 101)”.

Como notamos acima, a concordância na sujeição a outro poder, por – nas palavras de Hobbes- ‘dominação paternal ou despótica’ é necessária para formar um corpo político que seja distinto do estado natural anterior. Não somente os homens preferem um acordo, aliança e submissão à guerra e risco de agressão e morte violenta, os macacos chimpanzés também preferem estabelecer alianças para evitar

---

<sup>23</sup> Em linhas básicas temos que República é originária do latim *respublica* ou *res*, coisa, *publica*, pública, coisa pública, que em latim pode constituir uma ou duas palavras; Nos dois casos, sem acento. Designa forma de governo em que o Estado promete atender o interesse geral dos cidadãos, atuando por meio de representantes, eleitos ou investidos nas suas funções, em três poderes distintos e independentes: Executivo, Legislativo e judiciário. A tradução literal é “coisa pública”, propriedade de todos ou que está a serviço de todos. Em uma proposta mais aprofundada temos que República “é a forma de governo que se opõe à Monarquia. Nesse sentido, a República representaria a forma de governo marcada pela ideia de soberania do povo e teria como traços fundamentais a temporariedade, a eletividade e a responsabilidade. A temporariedade é traduzida no mandato, em que o chefe de governo exerce o poder o Poder por um período de tempo determinado, sendo comum, ainda, a limitação do número de reeleições possíveis. Sobre a eletividade, afirma-se que o chefe de governo deve ser eleito pelo povo, rejeitando-se assim um traço característico da Monarquia que é a hereditariedade como forma de sucessão. E, ainda, existiria na República a ideia de responsabilidade, que traria a exigência de prestação de contas do governante para com o povo que o elegeu e que é o detentor da soberania. Embora essa descrição da República seja bastante comum e útil para a análise dos Estados modernos, afirmar a República apenas –ou principalmente- como forma de governo oposta à Monarquia deixa escapar o sentido político mais profundo e poderoso do termo, porque, se é verdade que em certo momento históricos a República surgiu como expressão e símbolo de movimentos regicidas, essa contraposição à Monarquia dá-se mais por consequência do que por princípio. Assim, não definindo a República por oposição à Monarquia e reconhecendo o mais clássico significado dado a ela por Cícero, que a entendia como coisa pública pertencente ao povo, a República seria então uma associação de homens livres e iguais fundamentada na justiça e na ideia de bem comum. Essa definição de República assume a forma de um Estado ideal, embora exista no pensamento político aqueles que, como Jean Bodin, utilizem o termo República de forma genérica para designar Estado qualquer tipo de Estado. A República, como ideal de Estado, como uma forma normativa de Estado, aparece no pensamento político desde Cícero, como um recurso retórico em defesa de uma forma especial de organização política e de governo. Como discurso em favor de um Estado e de um governo ideal, o termo República esteve sempre associado a algumas ideias centrais para essa retórica: liberdade política, igualdade dos cidadãos e soberania popular (democracia) (DICIONÁRIO DE FILOSOFIA POLÍTICA, p. 445)”. No conceito de República acima citado vimos que não há marco temporal para sua instauração, sendo sua etimologia praticamente um ideal a ser alcançado do que algo pragmático obtido. Formalmente temos uma oposição à Monarquia, mas o momento após sua instauração o conceito se pulveriza.

conflitos e estabelecer relativa paz em seus bandos(<http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/119721/000775260.pdf?sequence=1>). É comum a incidência de estupros, agressões por comida e disputas de poder por território ou mesmo disputas internas. Questões muito similares ao homem em seu *estado de natureza*

Assim, se notamos e evidenciamos a referência da possibilidade de acordo, aliança e submissão entre os chimpanzés, certamente notaríamos nos homens. A questão oscila entre poder e segurança principalmente. Nesse sentido, Hobbes demonstra na obra “Do cidadão” como será a questão da segurança das multidões, conforme veremos no parágrafo de título “*Um poder coercitivo é requisito para dar-nos segurança*”:

“Não é suficiente, para alcançar essa segurança, que cada um dos que agora erigem uma cidade convencie com os demais, oralmente ou por escrito, não roubar, não matar e observar e observar outras leis semelhantes; pois a depravação da natureza humana é manifesta a todos, e pela experiência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm a seus deveres com base na só consciência de suas promessas, isto é, naquilo que resta se for removida a punição. Devemos portanto providenciar nossa segurança, não mediante pactos, mas através de castigos; e teremos tomado providências suficientes quando houver castigos tão grandes, previstos para cada injúria que se evidencie que sofrerá maiores males quem a cometer do que quem se abster de praticá-la. Pois todos, por necessidade natural, escolhem o que a eles pareça constituir o mal menor (HOBBS, p. 104)”.

Na passagem acima Hobbes assume posição incomum acerca do entendimento de que os homens necessitam realizar pactos para sobrevivência e proteção, como é o objetivo do presente capítulo. Na citação acima notamos que os castigos seriam mais eficientes que os pactos. Ora, nesse sentido estaríamos buscando uma barbárie Institucional de cunho vingativo contra as pessoas que quebram acordos. E sabemos, de acordo com o capítulo anterior e nos ensinamentos de Hobbes, que as pessoas tendem a quebrar acordos que são baseados em promessas ou questões frágeis.

O Professor Renato Janine Ribeiro escreve em sua obra de título “*A marca do Leviatã*” o seguinte sobre a questão:

“O poder sempre existe. No Estado de guerra ou na sociedade civil, é uma ‘preeminência’ –a diferença que dá a um indivíduo uma certa vantagem sobre outro, para obtenção de um bem futuro. Precede ao Estado, cujo advento tem justamente a função de acabar de vez com o caráter caleidoscópico, mutante,

das relações de poder na ‘condição natural da humanidade’, no estado de natureza. O poder é o outro nome da desigualdade: impossível suprimi-la, e é por isso que a condição humana após o pecado exige a salvação política (JANINE, R. p. 26-27).”

Na citação acima vemos a necessidade da política e do Estado para salvar o homem de sua própria condição, como já vimos no presente texto. Janine Ribeiro, para esclarecer e formar terreno para a citação que dispusemos aqui estabelece uma metáfora com um teatro<sup>24</sup>, comparando a situação dos governos como são, como era e como se tornariam em Hobbes. O campo político não deixa de ser uma alegoria nesse sentido, pois na medida em que o governante –eleito ou não– passa para a esfera pública e começa a elaborar o seu programa de governo, mesmo dizendo o contrário com termos sofistas como ‘sigo sendo um homem simples e do povo’ ou afirmação do gênero, deixa de ser um homem comum e do povo. Ali podemos notar a noção de ‘palco’ demonstrada por Janine, pois o governante, abarcando uma multidão que é o coletivo de súditos, está no centro das atenções. E ali vemos poucas possibilidade dele estabelecer pactos e concórdias com os súditos.

Hobbes usa a expressão ‘gládio’<sup>25</sup> (da justiça) para determinar o poder que será exercido sobre os homens para manter a paz e a concórdia. Este ‘Gládio’ pertence a quem possui poder supremo, exercendo então poderes sobre a guerra, a judicatura, ao poder de legislar, ao exame de doutrinas e a nomeação de magistrados e altos funcionários (HOBBS). O Professor Cláudio Leivas corrobora com a questão ensinando o seguinte sobre o tema:

“Aceitamos que estamos no estágio de seu argumento em que o medo da espada pública é uma condição *sine qua non* para abandonar essa situação

---

<sup>24</sup> “A clivagem entre palco e plateia não é abolida por Hobbes: ao contrário, ele lhe dá mais consistência ao substituir o segundo elemento. O ator açambarca as forças de que são privados os ex-espectadores, doravante representados no palco diretamente e sem mediação do texto. A linha de separação permanece, o peso agrava-se. Os representados limitam-se a entregar a sua força a um terceiro, sem lhe darem nenhuma diretiva. A morte do olhar não restitui a participação ao espectador: ao contrário, rouba-lhe o que lhe restava de poder. E isso porque, para Hobbes, olhar já é demais: é um privilégio de escapada à coerção social, e –por minguido que seja– um esquivar-se do poder [...] Enfim, a crueldade e o poder exigem a unicidade da representação: o que transcorre em cena não deriva de texto nem de autor. Se, no ‘teatro ocidental’, o autor autor não pertence ao palco e o governa de longe, em Hobbes o autor está sozinho no palco, donde rege –à distância– os seus outros, que também são seus autores. A representação é singular: porque não pertence a esta sequência de derivas infinitas em princípio, mas está fixada de uma vez por todas, salvo catástrofe: porque não é signo, é marca (JANINE, R. p. 26)”.

<sup>25</sup> Por “Gládio” temos o seguinte: “Entende-se que alguém recebe o direito de castigar quando todos contratam não socorrer aquele que há de ser punido. A esse direito chamarei de *gládio da justiça*. E esse tipo de contrato os homens observam bastante bem, em sua maioria, até que eles próprios ou seus amigos próximos venham a sofrer por sua causa (HOBBS, p. 104)”.

de conflito e de insegurança em que estão inseridos os indivíduos humanos por obra da simples natureza, e que a renúncia de direitos entre as partes pactuantes, anteriormente sugerida pela primeira *lei fundamental de natureza*, abriu uma passagem secreta para escapar do estado de natureza e que a partir desse diminuto orifício os indivíduos humanos enxergam o que devem fazer para transformar o teatro de guerra num teatro de paz (LEIVAS, C. p. 74)".

Vemos de acordo com as colocações acima do Professor Leivas que o 'gládio'<sup>26</sup> diz respeito a força que também foi mencionada por Janine Ribeiro na página anterior<sup>27</sup>, sendo que ambos fazem uma alegoria com o teatro da vida pública e real dos indivíduos que estão na fronteira entre serem pessoas em uma determinada sociedade e à condição de súditos do soberano. Soberano este que, de acordo com o pacto feito com os súditos, não se submete a estes, como veremos a seguir no que Hobbes denominou no seu subtítulo de *O que quer que se faça (o soberano) não é passível de punição*:

"[...] Considerando-se que cada cidadão submeteu sua vontade a quem possui o manto supremo na cidade, não podendo então empregar sua força contra ele, segue-se, evidentemente, que tudo o que este cometer está a salvo de punição. Pois, assim como quem não tem força suficiente não pode puni-lo naturalmente, quem não tem direito suficiente não pode puni-lo legitimamente (HOBBS, p. 108)".

A força e o poder, então, terminam por legitimar o soberano. O próprio conceito de soberano já nos esclarece tal condição que para muitos críticos de Hobbes se apresenta como assustadora e absolutista. Na verdade e por óbvio, Hobbes não criou o absolutismo. Tal informação seja a ser cômica, além de absurda. Hobbes viveu em um tempo onde os Monarcas nos seus territórios recém instituídos começavam a delimitar com mais consistência as suas fronteiras e nessas fronteiras tínhamos as pessoas (súditos) que se comportavam de maneira que era necessário uma força da espada –ou gládio- com poder suficiente para dizer 'sim' ou 'não' e ser respeitado sem ser questionado. Há então uma necessidade que se sobrepõe aos indivíduos (súdito),

---

<sup>26</sup> Trabalharemos o conceito aqui como artigo definido.

<sup>27</sup> O Professor Janine Ribeiro continua com a sua alegoria dizendo que "o teatro produtivo tem o objetivo de canalizar todas as forças dos indivíduos, derribar todo desacordo em proveito da união e por meio do medo. Proceder à maximização dos elementos disponíveis, a uma mobilização dos homens e coisas em vista da obtenção do máximo possível de poder. A concórdia –a harmonia social- só foi necessária no curto instante de instituição do Estado, tornou-se secundária depois; Não é possível pensar a política a partir dela, impossível fundar nela um direito à resistência ou à contestação do Estado em funcionamento.

mas foi paradoxalmente criada por eles, que é a necessidade da instauração de um governo e poder comum, conforme notamos a seguir na obra *Leviatã*:

“A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de 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 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 [...] 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 assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações* (HOBBS, p. 147)”.

Como vemos acima –e vimos no primeiro capítulo da presente dissertação de Mestrado- os homens, mesmo que de boa-fé, necessitam de uma proteção contra os outros e contra sua própria natureza, protegendo a si próprio e aos outros. Tal pacto é imprescindível e urgente. Este pacto, contudo, não pode ser somente uma forma artificial de instituição. Há algo que deve vir na mesma instituição, que é o poder. O soberano necessita do poder, que aqui -e Hobbes- denominamos ‘gládio’, que é uma metáfora de espada para realizar todos os atos necessários que dizem o poder supremo de um governante. Eis a gênese do soberano<sup>28</sup> no início da Idade Moderna e em Hobbes, como notamos a seguir:

“Considera-se que uma República tenha sido instituída quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a

---

<sup>28</sup> Nas “Marcas da autoridade suprema” na obra “Do cidadão”, Hobbes expõe como é a gênese da soberania do governante, como vemos a seguir: “É portanto manifesto que em toda cidade há algum homem, ou conselho, ou corte, que terá direito a um poder tão grande sobre cada cidadão individual quanto cada homem tem sobre si mesmo se formos considera-lo fora do estado civil: isto é, um poder supremo e absoluto, limitado tão-somente pelo vigor e forças da própria cidade, e por nada mais no mundo. Isso porque, se fosse limitado o seu poder, tal limitação necessariamente haveria de proceder de algum poder maior. Pois quem prescreve limites deve ter um poder superior àquele de quem por eles está confinado. Já o poder que confina ou é um poder ilimitado, ou sofre também as restrições de outro poder maior que ele próprio; e assim terminaremos chegando a um poder que não tenha outro limite e seja o *terminus ultimus* das forças de todos os cidadãos em conjunto. E este é chamado de comando supremo: se for cometido a uma assembleia, esta é chamada de assembleia suprema, se a um homem, diz-se ser ele o supremo senhor da cidade. Quanto às marcas do poder supremo, elas são as seguintes: fazer e revogar leis, determinar a guerra e a paz, conhecer e julgar todas as controvérsias, já pessoalmente, já por juízes por ele designados; nomear todos os magistrados, ministros e conselheiros. Finalmente, se houver alguém que tenha direito a praticar alguma ação que não seja lícita a nenhum outro cidadão ou cidadãos, é ele quem possui o poder supremo. Pois só a cidade pode praticar aquelas coisas que nenhum cidadão, ou grupo de cidadãos, tem direito a cometer; por conseguinte quem faz tais coisas se serve do direito da cidade, que é o poder supremo (HOBBS, p. 115)”.

qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu representante, todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens. É desta instituição da república que derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o povo soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido (HOBBS, p. 149)".

De acordo com a citação acima vemos que os homens concordaram em se submeter ao 'gládio' (da justiça) para sua própria condição de convivência e sobrevivência. Seguiremos aqui a mesma linha que Hobbes seguiu previamente nos "Elementos da lei natural e política", ou seja, pouco importa para o presente trabalho o tipo ou modelo de governo adotado pelos súditos –em que pese o próprio autor e nós, no presente trabalho, já termos adotado o termo 'república' - seja ele monarquia, aristocracia ou oligarquia. O importante aqui é qual é a relação dos súditos com o seu novo representante e como será a identidade como indivíduo desse representante no campo internacional, lembrando que este é um dos objetivos principais deste trabalho, qual seja: evidenciar que no plano internacional o corpo político representante de vários súditos não encontra outro soberano no campo internacional, retornando portanto ao *estado de natureza* no campo internacional.

No início deste capítulo propusemos uma nota de rodapé sobre algumas posições do Filósofo Norberto Bobbio sobre o 'homem artificial' (que no presente capítulo chamamos de 'pessoa artificial') em Hobbes. Este 'homem artificial' se deu em Hobbes pela capacidade de invenção do homem em elementos criativos e vitais para evolução (no sentido civilizatório) e sobrevivência. Vemos por exemplos simples ao tempo de Hobbes às primeiras manufaturas, cultivo de plantas e as grandes inovações tecnológicas dos últimos 500 anos. O Estado moderno como conhecemos é também fruto deste período.

O Estado como conhecemos hoje teve forte influência na concepção *hobbesiana*, na qual há um pacto entre os súditos e o soberano para uma segurança dos indivíduos. No entanto, o soberano não realiza pactos com o súdito, como veremos a seguir:

"[...] Como o direito de portar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um, e não entre o soberano e cada um dos outros, não pode haver do pacto da parte do soberano; conseqüentemente nenhum dos súditos pode libertar-se da sujeição, sob qualquer pretexto de que o soberano transgrediu os seus

direitos. É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com os súditos, porque teria ou que celebrar com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles (*Idem*, p. 150)”.

Hobbes estabeleceu em sua obra uma consistente estrutura para evitar a instabilidade e as sucessivas tomadas de poder a cada erro ou questão impopular praticada pelo soberano. A obra de Hobbes, mesmo sendo severamente criticada e costumeiramente tida como ‘algo a não ser seguido’ por correntes contra o realismo político, nos mostra que as bases do Estado como sabemos e vivemos hoje se dá com medidas públicas de austeridade, ou como ele mesmo chamou, do ‘gládio público’, conforme notamos de acordo com o professor Janine Ribeiro a seguir:

“Não é através do apelo à verdade que alguém terá a autoridade. Por isso Hobbes precisa provar que o súdito não tem nenhum direito de julgar seu soberano, nem segundo a razão nem na esteira da fé, que se o rei ordena ao súdito que cometa um pecado este deve obedecer, pois a falta recairá sobre o monarca e de outro lado o pior dos pecados seria a desobediência ao legítimo detentor do poder. Porque o maior problema em política é a usurpação da autoridade, que tenta justificar-se através das seis oito doutrinas que Hobbes refuta no capítulo VIII do *De Corpore Político-II* e no capítulo XII do *De Cive*. E as define: é o soberano que tem o poder de fazer suspender as leis, de nomear e demitir os magistrados, de dar ordens às forças públicas etc. Também lhe compete consagrar teorias religiosas e filosóficas, conferir-lhes o selo da oficialidade, como fez Henrique VIII ao criar a Igreja Anglicana (RIBEIRO, J. p. 50-51)”.

Ou seja, de nada adianta o mero pacto se o soberano não exerce o seu poder e sua soberania<sup>29</sup>, *cujas ações são garantidas por todos e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos (Idem, p. 151).*

---

<sup>29</sup> “Em sentido lato, o conceito político-jurídico de Soberania indica o poder de mando de última instância, numa sociedade política e, conseqüentemente, a diferença entre esta e as demais associações humanas em cuja organização não se encontra este poder supremo, exclusivo e não derivado. Este conceito está, pois, intimamente ligado ao de poder político: de fato a Soberania pretende ser a racionalização jurídica do poder, no sentido da transformação da força em poder legítimo, do poder de fato em poder de direito. Obviamente, são diferentes as formas de caracterização da Soberania, de acordo com as diferentes formas de organização do poder que ocorreram na história humana: em todas elas é possível sempre identificar uma autoridade suprema, mesmo que, na prática, esta autoridade se explicita ou venha a ser exercida de modos bastante diferentes. II. SOBERANIA E ESTADO MODERNO.— Em sentido restrito, na sua significação moderna, o termo Soberania aparece, no final do século XVI, juntamente com o de Estado, para indicar, em toda sua plenitude, o poder estatal, sujeito único e exclusivo da política. Trata-se do conceito político-jurídico que possibilita ao Estado moderno, mediante sua lógica absolutista interna, impor-se à organização medieval do poder, baseada, por um lado, nas categorias e nos Estados, e, por outro, nas duas grandes coordenadas universalistas representadas pelo papado e pelo império: isto ocorre em decorrência de uma notável necessidade de unificação e concentração de poder, cuja finalidade seria reunir numa única instância o monopólio da força num determinado território e sobre uma determinada população, e, com isso, realizar no Estado a máxima unidade e coesão política. O termo Soberania se torna, assim, o ponto de

Sabemos que as críticas tecidas a Hobbes sobre a questão da soberania e como ela devia ser exercida se deu em função da analogia feita às monarquias que estavam estabelecidas nos século XVII. Assim, sabemos que os súditos, elegendo o soberano por maioria, não poderiam negar a própria maioria denegando a própria escolha e pior: a nenhum súdito cabia dizer que um determinado ato do soberano é ilegítimo, injusto ou ilegal. Pois aqui temos uma visão orgânica de República estabelecida em Hobbes, onde se um súdito reclamar e apontar quaisquer vícios nas atitudes do soberano, vai demandar contra si próprio, pois o súdito é autor do soberano, segundo Hobbes (p. 152), e nele se fundamenta.

---

referência necessário para teorias políticas e jurídicas muitas vezes bastante diferentes, de acordo com as diferentes situações históricas, bem como a base de estruturas estatais muitas vezes bastante diversas, segundo a maior ou menor resistência da herança medieval; mas é constante o esforço por conciliar o poder supremo de fato com o de direito. A Soberania, enquanto poder de mando de última instância, acha-se intimamente relacionada com a realidade primordial e essencial da política: a paz e a guerra. Na Idade Moderna, com a formação dos grandes Estados territoriais, fundamentados na unificação e na concentração do poder, cabe exclusivamente ao soberano, único centro de poder, a tarefa de garantir a paz entre os súditos de seu reino e a de uni-los para a defesa e o ataque contra o inimigo estrangeiro. O soberano pretende ser exclusivo, *onipetente* e *onicompreensivo*, no sentido de que somente ele pode intervir em todas as questões e não permitir que outros decidam: por isso, no novo Estado territorial, são permitidas unicamente forças armadas que dependam diretamente do soberano. Evidencia-se, assim, a dupla face da Soberania: a interna e a externa. Internamente o soberano moderno procede à eliminação dos poderes feudais, dos privilégios dos Estados e das categorias, das autonomias locais, enfim dos organismos intermediários, com sua função de mediador político entre os indivíduos e o Estado: isto é, ele procura a eliminação dos conflitos internos, mediante a neutralização e a despolitização da sociedade, a ser governada de fora, mediante processos administrativos, antítese de processos políticos, *O necives ad arma veniant* é o fim último da ação do Governo, que tem por obrigação eliminar toda a guerra privada, dos duelos às lutas civis, a fim de manter a paz, essencial para enfrentar a luta com outros Estados na arena internacional. Externamente cabe ao soberano decidir acerca da guerra e da paz: isto implica um sistema de Estados que não têm juiz algum acima de si próprios (o Papa ou o imperador), que equilibram suas relações mediante a guerra, mesmo sendo esta cada vez mais disciplinada e racionalizada pela elaboração, através de tratados, do direito internacional ou, mais corretamente, do direito público europeu. A nível externo o soberano encontra nos outros soberanos seus iguais, achando-se conseqüentemente numa posição de igualdade, enquanto, a nível interno, o soberano se encontra numa posição de absoluta supremacia, uma vez que tem abaixo de si os súditos, obrigados à obediência. III. A ESSÊNCIA DA SOBERANIA. — Desde o início, as teorias acerca da natureza da Soberania e da Soberania em si estão potencialmente divididas. O jurista *Bodin* identifica a essência da Soberania unicamente no "poder de fazer e de anular as leis", uma vez que este poder resumiria em si, necessariamente, todos os outros e, enquanto tal, com suas "ordens" se configuraria como a força de coesão capaz de manter unida toda a sociedade. O cientista político Hobbes evidencia, ao contrário, o momento da execução, isto é, o tipo de poder coagente como sendo o único a ter condições de impor determinados comportamentos e que representaria o único meio adequado ao fim, o de se fazer obedecer. De acordo com o primeiro, o soberano tem o monopólio do direito, mediante o poder legislativo; de acordo com o segundo, o monopólio da força ou da coerção física. A unilateralidade destas duas posições, se levada ao extremo, poderia conduzir ou a um direito sem poder ou a um poder sem direito, quebrando assim aquele delicado equilíbrio entre força e direito que continua sendo, em qualquer situação, o objetivo último dos teóricos da Soberania. É nestes diferentes enfoques que tem origem a futura contraposição entre os que entendem a Soberania como a mais alta autoridade do direito, que pode emitir — como afirmava *Bodin* — unicamente ordens "justas", e os que a entendem como o mais alto poder de fato. Hobbes encontra a legalização deste monopólio da coerção física no contrato social; porém, seus sucessores confundiram este monopólio legal da sanção com a mera capacidade de se fazer obedecer, reduzindo, desta forma, a Soberania à mera efetividade, isto é, à força. (BOBBIO, N. p. 84)"

O professor Cláudio Leivas elucida a questão da criação ou instituição da pessoa artificial da seguinte maneira:

“A pessoa artificial do Estado, uma vez instituída, retém o poder de cada uma das pessoas naturais que concordaram em submeter suas múltiplas a uma única vontade que surge com a função suprema de garantir uma vida pacífica e confortável para cada um dos que o instituíram (LEIVAS, p. 76)”.

De acordo com a citação acima notamos que o Professor Cláudio estabelece uma nota preparatória para as noções de representação política, que é um dos objetivos centrais do presente capítulo. Na representação temos obrigatoriamente a personificação, ou seja, o que cada Estado Soberano se torna depende objetiva e subjetivamente do que os seu súditos fizeram e pactuaram com ele. Aqui é importante salientar -e lembrar- que o pacto é feito do súdito para o Soberano e não há reciprocidade no pacto elaborado por Hobbes. Há, portanto, uma delegação de funções e preceitos em que os súditos acordaram pelas razões naturais que já vimos no capítulo anterior. Já na introdução do *Leviatã* de Hobbes o autor já deixa clara a sua intenção de *homem artificial* quando diz o seguinte:

“Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez o governo no mundo) é imitada pela arte dos homens, também nisto que lhe é possível fazer um animal artificial. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama Estado, ou cidade (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, ligados ao torno da soberania, todas as juntas ou membros são levados a cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte (HOBBS, p. 05).”

Como notamos, já na introdução da obra mais conhecida de Hobbes ele coloca as linhas que nortearão sua obra e que influenciaram outras tantas, seja para festejar ou mesmo criticar, que diz respeito a fundamentação dos homens, com os homens para os homens. Aqui temos duas noções do Estado em Hobbes, quais sejam: criação e representação.

Segundo o Professor Leivas, então, temos o seguinte sobre a representação política<sup>30</sup>:

“A representação política é um tipo de representação distinta da representação cognitiva natural (sensível ou imaginativa), pois ela é construída *artificialmente* pela razão humana: -Representações políticas, *pari passu*, são representações racionais. À primeira vista não parece haver pois relação de continuidade entre esses dois tipos seguem o ritmo da declarada descontinuidade entre a ordem natural do mundo natural e a ordem artificial do mundo político (LEIVAS, p. 77)”.

Estamos no presente capítulo abordando—especificamente neste subtítulo- o *Estado artificial*, que entendemos em Hobbes ser uma adequação e resultado de um pacto feito pelos homens *naturais*. Diferentemente do que se dá na *Política* de Aristóteles, na qual os homens naturalmente em comunidade se estabeleceram, estabeleceram as suas famílias e propriedades e a *polis*, como sabemos, é o resultado da aglomeração dos homens, sua cultura e atividades em um determinado *locus*.

A percepção de Hobbes é diferente. Em Hobbes temos o pacto e neste o Estado é fundado pelos homens e assim adquire a sua soberania. Não é algo natural ou ocasional, mas necessário para proteção contra si próprio. A fusão entre o homem e o Estado é simbiótica, como podemos notar nos ensinamentos do Professor Leivas:

(“...”) A possível continuidade entre representação cognitiva natural e representação política deve ser buscada nesse ser sensível, desejante e racional que para preservar a sua vida resolve por um ato do querer (isto é, voluntariamente) fazer um pacto com seu semelhante objetivando a instituição de um soberano-representante. Esse ato do querer (isto é, a vontade, que é um tipo de paixão em Hobbes) se traduz em palavras, que são justapostas no espaço e no tempo da representação, junto com as imaginações e os desejos do indivíduo humano (*Idem*, 78)”.

O soberano, portanto, ‘absorve’ as articulações e contingências dos indivíduos, que a partir daqui se tornam súditos e acabam por se tornar a matéria fundante do corpo *artificial* que dá origem e nutre o Estado soberano. Devemos frisar que em Hobbes o Estado é um corpo *artificial* com vontades negativas, ou seja, deve

---

<sup>30</sup> De acordo com Hobbes temos o seguinte também sobre o a questão: “As partes principais da filosofia são duas, porque dois são os gêneros supremos dos corpos e totalmente distintos entre si (...) Um chamado *natural*, fruto da natureza das coisas, e outro chamado *estado*, constituído pela vontade humana com acordos e pactos entre os homens. Por isso daqui surgem duas partes da filosofia: a *natural* e a *civil* (HOBBS, p. 41)”.

proteger as pessoas delas mesmas e propiciar uma segurança contra invasões e guerras iminentes com outros Estados soberanos e também personificados (*Salus Populi*). Se compararmos com as vontades positivas podemos afirmar que estas estão nos indivíduos e suas paixões.

O professor Sergio Wollmann na sua Dissertação de Mestrado também sobre Hobbes tece os seguintes comentários pertinentes sobre a questão do Estado da seguinte maneira:

“O Estado é um monstro não tanto pelo seu poder absoluto que detém sobre os homens –aspecto do pensamento de Hobbes e por isso ser considerado absolutista- mas o que há de monstruoso no Estado é o seu caráter artificial: quem o ocupa pode ser um homem ou vários homens, não na qualidade de indivíduos naturais, mas sim como representantes de uma única vontade consolidada pelo pacto entre os homens. O Estado está acima do indivíduos, mas como criação destes e como sua representação. O Estado é o grande Leviatã, gigante conhecido por todos os homens, que em si contém a unidade absoluta e o poder soberano. E a soberania desse Estado funda-se na obediência cega dos súditos (WOLLMANN, S. p. 65)”.

Temos um ponto de discordância com a citação acima no que diz respeito a sujeição dos homens ao soberano, pois acreditamos no presente trabalho –e de acordo com os ensinamentos de Hobbes e demais comentadores e professores- que a submissão dos homens perante o Estado soberano representado pelo Leviatã se dá de maneira racional e ponderada, e não ‘na obediência cega dos súditos’, como vimos acima. Contudo, seguimos Wollmann nas suas colocações sobre o Estado como representante dos homens, sua criação e sua supremacia.

O Estado, como estamos abordando, portanto, não prescreve e não torna uma vontade dele a do súdito, mas fará o que for necessário para proteção dos mesmos. Richard Tuck, festejado comentador do autor escreve o seguinte sobre a questão:

“(…)Só era possível controlá-lo<sup>31</sup> se o soberano tivesse o poder de determinar a doutrina pública e de reduzir as disputas em silêncio. Mas esse era essencialmente um papel negativo: alinhar opiniões em vez de empenhar em garantir a aceitação de qualquer ponto de vista particular. O medo liberal do moderno totalitarismo (em especial depois das experiências do século XX) é primordialmente de que o Estado disponha de seus próprios alvos ideológicos, de que imponha doutrinas racistas ou teorias econômicas

---

<sup>31</sup> Aqui o autor faz menção ao condicionante de, se fosse o caso, o que deveria ser necessário pelo soberano de suprimir a influência e os dogmas da Igreja.

particulares aos cidadãos. Para Hobbes e seus contemporâneos, no entanto, o Estado era praticamente definível como o corpo de uma sociedade que não tem interesses ideológicos próprios. Ainda que o Estado fosse cercado por dogmáticos, não havia nenhuma razão para que adotasse algum dogma além do que preconiza a necessidade de assegurar a sobrevivência de seus cidadãos (TUCK, R. p. 95-96)".

A citação acima corrobora diretamente com a nossa proposta no presente texto quando dizemos que o Estado, que é um ser *artificial*, é resultado dos indivíduos *naturais*. Assim, como indivíduo *artificial* personificado, não há uma vocação de atitude natural que não a própria dos súditos que o formaram. Aqui temos a evidência de que a gênese do Estado enquanto programador de diretrizes além daquelas feitas para salvaguarda e sobrevivência dos próprios súditos, se ocorrer –e vimos acima que não é o caso- se dá de maneira secundária e tem total influência da natureza humana novamente enquanto influência no governo<sup>32</sup> proposto, seja ele qual for.

Bobbio também compartilha do nosso entendimento sobre a mecanicismo na personificação do Estado quando aborda a questão, dizendo o seguinte:

“Concebida a natureza como uma grande máquina, penetrar em seu segredo quer dizer atingir a compreensão das leis que regulam seu mecanismo. Mas, uma vez descoberto esse segredo, o homem é capaz não apenas de imitar a natureza, mas também de recriá-la, de aperfeiçoá-la, de acrescer-lhe a potência, contribuindo outras máquinas. Uma dessas máquinas produzidas pelo homem para suprir as deficiências da natureza –para substituir, com um produto do engenho humano, com um *artificium*, o produto defeituoso da natureza –é, para Hobbes, o Estado (BOBBIO, N. p. 31).”

Neste momento do texto nos aproximamos de uma questão mais pragmática –e lógica- da personificação do Estado. Aqui estamos notando a influência da filosofia da ciência de Hobbes no que tange a sua formatação de teoria para propor uma solução aos problemas que a *natureza humana* e suas nuances com liberdade total pode causar.

---

<sup>32</sup> Não abordamos aqui os tipos de governo analisados por Hobbes por ser do nosso entendimento que as diferenças entre eles não é pertinente para o objeto da presente Dissertação. Podemos afirmar, no entanto, que independentemente do tipo de governo adotado pelo soberano a situação se daria de maneira idêntica ou similar. Ou seja, seja na monarquia, república ou assembleia, o Estado exerceria a sua tarefa primeira e básica, que se dá para proteção e salvaguarda. Os objetivos secundários seriam elaborados pelos homens de acordo com as suas naturezas, não sendo, portanto, uma aspiração natural do Estado.

É imperioso notar, por óbvio, que Hobbes foi um homem do século XVII e, também, da sua proximidade com Descartes temos uma clara ovação ao meio racional de descobertas e inovações. Longe de qualquer crítica ou apontamento sobre a atividade racional do homem, mas não temos no presente trabalho este objetivo. Contudo, notamos que o ímpeto pela inovação de caráter racional fez com que os homens racionalmente tentassem propor uma ordem acima deles próprios, originárias deles e que deles brotasse, mas que fosse autônoma. Eis o Estado como vemos hoje: uma síntese biônica e sem vontade própria vindo do homem e para o homem.

Na distopia do Russo Isaac Asimov de título “*Eu, robô*” (ASIMOV) notamos ilustração similar e categórica no que diz respeito aos homens *naturais* e *artificiais*, pois o objetivo principal dos robôs criados pelo homem era servir e proteger os homens. No entanto, visto que a principal norma dos robôs era, como dissemos, ‘proteger os homens’, instaurasse uma ditadura dos robôs. Um vez que estes notaram, mesmo que com sua consciência artificial e secundária, que a pior causa das mazelas do mundo contra os homens são feitas pelos próprios homens. Assim, na sua lógica racional e artificial, os robôs deveriam proteger os homens deles mesmos. No mesmo sentido Bobbio continua corroborando com o nosso objetivo na presente Dissertação e capítulo dizendo o seguinte:

“A ideia de que o Estado, a *societas civilis*, precisamente enquanto contraposta ao insociável *estado de natureza*, é algo construído pelo homem, um artefato, é o fundamento da teoria política hobessiana. Aqui, basta recordar ainda que, além de ser comparado ao relógio, o Estado é também comparado por Hobbes àquilo que é o ‘construído’ por excelência, ou seja, a casa<sup>33</sup>. [...] Relojoeiro ou arquiteto, o homem –ou melhor, o gênero humano em seu desenvolvimento histórico- construiu, ao instituir o Estado, o mais complicado, talvez mesmo o mais delicado, certamente o mais útil dos engenhos, o que lhe permite nada menos do que sobreviver na natureza nem sempre amiga. Se é verdade que o homem é chamado não apenas a imitar, mas também a corrigir a natureza, a expressão mais alta e mais nobre dessa qualidade de *artifex*<sup>34</sup> é a constituição de um Estado (BOBBIO, N. p. 33).”

Bobbio explicita na sua citação acima o que também defendemos no presente capítulo, que é a noção do Estado como ser *artificial*, secundário e moldado

---

<sup>33</sup> Bobbio se refere na presente citação a uma passagem do Leviatã de Hobbes que se dá da seguinte maneira: “O tempo e a indústria produzem a cada dia novos conhecimentos. E, assim como parte de bem construir deriva dos princípios de razão observados por homens industriais (...) muito tempo depois que o gênero humano começou (...) a construir, assim, também, muito depois que os homens começaram a construir os Estados, imperfeitos e sujeitos a cair em desordem, os princípios da razão puderam ser encontrados, mediante laboriosa meditação, a fim de que a constituição desses Estados, a não ser por uma violência externa, pudesse ser perpétua (HOBBS, p. 220).”

<sup>34</sup> Em uma livre tradução do latim temos da seguinte expressão *especialista* ou *especialidade de algo*.

a partir do homem para o homem em sua segurança e sobrevivência. Não é um ‘ser’ espontâneo, mas sim programado racionalmente para ser utilizado em algum benefício, por isso utilizamos a expressão ‘secundário’ acima.

O Estado é, portanto –e de acordo com Hobbes, Bobbio acima e demais comentadores- uma *especialidade do homem* enquanto criação para salvaguardar o próprio homem –o que Hobbes bem chamou de *Salus Populi*- dele mesmo.

A noção de pessoa é fundamental aqui para elucidar a fundamentação artificial da representação feita pelo Estado como resultado dos homens. Segundo o Professor Cláudio Leivas,

“A formação da identidade de uma pessoa política ou civil começa a ser delineada no capítulo XVI do Leviatã no qual encontramos algo como um ponto de transição entre a primeira e a segunda parte da obra. Hobbes define ali a natureza de pessoas naturais –isto é, aqueles que são portadores de suas próprias palavras e atos –e de pessoas artificiais – isto é, os representantes de palavras e atos de um outro. A noção de pessoa em Hobbes permite dizermos que a *identidade individual* está para a pessoa natural (observemos mais uma vez que não há em suas teses a ideia de *identidade pessoal* tal qual encontramos, por exemplo, em Locke) da mesma forma que a *identidade política* está para a pessoa artificial (LEIVAS, C. p. 83).”

Na parte final da citação acima temos fundamental colaboração para o objeto do presente trabalho, que é a identidade política da pessoa artificial personificada, que é o Estado. Há uma identidade política, portanto. E se há uma identidade política, há um objetivo. E este objetivo é diferente do objetivo ordinário e costumeiro dos cidadãos. Há, portanto, uma representação de algo diferente do criador que é o homem. O Professor Leivas segue ensinando sobre a questão da seguinte maneira:

“[...] Dizíamos antes que a *identidade política* do estado representativo moderno vem a ser possível pelo próprio processo da representação em que as individualidades (cujas diferenças são acentuadas pelas comparações entre os pares) são suprimidas no ato mesmo da instituição da *unidade* do corpo político. A identidade do corpo político parece ser a única alternativa viável para, num só momento, suplantar a diversidade empírica dos corpos naturais e suprimir as diferenças comparativas entre indivíduos que habitam o estado natural (*Idem*).”

Aqui temos uma iluminação da nossa hipótese para o problema proposto no presente trabalho, que é a personificação do Estado no campo internacional (e o retorno ao *estado de natureza* no campo internacional entre os soberanos, conforme

será trabalhado no próximo e último capítulo). Ou seja, há uma identidade do soberano perante outros soberanos no campo internacional, sendo que cada identidade, por ser uma redução ou síntese da pluralidade de homens, será ímpar e única.

Como vimos em momento anterior, o Estado soberano como *pessoa artificial* não possui uma racionalidade positiva. Já vimos momentos na história onde o Estado se nutriu de identidade e razão própria e os resultados foram nefastos para as pessoas que não estavam de acordo com a objetividade proposta. Temos então que os Estados são representados racionalmente por homens<sup>35</sup>, como diz Leivas a seguir:

“Os diversos autores que consentem ou autorizam as ideias, atos e discursos do ator-pessoa-artificial do Estado (junto a esse pacto de autorização originado num processo de representação) não constituem porém a tão esperada *unidade* política do Estado, “porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *uma*. O representante é então o portador legítimo da pessoa artificial do estado quando a pluralidade de vontades individuais se metamorfoseia numa única vontade, ou seja, na vontade política pública que é a vontade que é própria do estado soberano moderno (*Idem*, p. 85)”.

Temos então que há, por óbvio de acordo com o que estamos apresentando, que há uma clara divisão entre as vontades do súdito e do soberano, que aqui chamados de *vontade natural* e *vontade política*. Na obra “Do Cidadão” em citação proposta pelo Professor Leivas temos a seguinte diferenciação das *vontades*:

“Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isso seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto, contudo aquele que submete sua vontade à vontade de outrem transfere a este último o direito sobre suas forças e suas faculdades –de tal modo que, quando todos os outros tiverem feito o mesmo, aquele a quem se submeteram terá tanto poder que, pelo temor que este suscita, poderá conformar as vontades dos particulares à unidade e à concórdia (HOBBS, p. 109 *apud* LEIVAS, p. 86)”.

É imperioso destacar que quando a *vontade política* já se encontra no campo da representação dos súditos se torna claro que a concórdia entre os homens

---

<sup>35</sup> Temos três passagens no *Leviatã* de Hobbes que elucidam a questão proposta, conforme notamos a seguir: “Personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome (p. 138)”;

“Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas das suas palavras e ações pertencem àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o ator, e aquele a quem pertencem as suas palavras e ações é o autor, casos estes em que o ator atua por autoridade (138)”;

“Uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão (p. 141)”.

para uma sujeição voluntária e o pacto já forma aperfeiçoados, concretizando a personificação do Estado como resultado de várias individualidades e acordos para, além do *Salus Populi*, haver uma representação identitária de um homem *artificial* no campo expandido do *estado de natureza* em uma versão entre inúmeros homens *artificiais*.

## **Considerações do presente capítulo**

No presente capítulo analisamos dois momentos distintos para a resolução e sobrevivência ao trágico *estado de natureza* proposto por Hobbes e analisado no capítulo anterior, quais sejam: a concórdia para se chegar a um pacto e a personificação e surgimento do *homem artificial* como resultado da providência racional dos homens como, principalmente, o *Salus Populi*.

Na primeira parte respectivamente vimos que é necessário algum nível mínimo de acordo prévio entre os homens para que possam avançar em um sentido de comum-idade para que venham a gozar de segurança perante eles próprios. Tal medida não é simples, tampouco fácil, uma vez que o consenso entre múltiplas vontades mais se assemelha a uma utopia do que uma possibilidade real. Hobbes sabia disso. Assim, temos aqui o que foi chamado de ‘concórdia discordante’, ou seja, ‘eu concordo discordando’, uma vez que a principal causa para a concórdia a ser feita pelos homens se dá para salvaguardar a própria vida.

Dessa forma, há uma concórdia para proteger o direito natural mais básico: a vida. Aqui também temos um elemento fundamental para tal proposta de acordo entre os homens para salvaguardar a vida, que é o medo. Este possui notas Darwinianas se notarmos que se o que nos trouxe aqui como indivíduos em uma sociedade minimamente organizada foi a coragem e o ímpeto de guerra e disputa provavelmente não teríamos civilização, pois em uma lógica linear, quanto mais tempo vivermos em conflito, certamente mais mortes ocorrerão. E se todos os homens possuíssem ímpeto e coragem para guerra não haveria homem no futuro para realizar qualquer pacto.

O medo, portanto, motiva os homens para o pacto após uma conflitante discordância para que não se precisa mais viver em um *estado de natureza*. Este é o

principal ponto de acordo: sair do estado natural, pois este é demasiadamente contingente, livre e sujeito a todos os perigos, mas com um detalhe: o soberano não faz pacto com súdito. Ou seja, a concórdia que os homens fazem delegando parte de sua liberdade para o Estado cuidar e prover a segurança dos súditos e feito entre os súditos para os súditos com os súditos. O soberano, portanto, não faz parte do pacto. Nesse sentido afirmamos que o pacto é unilateral e tem o objetivo principal de proteger os homens deles próprios, pois vimos que no *estado de natureza*, além do desejos e das paixões, temos a falta de governo e segurança. Com o pacto a segurança se torna uma obrigação do soberano.

No momento em que é feito o pacto, notamos que surge, quase que de maneira simultânea, a personificação do Estado como resultado da soma das mais diversas singularidades entre os súditos, eis o surgimento do *homem artificial*. Este homem é resultado, produto dos indivíduos. Assim, não possui uma racionalidade primeira que não seja a proteção do indivíduos. A sua pessoa, lembramos, é artificial. Mas é esta pessoa que será o ator principal no campo entre nações ou internacional.

O Estado como bem vimos não é autônomo no sentido de ter racionalidade primária, pois os ressaltados seriam –e já foram- desastrosos para indivíduos e outros Estados. Assim, que rege os soberanos nas suas diretrizes são os homens -ou homem singularmente- eleito pelos súditos para sua direção e objetivos. Eis aqui o problema principal da presente dissertação de Mestrado: como se comportará o Estado soberano personificado no campo internacional? No nosso entendimento, como trabalharemos no capítulo a seguir, o Estado personificado retorna para o *estado de natureza*. Desta vez, contudo, no campo internacional e *artificial*, porque os outros adversários neste novo cenários são Estados também *artificiais* que foram elaborados e criados, ou seja, são secundários.

É importante salientar ao final do presente capítulo e já propondo o início do próximo capítulo, que será o último, que apesar do Estados serem artificiais e secundários, são geridos por homens e suas originárias e primárias paixões naturais, conforme vimos no primeiro capítulo. O homem natural enquanto governante não abandona sua condição precária de acordo com a sua natureza humana.

Há aqui um risco eminente de retorno ao *estado de natureza*, mas desta vez no campo internacional, conforme veremos no capítulo a seguir.

### **3- O soberano como *homem artificial* no cenário entre outros *homens artificiais* em uma nova disputa e um novo retorno ao *estado de natureza*: o momento de inflexão do Estado *Hobbesiano***

Após a delegação de poderes e uma considerável parcela da liberdade, os súditos terminam por criar e demandar o seu *homem artificial*, e este homem é o Estado. A sua principal função após o pacto é a salvaguarda dos súditos de suas aspirações típicas no *estado de natureza*, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho. As pessoas, como sabemos e vimos, não são más por natureza, como o senso comum tem por hábito dizer sobre Hobbes e sua noção de natureza humana. No entanto, nós como indivíduos livres e iguais temos vontades –e estas são diversas!- sendo necessário controlar e proteger as pessoas delas mesmas justamente por causa das ‘vontades’ intermináveis dos súditos naturalmente.

O Estado possui função fundamental internamente. Este trabalho, no entanto, tem como objetivo principal evidenciar a relação do *homem artificial* com outros *homens artificiais* em um cenário entre Estados (ou *inter-nacional*), sem um pacto que os sobreponha ou controle efetivamente. A guerra se mostra como um último meio para a coerção e coação dos outros soberanos como demonstração de força às vontades dos soberanos mais fortes. Mas, como bem diz a expressão latina *Si vis pacem, para bellum*, ou seja, “*Se queres paz, prepara-te para a guerra*”. Em Heráclito também temos forte referência quando este passa a mencionar que o cosmos surge como a incessante luta dos contrários. Em outras palavras ele menciona: “*O conflito é o pai de todas as coisas* (JAEGER, W. p. 376)”. E continua: “*Em breve nada restará senão a luta: o mundo aparecerá como o produto acidental do choque e da violência no jogo mecânico das forças* (*idem*)”.

Não há no presente trabalho, contudo, uma ode à barbárie e à guerra, deixamos claro isso. No entanto, é nosso dever elucidar e evidenciar as questões que trouxeram o realismo do século XX e século XXI à tona. A noção de guerra de todos contra todos foi uma delas, mesmo que em uma visão romântica ou realista, como notamos a seguir:

“A guerra que, em face do sentimento geral desde a Antiguidade, dos costumes contemporâneos e do aumento dos poderes de autodestruição, constitui a imagem da calamidade universal, do triunfo da força cega, tem, na verdade, um simbolismo extremamente importante. De maneira ideal, a

guerra tem por fim a destruição do mal, o restabelecimento da paz, da justiça, da harmonia, tanto nos planos cósmico e social (era, sobretudo, o caso na China antiga) quanto espiritual. É a manifestação defensiva da vida (CHVALIER, J.; GHEERBRANT, A. p. 481).”

Por óbvio, como expusemos na introdução da presente Dissertação de Mestrado, o realismo político<sup>36</sup> nas relações internacionais tem forte influência no problema aqui proposto. Verdade seja dita, também e contudo, que o realismo que aqui mencionamos foi diretamente influenciado por Hobbes na sua obra e não o contrário. Porém, Hobbes se ateuve em seu tempo a redigir sobre questões relacionadas com a natureza humana das pessoas e a emergência do pacto e como se deu o pacto com o soberano. Sabemos o que o soberano autômato deveria fazer em seu território com os seus súditos, mas temos poucas referências de Hobbes com relação ao soberano lidando com outros soberanos.

Nesta última parte da presente dissertação analisaremos as condições deste *'homem artificial personificado'* lidando com seus *semelhantes* no cenário *inter-nações*.<sup>37</sup>

Para o desenvolvimento do presente capítulo retomamos algumas origens clássicas –antes de Hobbes- devem receber crédito e serem nomeadas para situarmos a questão aqui apresentada. Tucídides na sua obra “*A guerra do Peloponeso*” analisa a guerra entre Esparta e Atenas e o equilíbrio entre o poder. Defendemos que o equilíbrio aqui no presente capítulo e Dissertação de Mestrado é sensível e instável, se é que existe. Outra questão que é *mister* apontar é a opção por não evidenciar a obra de Maquiavel, em que pese o reconhecimento e peso da obra

---

<sup>36</sup> Realismo Político é uma teoria de filosofia política que tenta explicar, modelar e prescrever relações políticas. Ele toma como pressuposto que poder é (ou deveria ser considerado como) o fim primário da ação política, seja na arena doméstica ou internacional. Na arena doméstica, a teoria afirma que políticos empenham-se, ou assim deveriam, para maximizar seu poder, enquanto no palco internacional, estados nações como os agentes primários que maximizam, ou deveriam maximizar, seu poder. A teoria é portanto para ser examinada como uma prescrição do o que deve ser o caso, isso é, nações e políticos devem buscar poder ou seus próprios interesses ou como uma descrição do estado de coisas de que nações e políticos buscam somente (e talvez possam apenas buscar) poder e auto interesse. <http://www.iep.utm.edu/polreal/> - acessado em 02 de fevereiro de 2017.

<sup>37</sup> Eventualmente utilizaremos comentadores realistas contemporâneos no presente capítulo, tais como E.H Carr, Hans Morgenthau, Kenneth Waltz e Samuel P. Huntington. Mesmo por seus diversos críticos o realismo é reconhecido como a corrente teórica dominante nas relações internacionais. No entanto, não foi este o motivo que optamos pelos autores realistas acima descritos para o debate que se dará no presente capítulo, mas sim pela proximidade com a obra de Hobbes propriamente dita, bem como pela lacuna deixada a partir da personificação do Estado no *Leviatã*, onde temos no Capítulo XXX O cargo do soberano representante e no Capítulo XXXI O Reino de Deus por natureza. Aqui é o ponto central que justifica a existência deste capítulo e o ‘convite’ que fizemos aos autores realistas para o debate sobre o estado de natureza no plano internacional ou *inter-nações*.

para o realismo político e ciência política por questões metodológicas da pesquisa, uma vez que o tema e o corpo do autor abordado é Thomas Hobbes.

Nesse cenário de estado de natureza em um plano internacional ou *inter-nações* em que de acordo com Hobbes, como vimos, com os Estados devidamente personificados evidentemente –e fatalmente- irão se defrontar no “novo” estado de natureza que se criou. Aqui temos obra clássica de referência como aporte que é do autor Samuel Phillips Huntington<sup>38</sup> e o necessário (e constante) ‘choque entre as civilizações’.

Segundo os ensinamento de Huntington, *os Estados-nação seguem sendo os principais atores nos assuntos mundiais, pois sua conduta está determinada, como no passado (Hobbes)(grifo meu), pela busca de poder e riqueza (p. 22)*. Ora, como afirmamos no primeiro capítulo, temos na breve, mas poderosa afirmação do autor duas das três causas da guerra entre os homens, mas aqui nos Estados personificados. Lembramos, também, que as três causas da guerra estão ilustradas também nas afirmações de Huntington, quais sejam: *competição, desconfiança e glória*<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Samuel Phillips Huntington- Nascido em Nova York, Huntington formou-se na Universidade Yale e aos 23 já leccionava em Harvard. Professor por 58 anos e mentor de gerações de intelectuais, Huntington foi um dos fundadores da revista "Foreign Affairs" e aposentou-se de Harvard no ano passado (2007). "Ele foi certamente um dos mais influentes cientistas políticos dos últimos 50 anos", disse o economista Henry Rosovsky, colega e amigo de Huntington. Controvérsias marcam a trajetória intelectual de Huntington desde seu primeiro livro, publicado em 1957. No início dos anos 1970, ele defendeu uma transição lenta e gradual dos regimes autoritários do bloco capitalista, alertando sobre os riscos de uma abertura política súbita. Mais recentemente, no seu livro 'A terceira vaga', ele analisa a transição de regimes autoritários para democráticos tendo como ponto de partida o golpe militar que a 25 de Abril de 1974 derruba o fascismo em Portugal. Este é por isso o seu livro mais próximo dos leitores cabo-verdianos. Huntington transformou-se em celebridade midiática internacional após lançar a sua mais famosa tese, a de que os conflitos mundiais têm como principal origem a competição entre identidades culturais de "sete ou oito civilizações". A ideia, inicialmente controvertida, ganhou força após o 11 de Setembro. A hipótese de Huntington sobre os conflitos no pós-Guerra Fria - publicada pela primeira vez no artigo "O Choque de Civilizações", em 1993, e desenvolvida em livro lançado em 1996 -, foi vista como profética por muitos intelectuais. Para Huntington, as fricções ideológico-culturais entre as civilizações se tornariam "a fonte fundamental de conflito" após a dissolução do bloco soviético, com crescente animosidade entre a civilização islâmica e a ocidental - para ele constituída apenas pela Europa ocidental e países anglófonos desenvolvidos "Estados-nação continuarão os actores mais poderosos das relações internacionais, mas os principais conflitos da política global irão ocorrer entre nações e grupos de diferentes civilizações", escreveu em 1993. A tese do "conflito de civilizações" - apresentada como contraponto à tese do "fim da história" elaborada por Francis Fukuyama após a queda da União Soviética - foi criticada por intelectuais como o palestino Edward Said, da Universidade Columbia, por perpetuar a mentalidade de "Ocidente versus resto do mundo". "Aclamada ou combatida, a hipótese de Huntington está no centro do debate contemporâneo sobre relações internacionais. <http://asemana.sapo.cv/spip.php?article38004> Acessado em 03 de fevereiro de 2017.

<sup>39</sup> O autor Francis Fukuyama sofreu graves críticas quando cunhou a expressão 'o fim da história' ao prescrever sobre uma nova visão otimista –ou liberalista- sobre as relações entre os Estados com a queda do muro de Berlim.

Huntington foi um dos autores que assim o fez quando falou da *euforia e harmonia* (p 32) da possibilidade de *um só mundo*, conforme notamos: *Um paradigma profusamente formulado se baseava na suposição de que o final da guerra fria significaria o final de todo conflito importante na política global e o início de um mundo relativamente harmonioso (idem)*. Notamos aqui a ironia baseada erroneamente não em um pessimismo, como muitos críticos do realismo constantemente frisam, mas sim apontada em uma impossibilidade no que diz respeito a uma ingenuidade e uma certa incapacidade de prever fatos em um futuro curto. Huntington é contundente no exemplo a seguir:

“O momento de euforia no fim da Guerra Fria gerou uma ilusão de harmonia que logo não se viu passar disso. O mundo ficou diferente no início dos anos 1990, mas não necessariamente mais pacífico. As mudanças eram inevitáveis, o progresso não. Ilusões semelhantes ocorreram, por breves períodos, ao final de cada um dos grandes conflitos do século XX. A I Guerra Mundial foi “a guerra para acabar com todas as guerras” e para tornar o mundo seguro para a democracia. A II Guerra Mundial, na colocação de Franklin Roosevelt, iria, “pôr fim ao sistema de ações unilaterais, às alianças exclusivas, aos equilíbrios de poder e a todos os outros expedientes que tinham sido tentados durante séculos –e tinham fracassado sempre (p. 33)”.

Na análise do autor acima podemos notar que a ‘esperança’ e o otimismo sempre norteiam as correntes pacifistas que buscaram uma harmonia em nível mundial. Talvez Hobbes e todos os autores que encontrem afinidades com a teoria realista também tivessem vontade de acreditar e escrever seus pensamentos e teses sobre uma possível harmonia entre os povos. No entanto, os fatos, estes sim, somados a história que não se cansa de se acompanhar ao tempo que é implacável e sempre aponta para frente não mostre – ou não tenha mostrado até então- outro rumo no que diz respeito as relações entre os Estados soberanos no plano entre eles próprios, como notamos ainda nos dizeres do mesmo autor:

“Em vez disso, teríamos ‘uma organização universal de ‘nações amantes da paz’. No entanto, a I Guerra Mundial gerou o comunismo, o fascismo e a inversão de uma tendência de mais de um século rumo à democracia. A II Guerra Mundial produziu uma Guerra Fria que foi realmente global. A ilusão de harmonia no fim da Guerra Fria logo foi dissipada pela multiplicação de conflitos étnicos e de ‘limpeza étnica’, pela ruptura da lei e da ordem, pelo surgimento de novos padrões de alianças e conflitos entre os Estados, pelo ressurgimento de movimentos neocomunistas e neofascistas, pela intensificação do fundamentalismo religioso, pelo fim da ‘diplomacia de sorrisos’ e da ‘política do sim’ nas relações com a Rússia com o ocidente,

pela incapacidade das Nações Unidas e dos Estados Unidos de acabarem com sangrentos conflitos locais e pela crescente afirmação de uma China emergente<sup>40</sup>. (p. 34)”

O que salta aos olhos e vem direto ao encontro do problema proposto na citação acima se dá no fracasso de um aglomerado de nações em busca da paz. A ideia de que o homem é cosmopolita não é nova. Os Sofistas Hípias e Antifonte<sup>41</sup> já a defendiam com veemência, como notamos a seguir nas palavras de Werner Jaeger:

“Hípias quer estender a igualdade e a fraternidade a todos os seres que têm rosto humano. Do mesmo modo se exprime o sofista ateniense Antifonte no seu livro *A verdade*, de que recentemente se acharam numerosos fragmentos. *Bárbaros e gregos, temos todos a mesma natureza, em todos os aspectos*. O fundamento dessa supressão de todas as diferenças nacionais e históricas é, no seu racionalismo e naturalismo ingênuos, um equivalente extremamente interessante do apaixonado entusiasmo de Calicles pela desigualdade. *Podemos vê-lo nas necessidades naturais de todos os homens. Todos podem satisfazê-las do mesmo modo e nestas coisas não há nenhuma diferença entre bárbaros e gregos. Todos respiramos o mesmo ar com a boca e o nariz e todos agarramos com as mãos*. Esse ideal de igualdade internacional, tão alheio à democracia grega, representa a mais extrema oposição às críticas de Calicles (JAEGER, W. p. 380)”.

Talvez a ideia –ou a controvérsia- sempre tenha sido difundida entre nossos antepassados. É bem verdade que, sem a noção e a busca por algum cosmopolitismo não teríamos a noção de Filosofia que teríamos hoje. A história injustamente taxou Hobbes como o *autor do absolutismo*, quando sabemos que em verdade o filósofo mais escrevia um relato do que criava uma realidade. Já na Idade

---

<sup>40</sup> Que é uma afirmação há praticamente duas décadas.

<sup>41</sup> “É possível ver que as coisas pertinentes ao âmbito da natureza são necessárias a todos os homens e por todos buscadas por meio das mesmas faculdades; e nessas mesmas coisas nenhum de nós se distingue nem como bárbaro nem como grego. Todos respiramos o ar com a boca e as narinas; rimos com alegria na alma ou choramos sofrendo, e com o ouvido recebemos os sons e graças a luz vemos com a visão, e com as mãos operamos e com os pés caminhamos. E isto é extremamente interessante: se restringimos a natureza humana à pura dimensão sensível, iludimo-nos em poder cancelar toda diversidade entre os homens, enquanto na realidade lançamos as premissas para fundar outros tipos de diversidade e outros tipos de distinções, sob certo aspecto ainda mais graves. E assim se explica que, do mesmo princípio da natureza-sensibilidade, alguns logo tenham podido deduzir conclusões opostas às que foram deduzidas por Antifonte: a natureza demonstra que existem homens mais fortes e homens mais fracos, e que, portanto, os homens são diferentes e a quem é mais forte é natural que domine sobre os fracos e lhes imponha a sua vontade. E explica-se também que, sobre esta base, a lei, entendida como contrária à natureza, devesse ser destituída de todo fundamento objetivo e, portanto, proclamada injustificável”  
[http://www.templodeapolo.net/filo\\_doutrinas\\_ver.asp?ID=2093&value=Cosmopolitismo%20e%20igualitarismo%20naturalistas&sec=Filosofia&sub=Filosofia%20Cl%C3%A1ssica&aut=Giovanni%20Reale&esc=Sofista&con=%C3%89tica&fil=H%C3%ADpias&liv=&rev=&usu=odsson%20ferreira](http://www.templodeapolo.net/filo_doutrinas_ver.asp?ID=2093&value=Cosmopolitismo%20e%20igualitarismo%20naturalistas&sec=Filosofia&sub=Filosofia%20Cl%C3%A1ssica&aut=Giovanni%20Reale&esc=Sofista&con=%C3%89tica&fil=H%C3%ADpias&liv=&rev=&usu=odsson%20ferreira) – Acesso em 12 de fevereiro de 2017 às 23:02.

Moderna e antes dela – como estamos notando- os homens e os Estados querem ser soberanos e expandir. Nesse sentido, em um outro exemplo da história mais recente trazemos os relatos da revolta que se tornou Revolução que veio se tornar a Independência dos Estados Unidos a começar pelo seu selo oficial ostentando uma águia e o lema: *pluribus unum*. De muitos, um. Certamente não seria tão fácil e não foi, como colocamos no relato a seguir:

“Já havia sido, afirmou Patrick Henry no primeiro Congresso Continental. “Estamos em um estado de natureza”, ele disse aos delegados. “Onde estão os marcos fronteiros, os limites de suas colônias? (...) A distinção entre os habitantes da Virgínia, da Pensilvânia, de Nova York e da Nova Inglaterra já não existe. Eu não sou virginiano, sou norte-americano (WEST, J. p. 92).”

Pelos relatos que James West fez acima ficaria difícil imaginar que ocorreria o que costumeiramente ocorre quando se se um território específico, com história específica, povo em comum, clima etc: a integração e o bem comum viram mera expectativa. Claro, o caso dos Estados Unidos da América são um caso de sucesso, sabemos bem. Mas evidenciamos aqui que não foi sempre o caso, conforme continuamos na citação anterior:

“Na verdade, as colônias dificilmente eram tão unidas. Observe como a Declaração da Independência coloca: “Estas colônias unidas são, e por direito têm de ser, Estados livres e independentes”. Unidos, sim – mas como uma confederação de Estados independentes. John Adams continuou a pensar em Massachusetts como seu “país”, assim como Jefferson considerava a Virgínia o seu. Em certo momento, quando o general Washington pediu a alguns de seus recrutas de Nova Jersey que jurassem lealdade aos Estados Unidos, eles se recusaram. “Nosso país é Nova Jersey!”, protestaram. De fato, “estes Estados Unidos” eram uma confederação muito similar à Organização das Nações Unidas de nossos dias. Cada Estado enviava uma delegação ao Congresso, assim como as nações hoje enviam delegações à Assembleia Geral da ONU. Em ambos os casos, cada delegação tem um único voto. (p. 93).”

Notamos de acordo com a citação acima que a situação americana também teve início de maneira similar ao que vemos em âmbito mundial. Ou seja, os territórios e seus súditos são seus e de seus espaços são leais, se negando a jurar bandeira por algo acima das suas. Começamos a notar uma grande restrição à União Européia nesse sentido. Mas, como já afirmamos anteriormente, de nenhuma forma nos opomos no presente trabalho a qualquer tentativa de paz ou engendramento que

venha a propor uma alternativa ao retorno ao *estado de natureza* entre os soberanos. Desde que, por óbvio, tais afirmações não evidenciem discursos transbordantes de emoção e careçam de conceito e sentido. Assim, não podemos concordar com as afirmações feitas pelo autor Anderson Teixeira quando diz o seguinte sobre Hobbes:

“Rumando para um norte não vislumbrado por Hobbes e desenvolvendo uma tese que, provavelmente, não lhe seria simpática, elaboramos a presente pesquisa com o objetivo de comprovar a existência real de um estado de nações e a ousar demonstrar a necessidade de instituição de algum organismo supranacional –o qual ilustramos com a tese da República Mundial- com legitimidade para fazer valer suas decisões. Entretanto, seja qual for o modelo de estado supranacional, universalista ou regionalista, será necessário um esforço teórico e político inédito na história da humanidade, uma vez que enfrentamos uma questão que atinge, imediatamente, a essência da noção de Estado e, mediatamente, a noção de cidadão (TEIXEIRA, A. p. 177).”

O presente trabalho vai diametralmente em direção oposta ao proposto pelo autor acima, em que pese respeitosamente a análise feita na obra e todo o esforço teórico. Aqui não estamos retornando ao *estado de natureza*, pois no campo entre os soberanos não há mais soberanos. No entanto, os Estados possuirão os anseios de seus súditos, suas paixões. Seguindo na nossa breve análise da obra “O choque das civilizações”, temos que o mundo foi dividido em *nós* e *eles*, mas em todas as perspectivas a partir do final da guerra fria. Temos aqui uma multipolaridade que, como vimos anteriormente, em nada se pareceu com um ‘final da história’ ou uma ‘paz duradoura’. Aqui já falamos do islã e de seus discursos contra o ocidente e seu crescente ódio contra a influência americana em seus territórios, bem com a influência europeia e a aceitação desta na influência americana. Temos também as respostas dadas pelos americanos e europeus aos discursos de ódio e ações protagonizadas por discursos de grupos radicais que se agrupam em regiões que não são mais países bem definidos. Ou seja, sabendo que há uma supremacia bélica, utilizam a astúcia como meio de guerra e não encontram líder ou autoridade acima deles, retornando à barbárie, como notamos a seguir:

“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 (HOBBS, p. 111)”

Ou seja, de acordo com as questões colocadas por Huntington, e como passamos a notar no campo entre Estados e o retorno ao *estado de natureza* e, também, de acordo com a citação acima de Hobbes, notamos que a *força e fraude* são as virtudes cardeais em uma guerra. Sabemos que no Século XXI -à exceção da guerra entre EUA e Iraque- já não vemos mais guerras entre Estados soberanos representados por seus soldados uniformizados. Vemos, sim, ataques sorrateiros realizados dentro dos territórios dos países sem qualquer aviso. Vemos aqui que o uso da *fraude* é visado antes do uso da *força* para buscar os seus objetivos. Como afirmamos acima também fez Huntington na obra que está aqui sendo analisada, que é “O choque de civilizações”. *Os muçulmanos tradicionalmente dividem o mundo entre o reino da paz (Dar al-Islam) e o reino da guerra (Dar al-Harb)*, segundo o autor, que continua:

“(...) Em algum nível, o ocidente é uma entidade. O que, entretanto, as sociedades não-ocidentais têm em comum além do fato de que são não-ocidentais? As civilizações japonesa, chinesa, hindu, muçulmana e africana pouco compartilham em termos de religião, estrutura social, instituições, valores predominantes. A unidade do não-Occidente e a dicotomia Leste-Oeste são mitos criados pelo Ocidente. Esses mitos sofrem os defeitos do orientalismo, acertadamente criticado por Edward Said por promover “a diferença entre o conhecido (Europa, o Ocidente, ‘nós’) e o estranho (o Oriente, o Leste, ‘eles’)” e por pressupor a superioridade inerente do primeiro sobre o segundo. Durante a Guerra Fria, o mundo estava, em grau considerável, polarizado de acordo com um espectro ideológico. Não existe, porém, nenhum espectro cultural. A polarização de “Leste” e “Oeste” em termos culturais é, em parte, uma outra porém, infeliz consequência da prática universal de chamar a civilização europeia de civilização ocidental. Em vez de “Leste e Oeste”, é mais apropriado falar-se de “o Ocidente e o resto”, que, pelo menos, implica a existência de muitos não-Occidentales<sup>42</sup> (HUNTINGTON, S. p. 35).”

O *povo* como *multidão* que vem a consagrar e originar um território com identidade pode também, conceitualmente, ser chamado de *civilização*. Sabemos, no entanto, que o conceito de *civilização* é qualidade de quem é oriundo de quem reside na *civitas*. O civil *civilis* é a qualidade do cidadão não militar que convive no mesmo

---

<sup>42</sup> Notamos de acordo com as palavras do autor que o Ocidente, ou ‘nós’, partimos do pressuposto de que tudo aquilo que é tido como normal ou civilizado é do nosso habitat, é comum a nós; e o resto é não-Occidente. O Oriente é uma exceção ao Ocidente, portanto. Há uma conotação que remonta o conceito de civilização propriamente dito aqui que elucida a celeuma proposta pelo autor acima entre Ocidente x Ocidente e que permeia até os dias de hoje.

espaço e que possui as mesmas características, costumes, história, clima *etc* dos demais civis ali residentes. Podemos afirmar aqui que é o *status* de quem ali naquele espaço territorial com as características similares reside. O Estado como Ente, portanto, é o *Status* do local onde se delimitou a sua atuação interna e onde ocorrerá a sua performance internacional. No entanto, o *status* de um povo ou território não se dá somente e principalmente no Estado soberano em uma visão macro, mas é *artificial* –em uma linguagem hobbesiana<sup>43</sup>- e resultado das multidões em suas cidades<sup>44</sup>. Estas sim possuem identidade, dialeto, costumes, território, história, clima, particularidades geográficas e identitárias.

Huntington estabelece uma crítica as interferências que as instituições supranacionais vem realizando nos Estados soberanos no que ele mesmo veio a chamar de *Estados fracassadas* (p. 37), pois a intromissão foi de tal forma na soberania que a identidade e fluxo de recurso foi de tal monta que alguns Estados já não mais sabiam qual era a origem do dinheiro e qual era o destino, o que veio a causar uma espécie de caos no âmbito internacional e propagar uma anarquia global, como se fosse, de uma maneira ou de outra, forçados alguns Estados a aderir a certo ‘globalismo’ ou mesmo ficar refém deste, conforme notamos:

“O enfraquecimento dos Estados e a aparição de “Estados fracassado” contribuem para uma quarta imagem de um mundo em anarquia. Esse paradigma ressalta a quebra da autoridade governamental, o esfacelamento dos Estados, a intensificação dos conflitos tribais, étnicos e religiosos, o surgimento de máfias criminosas internacionais, o aumento do número de refugiados para dezenas de milhões, a proliferação das armas nucleares e outras de destruição em massa, a expansão do terrorismo, a prevalência de massacres e de limpezas étnicas (*Idem*, p. 37)”

Ou seja, de acordo com o autor o Estado enfraquecido, como já tínhamos observado acima, além de perder a representatividade no plano

---

<sup>43</sup> “Em toda cidade, diz-se que tem o poder supremo, ou o comando-em-chefe, ou o domínio, aquele homem ou conselho a cuja vontade cada particular submeteu a sua. Esse poder e direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda sua força e poder àquele homem ou conselho; e pode fazer isso –uma vez que ninguém pode transferir seu poder de forma natural- nada mais é que abrir mão do seu direito de resistência. E diz-se que todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo (HOBBS, p. 98)”.

<sup>44</sup> O significado sequer é preciso na magistral e clássica obra “Política”, de Aristóteles, como notamos na nota do tradutor a seguir: “A palavra cidade (*polis*) deve tomar, nesta tradução, um significado bastante amplo. Ela significa a mesma coisa que república, Estado, sociedade política ou civil, mas com essa circunstância especial que por ela se designa principalmente uma cidade ou capital que compreende, de algum modo, o Estado inteiro, qualquer que seja a extensão, grande ou pequena, do território que circunda a cidade, ou que está sob sua dependência (p. 73)”.

internacional, torna a conjuntura global ainda mais anárquica no que diz respeito à segurança das populações, uma vez que os Estados soberanos ainda trabalham na frequência do *Salus Populi*, como vimos no capítulo anterior. Assim podemos apontar de acordo com o problema central enfrentado no presente trabalho que, no cenário internacional, além de não haver uma organização supra nacional que seja capaz de dar ordem ou que mantenha os Estados em alguma espécie de harmonia ou paz mediana, ainda retira os atributos que lhes são caros para a guarda de suas fronteiras. Tal apontamento crítico é feito também pelo Professor Cláudio Leivas sobre o tema, dizendo o seguinte:

“O risco da dissolução do Estado é principalmente o risco de o representante soberano deixar de representar os súditos ou cidadãos por ele representados e de a vontade política única, em razão da implosão de seus fundamentos unificadores, diluir-se em uma multiplicidade de vontades particulares, cujo trágico epílogo é o povo voltando a ser multidão. Isso tudo ocorre quando as paixões de cada homem (paixões da guerra) encontram um ambiente propício ao desenvolvimento de seu caráter naturalmente conflituoso e as vontades de cada um voltam a orientar-se por juízos privados de conduta, nos quais o critério de ações (bem e mal, por exemplo) é estabelecido de forma subjetiva por cada indivíduo em decorrência da inoperância da lei civil como critério objetivo de conduta (LEIVAS, p. 324).”

O processo civilizatório é um processo de encontro, ruptura e alguma ‘aceitação discordante’ ao longo do tempo. Tempo este que pode ser um conflito constante em potencial, como se dá nas fronteiras do Estado de Israel com os outros Estados discordantes ou em algum ponto mais ameno, mesmo que discordante, mas mais entendido ou aceitável ao longo dos séculos, como é caso da França e Inglaterra. Ou temos as questões em um sentido internacional nos macro polos que ainda chamamos de Ocidente e Oriente. Aqui ainda temos uma fenda e o ponto-chave do problema do presente trabalho se encontra aqui. Ou seja, não há o que venha a conter um Estado soberano personificado em seu vigor nas causas da guerra previstas no *Leviatã*, como já vimos neste e nos dois primeiros capítulos neste trabalho, contra um outro Estado personificado, sejam eles ocidentais ou orientais.

Em algum momento nas disputas não há o que chamamos aqui de ‘aceitação discordante’, conforme já dito no capítulo anterior, pois o ódio passa a ser o *modus operandi*, ‘a ordem do dia’ em determinados locais ‘contra o inimigo’ de fronteira. Huntington coloca o seguinte sobre as considerações acima:

“Uma vez iniciadas, as guerras de linha de fratura, tal como outros conflitos comunitários, tendem a adquirir vida própria e a se desenvolver num padrão de ação e reação. Identidades que anteriormente tinham sido múltiplas e descontraídas passam a ser intensas e enrijecidas – é muito apropriado que os conflitos comunitários sejam denominados “guerras de identidades” à medida que a violência aumenta, as questões que estavam inicialmente em pauta tendem a ser redefinidas de modo mais exclusivo como “nós” contra “eles”, e aumentam a coesão e dedicação do grupo. Os líderes políticos ampliam e aprofundam seus apelos a lealdades étnicas e religiosas, e a consciência da civilização se reforça em relação a outras identidades. Surge uma “dinâmica de ódio”, comparável ao “dilema da segurança nas relações internacionais na qual os temores, a desconfiança e o ódio recíprocos se alimentam mutuamente. Cada lado dramatiza e amplia a distinção entre as forças da virtude e as forças do mal, e acaba tentando transformar essa distinção na que irá ser a definitiva, entre a rapidez e a morte (p. 338)”.

Em outras palavras, segundo o autor acima citado uma das dinâmicas, que também é uma das causas da guerra previstas em Hobbes (a desconfiança), se alimentam reciprocamente. Cabe salientar que Huntington fala aqui sobre a questão da antiga Iugoslávia e seu complexo<sup>45</sup> conflito que se transformou em genocídio. Sabemos que a ‘resolução’ se transformou em uma aceitação ressentida e desconfiada. Não podemos, contudo e infelizmente, chamá-la de paz duradoura ou mesmo solução resolutiva definitiva de agressões. Aqui segue o Professor Leivas com os seguintes comentários:

“O risco da dissolução do Estado, antes de tudo, é o risco da reincidência do conflito humano generalizado em termos de uma dramática conjetura (mas também retórica, por forçar a obediência civil diante das mazelas esperadas em um futuro próximo sombrio) intitulada retorno ao estado de natureza. A ideia da possibilidade de um retorno ao estado de natureza é examinada no capítulo 12 de *Do Cidadão* e no capítulo 29 do *Leviatã* em termos de uma investigação sobre as coisas e as causas que enfraquecem o Estado e conduzem à sua dissolução. Em geral, as duas obras identificam deficiências de ordem racional na edificação de estruturas políticas, incapazes de interromper processos sediciosos ou revolucionários postos em andamento. Mas enquanto o *Do Cidadão* de 1640 identifica como primeira causa da dissolução a reversão do critério objetivo de bem e mal para o critério subjetivo, sugerindo que a causa primeira dos tumultos resulta das paixões dos súditos, isto é, “[d] as doutrinas e paixões contrárias à paz, que dão às mentes dos homens certa conformação e disposição”, o *Leviatã* de 1651 estabelece como causa primeira das sedições, rebeliões e revoluções o erro de cálculo — fatal para uma res publica — proveniente de governantes que acreditam ser desnecessário considerar como prerrogativa de seu cargo a

---

<sup>45</sup> Aqui citamos breve relato do mesmo autor sobre o tema/problema situado na Iugoslávia, conforme se segue: “Na antiga Iugoslávia, os croatas se consideram os valorosos guardiões da fronteira do Ocidente contra o ataque da Ortodoxia e do Islamismo. Os sérvios reconhecem como seus inimigos não apenas os croatas e os muçulmanos da Bósnia, mas ‘o Vaticano’ e ‘fundamentalistas islâmicos’ e ‘turcos infames’ que vêm ameaçando o Cristianismo há séculos [...] Os muçulmanos da Bósnia, por sua vez, se identificam com as vítimas do genocídio, ignorado pelo Ocidente por causa de sua religião, e, portanto, merecedores de apoio do mundo muçulmano (p. 344).”

posse e o uso do poder político em toda a sua extensão (poder absoluto) (*Idem*, p.324)<sup>46</sup>.”

Em uma cenário conflituoso, até bélico, notamos que normalmente temos os Estados que se enfrentam diretamente (dois ou mais Estados entre si<sup>47</sup>, de acordo com uma sabedoria convencional, de acordo com o que notamos a seguir nas palavras do autor:

“A violência de linha de fratura pode cessar por completo durante certo período de tempo, porém raramente ela termina de modo permanente. As guerras de linha de fratura são marcadas por frequentes tréguas, cessar-fogos, armistícios, mas não por tratados abrangentes de paz que solucionem questões políticas fundamentais. Elas têm essa característica de para-e-começa porque têm suas raízes em conflitos profundos de linha de fratura, que envolvem relações antagônicas duradouras entre grupos de civilizações diferentes. Os conflitos, por sua vez, provêm de proximidade geográfica, religiões e culturas diferentes, estruturas sociais separadas e recordações históricas das duas [ou mais] (grifo meu) sociedades. No decurso de séculos, tudo isso pode evoluir e o conflito subjacente pode se evaporar. Ou o conflito pode desaparecer de forma rápida e brutal se um grupo extermina o outro. Entretanto, se nenhuma dessas duas hipóteses acontecer, o conflito prossegue, bem como os repetidos períodos de violência (*idem*).”

Huntington faz implícita distinção entre o *conflito* e *guerra*, conforme notamos acima. Naquele vemos que há uma ruptura sensível, mas intermitente e constante; Já a guerra é nutrida de uma formalidade e um marco histórico que é bem observado não somente na obra do autor aqui analisado, mas na maioria dos autores e estudiosos que se dispuseram e se dispõe a analisar o tema. O objeto da citação acima está, tão somente, na ruptura. Quando dois Estados possuem algum tipo de divergência, seja ela de qualquer natureza (e poderíamos elencar um sem número de tipos aqui), não há uma força acima deles, diretamente, que possa vir a impedi-los em Hobbes. Em outros termos poderíamos dizer que pouco importaria a diferença entre

---

<sup>46</sup> “Um homem, para obter um reino, contenta-se muitas vezes com menos poder do que é necessário para a paz e a defesa da república. Daí se segue que a retomada, para a segurança pública, do exercício do poder que se deixara de lado tem a aparência de um ato injusto, que predispõe um grande número de homens para a rebelião (...). E quando os reis [governantes] se negam a si próprios uma parte desse poder tão necessário, nem sempre é por ignorância daquilo que é necessário ao cargo que ocupam, mas muitas vezes pela esperança de a recuperarem quando lhes aprouver. Nesse aspecto, não raciocinam corretamente (LEIVAS *apud* Lev., cap. 29, p. 272).”

<sup>47</sup> Como foi o caso da invasão no Iraque, quando temos um objetivo em comum e uma coalização de forças) e outros Estados que indiretamente oferecem apoio ou repudiam sistematicamente o conflito, oferecendo ambas formas de cessar-fogo e resolução pacífica. Huntington escreve que *‘todo conflito necessita ter um final (p. 371)’*.

os termos acima elencados, pois os Estados em um afã por glória ou qualquer outra condição da guerra chegariam ao confronto por qualquer meio.

Ademais, Huntington ainda admite que um conflito fora das circunstâncias que ele mesmo elencou acima podem se tornar intermináveis à exceção de duas ocorrências, conforme passamos a observar:

“A primeira é a exaustão dos participantes primários; [...] Para se conseguir uma pausa temporária também é necessário um segundo fator: o envolvimento de participantes de outro nível que não o primário, com o interesse e a força para obrigar as partes em luta a dialogarem. As guerras de linha de fratura quase nunca são detidas por negociações diretas entre as partes primárias isoladamente e só raramente através de mediação de partes desinteressadas. O distanciamento cultural, os ódios intensos e a violência mútua que se infligiram uma à outra tornam extremamente difícil para as partes primárias sentar-se e se engajar num debate produtivo em busca de alguma forma de cessar-fogo (p. 357).”

A relação entre as duas ocorrências é a mesma: os Estados não param de guerrear por si somente. Não há força externa que possa coagi-los a cessar as agressões. Na primeira análise notamos que a exaustão se dá pela escassez de recursos naturais ou bélicos. Ou seja, não há como guerrear, mas as condições da guerra permanecem. E na segunda condição o próprio autor demonstra a dificuldade ou até mesmo impossibilidade ontológica da questão quando faz uso da vaga e etérea expressão “em busca de alguma forma”.

Huntington na última linha do seu último parágrafo da obra aqui analisada, após afirmar que os Estados precisam se entender para evitar a barbárie e os conflitos, afirma por fim que a solução seria uma ‘ordem internacional baseada no entendimento das civilizações (p. 410)’. Ora, temos somente no último século dois grandes modelos que fracassaram grosseiramente nesse intento justamente pelo que motivou o presente tema de Dissertação de Mestrado, que é o *estado de natureza no campo internacional* ou o retorno a este. Um dos modelos que aqui mencionamos, se ainda não fracassou, está em franco deterioramento do seu objeto desde a invasão no Iraque pelos Estados Unidos, que é a Organização das Nações Unidas. No entanto, a FIFA<sup>48</sup> possui mais Estados credenciados do que a ONU<sup>49</sup>, o que já evidencia uma irônica resistência trágica ao seu projeto. Ademais, alguns Estados ou mesmo

---

<sup>48</sup> <https://www.fifa.com/fifa-world-ranking/ranking-table/men/index.html>. Acesso em 12/03/2017 às 20:21 horas.

<sup>49</sup> <http://www.un.org/en/sections/member-states/about-un-membership/index.html> . Acesso em 12/03/2017 às 20:24 horas.

povos que o compõe simplesmente não querem buscar o entendimento pois não há qualquer inter-relação subjetiva que não seja o ódio recíproco e/ou a aniquilação recíproca. Ou seja, a busca por algum tipo de consenso no plano entre os Estados no plano internacional quando a situação já fugiu do espectro razoável se torna pouco provável. Hobbes nos lembra o seguinte nos *Elementos da lei natural e política* sobre o tema:

“Dado que aquele ou aqueles que detêm o poder soberano da república devem ordenar leis para o governo e para a boa ordem do povo, não é possível que eles abarquem todos os casos de controvérsia que possam vir a ocorrer, nem talvez uma diversidade considerável de casos. Mas assim como o tempo instruirá a partir do surgimento de novas necessidades, assim também de tempos em tempos as leis devem ser ordenadas; e aqueles casos em que nenhuma lei especial é feita, a lei de natureza ocupa o seu lugar, e assim os magistrados deveriam das as suas sentenças de acordo com ela, ou seja, conforme a razão natural. Portanto, as constituições do poder soberano que restringem a liberdade natural são escritas porque não há outra forma de se tomar conhecimento delas ao passo que se supõe que as leis de natureza estejam escritas nos corações dos homens. As leis escritas, portanto, são as constituições expressas de uma república; e as não escritas são as leis da razão natural (HOBBS, p. 184).”

Temos na citação acima o que o problema do presente trabalho vem nos norteando desde o seu desenvolvimento, que é o retorno ao *estado de natureza* no plano entre os soberanos personificados ou no plano internacional. Ali vemos que temos que há um corpo de leis estabelecida entre os *atores*, mas haverá também sempre uma lei natural não escrita pronta nos seus corações. E tal lei natural será o guia para o retorno ao estado natural que aqui relatamos, conforme segue Hobbes nos seus ensinamentos:

“O costume por si só não faz nenhuma lei. Não obstante, uma vez dada a sentença por aqueles que julgam por meio de sua razão natural, seja ela justa ou injusta, ela pode chegar a vigorar como uma lei –não porque se dê uma tal sentença em tal caso pelo costume, mas porque se supõe que o poder soberano aprovou tacitamente tal sentença como justa; é assim que ela se torna lei e faz parte das leis escritas da república. Com efeito, se o costume fosse suficiente para introduzir uma lei, qualquer um que fosse delegado a ouvir uma causa teria o poder de fazer de seus erros leis. Da mesma maneira, aquelas leis que passam sob o título de *responsa prudentum*, quer dizer, as opiniões dos juriconsultos, não são leis por serem *responsa prudentum*, mas porque são admitidas pelo soberano [...] E é o que basta sobre os Elementos e fundamentos gerais das Leis natural e Política. Quanto à lei das nações, trata-se da mesma coisa que a lei da natureza. Pois aquilo que é a lei de natureza entre um homem e outro, antes da constituição de uma república, é

posteriormente a lei das nações entre um soberano e outro (*Idem*, p. 185-186).”

Da citação acima, do início dela quando Hobbes menciona a questão do costume até o final, quando temos o *cume* da hipótese desta Dissertação, na qual vemos o autor chave fazer a analogia entre o homem e o Estado e o que pode ser lei de uma república ou lei da natureza entre eles.

Para Carr<sup>50</sup> e o seu realismo clássico, antes<sup>51</sup> de uma análise utópica ou idealista das relações internacionais (o que não é o caso por não ser o objeto do presente trabalho), as análises utópicas da política internacional são, na visão do autor, justamente essas primeiras análises no campo entre os soberanos que deixariam de levar em conta muito de sua complexidade ao tentar descrever e prescrever ações na política internacional. Estas relações, familiarizadas com a pretensa estabilidade do final do século XIX e início do séc. XX, tempo em que viveu o autor aqui analisado, sendo demasiadamente idealistas, não teriam levado em conta que o cenário internacional entre as duas Grandes Guerras era absolutamente diferente. O pressuposto fácil da harmonia de interesses, com as idéias de que o que era economicamente bom não poderia ser moralmente errado (CARR, p. 279) e que o que era bom para uma nação certamente seria bom para as demais, não levava em conta as peculiaridades duras da realidade, conforme notamos

---

<sup>50</sup> “Edward Hallett Carr é mais conhecido por seu livro *Vinte anos de crise* (1946), uma análise abrangente e, ao mesmo tempo, uma crítica cortante sobre a diplomacia ocidental no período entre as duas guerras mundiais. A obra de Carr ajudou a estabelecer a terminologia das discussões sobre teoria internacional no século XX, ou seja, no cenário de debate contínuo travado entre ‘realistas’ e ‘idealistas’ ou ‘utopistas’. Carr não iniciou tal discussão, tampouco definiu claramente sua própria posição dentro dela. O que fez foi demonstrar como dois julgamentos tão divergentes do progresso histórico haviam se manifestado no pensamento e na prática internacionais. Além disso, a facilidade com que combinava reflexão filosófica, análise histórica e comentários sobre negócios correntes assegurou para o livro a condição de clássico no assunto. Carr nasceu em 1892 e se formou na Universidade de Cambridge, em primeiro lugar no curso Clássico, mas a Primeira Guerra Mundial, porém interrompeu seus estudos. Ele se empregou no Ministério do Exterior e assistiu à Conferência pela paz em Paris, ao final da Grande Guerra. Ao retornar à academia, em 1936, foi indicado como professor de Política Internacional no Colégio da Universidade de Gales, em Aberystwyth. Quando irrompeu a segunda guerra mundial, tornou-se editor-assistente do jornal *The Times* em Londres. Em 1953, voltou a Cambridge e lá permaneceu para pesquisar a história da União Soviética. Embora sua pesquisa acerca da URSS tenha culminado na publicação de quatorze livros sobre o assunto, Carr será sempre conhecido pela contribuição à ascendência do “realismo” no estudo das relações internacionais, com base na obra *Vinte anos de crise* (GRIFFITHS, M. p. 19)”.

<sup>51</sup> Para uma clara compreensão do autor aqui analisado devemos explicitar e situar que o período entre guerras foi o ponto chave de conexão para a sua análise realista das relações internacionais, dado o sucedâneo de erros que foram cometidos pelo eixo vencedor -ou imposto- aos países derrotados: eis o início da Segunda Grande Guerra. Temos um apontamento de uma grande hipocrisia e ingenuidade por parte dos Estados vencedores quando na expectativa de que os outros Estados ‘aceitariam’ de bom grado toda e qualquer sanção imposta aos Estados derrotados.

“A crítica de Carr aos pensadores “idealistas” pode ser sintetizada na idéia de harmonia de interesses. O objetivo é desconstruir as idéias de que *laissez faire*, o comércio e a normatização das relações entre os Estados seriam capazes de criar uma harmonia geral dos interesses, e conseqüentemente uma “paz perpétua”. A tese do *laissez faire* de afastar o Estado das questões econômicas, confinando aos indivíduos o controle dos interesses coletivos e ao mercado a auto-regulação, promoveu a concentração de renda e a desigualdade social. O livre comércio só interessava aos países que já haviam se industrializado, como a Inglaterra e os Estados Unidos, e ainda sim, a base de muito protecionismo. A tese de que o interesse individual é o mesmo que o interesse coletivo se converte na ideologia de uma classe dominante, interessada em preservar seu status de poder em relação às demais classes da sociedade (<http://www.dialogosinternacionais.com.br/2015/01/o-legado-de-edward-hallet-carr-para-as.html>.)”

Ao prescreverem ações baseadas em seus ideais, com base em pressupostos fáceis, ou mais palpáveis, como os descritos acima, os idealistas estariam realizando um grande esforço, visto as condições para instauração de políticas com tal viés ideológico não estavam mais presentes, e também danoso, pois tais valores poderiam ser vistos como uma verdade a ser perseguida a um alto custo e levar a uma visão estreita do que deve ser feito na política internacional. De fato, Carr argumenta que a utopia, como todas as utopias que venham a ser institucionalizadas, havia se convertido em uma arma para interesses disfarçados e foi transformada em um sustentáculo do *status quo* (CARR, p.289), como fora argumentado no primeiro parágrafo acima.

Assim, algum diálogo seria necessário entre os Estados para que a situação mundial não se tornasse essencialmente bélica, conforme notamos a seguir:

“O processo ‘toma-lá-dá-cá’ deve ser aplicado aos desafios da ordem existente. Aqueles que mais lucram com tal ordem podem, no longo prazo, esperar que esta se mantenha, caso façam concessões suficientes para torná-la tolerável aos que lucram menos. E a responsabilidade de que essas mudanças ocorram da maneira mais ordenada possível é tanto dos defensores quanto dos desafiadores (CARR, p. 87-88).”

No entanto, Carr estabeleceu na sua análise “realista” das relações internacionais que a revelação de que não há um valor verdadeiramente e intrinsecamente bom e que o ambiente entre os soberanos não é (no período entre guerras) (ou foi) propício para a volta da ordem anterior a primeira guerra, então as potências dominantes deveriam ter repensado esse ponto.

A questão central que Carr demonstra em seu realismo, que na leitura do presente trabalho é que alguns Estados deixam claro que possuem recurso e poder (seja ele político, bélico etc) e outros que por ventura possam vir a ter os recursos necessários. Assim, no meio negocial entre os Estados –e aqui estamos no problema da presente Dissertação de Mestrado- é não deixar que os Estados que dizem o poder percam para as forças emergentes. Nesse sentido, deve haver um esforço –real- e não ideal ou utópico, para que os Estados se alinhem pacificamente na disputa pacífica no campo internacional. Sabemos, no entanto –e é a hipótese do presente trabalho- que no campo entre os Estados, de acordo com a perspectiva da personificação do Estado em Hobbes, há um retorno ao estado *de natureza* no campo internacional.

Carr, no entanto, entende que o progresso histórico está incorporado à idéia de que o “*o homem é capaz de se beneficiar pela experiência dos seus antecessores e que o progresso na história, ao contrário da evolução na natureza, repousa na transmissão dos bens adquiridos* (p. 117)”. Segundo o autor, o progresso não é uma linha reta até a perfeição e sim algo que depende da habilidade das pessoas de aprender com o passado e da habilidade do historiador de transmitir tal passado para sua cultura, de forma útil e à luz dos problemas contemporâneos. Assim, as civilizações humanas podem surgir, cair e estagnar como grupos diferenciados, dentro do âmbito de perdas e ganhos da sociedade. Mas o *progresso* no sentido dado por Carr ainda poderá persistir. Isso porque, na medida em que ocorrem tantos outros eventos, a memória coletiva dos historiadores se enriquece.

Outrossim, mesmo como reconhecido autor realista e autor de uma das obras mais influentes sobre o tema, Carr sofreu algumas contundentes críticas dos autores associados à Escola Inglesa Martin Wight e Hedley Bull por ambos acreditarem que o autor em tela foi muito simplista ao realizar a dicotomia entre realismo e utopia. Não é, sobretudo, objeto deste trabalho tecer críticas ao autor que foi trazido para corroborar com o capítulo final da presente dissertação. Contudo, devemos registrar que algumas posições, em que pese a riqueza e o reconhecimento da obra, podem ter feito sentido. Aqui no caso específico concordamos que talvez a dicotomia entre a utopia e o realismo em Carr não tenha apresentado limites mais claros, mesmo o autor tendo criticado a falta de postura no período entre as duas Grandes Guerras. Ou seja, em um campo anárquico e sem governo, não pode haver

hipocrisia e as questões e fronteiras devem ser evidentemente claras. Outra questão comum em tempos de crise é a *importação* de modelos de sistemas jurídicos de sucesso de outros Estados para sanar ou apenas *suturar* alguma crise em algum país para maquiagem ou *abrandar as sedições*. Ora, o termo é realismo político por esta razão. O Professor Leivas retoma os seus ensinamentos sobre Hobbes dizendo o seguinte sobre o tema:

“Depois ele fala do erro de se querer copiar ou imitar (talvez ele estivesse pensando em uma imitação *in totum*) a administração pública e a constituição política de países estrangeiros, mostrando como isso pode perturbar a ordem e a defesa interna de uma nação, instando os particulares a desejar um outro governo. Fala, então, de sementes da guerra presentes na oposição entre a autoridade política e a autoridade religiosa como importante causa de sedições (Hobbes acredita que a instância religiosa deve estar subordinada ao Estado), e termina referindo-se a causas menos propensas às sedições (porém determinantes à conservação de Estados), como a tentativa frustrada por parte do governante de aumentar o orçamento público em momentos de guerra iminente (como de fato ocorreu na Inglaterra seiscentista quando o parlamento inglês se recusou a dar dinheiro ao rei) (LEIVAS, p.326).”

Hans Morgenthau,<sup>52</sup> considerado “o *Papa*” das relações internacionais e autor do clássico “*Política entre as nações*” (*A Luta pelo Poder e pela Paz*),<sup>53</sup> teoriza

---

<sup>52</sup> Hans Joachim Morgenthau (Coburgo, Alemanha, 17 de fevereiro de 1904 — 19 de julho de 1980) foi um pioneiro no campo de estudos da teoria das relações internacionais. Morgenthau nasceu em uma família judia na Alemanha, e, já na década de 1930, foi professor na Suíça e na Espanha. Em 1930, emigrou definitivamente para os Estados Unidos, onde trabalhou em diversas universidades até se fixar na Universidade de Chicago, entre 1943 e 1971. Hans Morgenthau escreveu seu principal trabalho, como mencionado anteriormente, consolidando a visão realista de Relações Internacionais recuperada por Edward Hallett Carr. Grande parte de suas visões continuam relevantes em função da importância do Neo-Realismo de Kenneth Waltz contemporaneamente, além do resgate em termos atuais dos elementos centrais da teoria dentro da administração de George W. Bush nos Estados Unidos. Morgenthau propôs-se a investigar as relações entre as nações e as forças que envolvem esse relacionamento. Além disso, ele buscava delinear como seria a política externa norte-americana no período pós-guerra. Segundo o próprio autor, esse contexto seria de: 1- Substituição da multipolaridade pelo bipolaridade, cujos centros estariam fora da Europa Ocidental. 2- Divisão da unidade moral em dois sistemas antagônicos de pensamento que disputam entre si a lealdade dos homens. 3- Desenvolvimento da tecnologia nuclear que poderia levar à destruição da humanidade. Como Morgenthau estava preocupado em orientar a nova política externa norte-americana, era importante notar a mudança do contexto internacional, caracterizada pelo advento do bipolarismo entre os Estados Unidos e a ex-União Soviética, ou seja, a constatação de que cada um dos países clama possuir a “moralidade correta” a ser seguida por toda a humanidade, o capitalismo e seus valores, de um lado, e o socialismo e os seus valores, do outro. Os seres humanos como um todo, mesmo dentro do campo de cada um, tenderiam a se aliar a uma ou a outra unidade moral. Finalmente, o advento da tecnologia nuclear implicou que, pela primeira vez na história da humanidade, há uma tecnologia bélica tão poderosa a ponto de eliminar por completo a população de uma cidade, como Hiroshima e Nagasaki demonstraram. Desse momento em diante, os grandes líderes mundiais deveriam levar em consideração, em seus cálculos, esse poder destrutivo. Assim como Carr, Morgenthau critica a chamada visão idealista das Relações Internacionais. Para ele, a paz mundial somente seria possível por meio de mecanismos negativos, ou seja, por um mecanismo de equilíbrio de poder (GRIFFITHS, M. p. 61-62).”

<sup>53</sup> Nós entendemos preliminarmente que não devia se tratar o título do termo Nações, mas sim Estados pelos argumentos e construções que foram expostos no segundo capítulo da presente Dissertação de Mestrado. Pois bem. Esta obra foi a mais influente publicada no período posterior às grandes Guerras

que a política internacional não é, em essência, diferente da política interna dos Estados. Defendemos a questão no capítulo anterior, inclusive. Os Estados são *personificados* e esta determinação é precisa no sentido em que menciona que o Estado *artificial* é resultado do pacto feito pelos súditos que ali naquele território delimitado se encontram. A política internacional consistiria, como temos costumeiramente a política por excelência, em uma disputa pelo poder (p. 49), seja ela no plano interno ou entre os Estados no âmbito internacional. Por óbvio, e aqui reafirmamos exaustivamente que o problema central é o retorno ao *estado de natureza no plano internacional*, ou seja, a política entre os Estados já personificados realizada no campo externo.

As concepções do autor aqui analisado sobre o problema proposto (bem como as relações internacionais e também sobre a política internacional) é a mais relevante dentro de sua teoria. Para Morgenthau é perfeitamente possível para Estados engajarem-se em relações que nada tem a ver com política internacional ou de trocas culturais como resultado natural das relações dos Estados em uma convivência e coabitação de certa forma em proximidade nos mesmos espaços e se influenciando, mesmo que indiretamente (p. 49). A política internacional, como a política em geral, é definida em termos de poder e disputa pelo poder, e a aspiração ao poder é a essência da política. Talvez sempre tenha sido esse o objetivo da política.

A disputa, por sua vez, é definida como o controle sobre a mente e ações dos outros homens (p. 50). Tem a ver, e isso é de fundamental importância, com a possibilidade de impor sua vontade, ou seja, com coação. No entanto, deve ser destacado que poder não é o uso da força em si, ainda que ele traga a possibilidade de imposição da vontade por se ter força. A disputa em si é abdicada em favor da força quando ela é utilizada. Assim, ao se fazer uso da força, o poder político (que é a definição “primária” de poder) é substituído por outro tipo diferente, que pode ser o poder físico, policial (no caso interno dos Estados) e militar (externo, ou seja, na relação com outros Estados).

---

Mundiais. Ainda que a teoria do autor aqui analisado tenha como pretensão ter uma validade universal e atemporal no que tange à natureza da política, visto que o autor também tem como cara a questão da natureza humana nos seus escritos, a obra mostra que é também um produto de seu tempo, sendo fortemente marcada, de maneira particularmente sombria, pela ameaça de destruição total característica da guerra fria, e o que Morgenthau via como um impasse na bipolaridade do poder (representada pela União Soviética e os Estados Unidos), criado especialmente pelo declínio da moral da balança de poder e da peculiar maneira como o nacionalismo se manifestava no século XX, em especial nos Estados Unidos e na União Soviética.

O Estado é o tema central aqui, como bem sabemos. Mas como proceder no âmbito externo? Morgenthau se fez a mesma pergunta, como podemos observar a seguir:

“Nosso exame do problema da paz internacional levou-nos a duas conclusões: a de que jamais teve êxito qualquer tentativa de solucioná-lo mediante a limitação das aspirações nacionais de poder; e a de que nenhum desses experimentos poderia ter alcançado sucesso, sob as condições vigentes do sistema de Estado moderno. Como então se pode explicar a instabilidade da paz e da ordem nas relações entre Estados? A que se deve atribuir a relativa estabilidade, no âmbito interno dos Estados? Em outras palavras, que fator, responsável pela paz e pela ordem existentes dentro das sociedades nacionais, se mostra tão conspicuamente ausente no cenário internacional? Parece óbvia a resposta – é o próprio Estado (p.905).”

Para Morgenthau, como notamos acima, a resposta para a paz interna é óbvia. Ora, para Hobbes também foi. Vimos essa questão no primeiro capítulo da presente dissertação, ou seja, o medo da morte violenta faz com que as pessoas busquem a sua *concordia*. O soberano, por sua vez, eleito para governar os homens, não faz pacto com os súditos. O elemento-chave de estabilidade aqui, portanto é o medo. Medo da morte, do conflito, da dor, da perda. Notamos, contudo, que o nosso ponto-chave não é mencionado na seqüência da argumentação do autor, como podemos observar a seguir:

“As sociedades nacionais devem a sua paz e a sua ordem à existência de um Estado que, dotado do poder supremo dentro do território nacional, mantém a referida paz e ordem. Essa, aliás, era a doutrina de Hobbes, defensor da idéia de que, sem tal Estado, as sociedades nacionais se pareceriam com o cenário internacional, e a guerra “de cada homem contra cada homem” constituiria a condição universal da humanidade. Dessa premissa só se poderia concluir logicamente que a paz e a ordem entre as nações somente estariam mais seguras dentro de um Estado mundial que englobasse todas as nações da Terra. E essa é a conclusão que vem sendo apresentada, de tempos em tempos, desde a ruptura da ordem universal característica da Idade Média (*Idem*).”

Na perspectiva que Morgenthau propõe de acordo com a citação acima, teríamos que prever uma imposição forçada de um governo mundial motivado pelo medo e moldado a força, nos moldes similares aos realizados pelos súditos para estabelecer o *Salus Populi* feito quando na formatação do Estado. Retomamos aqui a questão do medo como elemento essencial para a sobrevivência das espécies. Na nossa hipótese aqui defendida os Estados que foram personificados por um povo com uma cultura específica, clima específico, sistemas econômicos e demais

complexidades geográficas que aqui não foram abordadas, mas influenciam diretamente na formação e particularidade de um determinado território específico (como ocorre no caso do Tibet com uma altitude superior a maioria dos países do mundo, ou os países situados no extremo deserto). Ou seja, em outras palavras unificar uma universalidade é impor. E a imposição se daria em uma situação de medo absoluto e vigilância extrema. Não é interessante, contudo, propor a solução de controvérsias criando e impondo provavelmente uma diversidade de outras controvérsias. Morgenthau temia o cruzado político, ou seja, alguém que identificasse a política de sua nação como a melhor para todos e estivesse disposto a promover a sua verdade a altos custos no campo internacional. A melhor esperança seria dar maior liberdade aos diplomatas e apostar em certa medida no instinto de sobrevivência humano.

A teoria de Morgenthau tem a pretensão de possuir alguns aspectos descritivos e normativos, como podemos notar e debater a seguir:

“Nas sociedades nacionais, o problema da justiça pode ser visto em dois níveis. O primeiro é o dos princípios gerais, compartilhados pela sociedade como um todo; o outro é o outro nível de reclamos específicos apresentados por grupos particulares. No nível geral, dos ditos princípios gerais, não há lugar para qualquer ameaça à paz, pois todos os integrantes estão de acordo com aqueles princípios, de acordo com os quais é definido o bem como da sociedade. Princípios como democracia, justiça social, igualdade e liberdade de expressão não suscitam conflitos que ponham em risco a paz na sociedade, enquanto permanecerem no campo das abstrações que definem o objetivo final dos esforços coletivos da sociedade (p. 912).”

Os princípios acima descritos pelo autor, que de acordo com ele próprio, *não suscitam conflitos que ponham em risco a paz na sociedade*, foram talvez os que mais suscitaram conflitos nos últimos 20 anos no Globo. Nesse sentido, respeitosa e discordamos da prescrição normativa e proposta por Morgenthau na solução ou na tentativa de solução dos conflitos entre os Estados soberanos. Não abordamos aqui qualquer conceito específico de democracia no presente trabalho, mas tal conceito, como é sabido ou é o grego clássico ou é o contemporâneo concebido principalmente a partir da Revolução Francesa e evidentemente não são sinônimos.

Vimos anteriormente que há um paradigma entre Ocidente-Oriente e a concepção moderna de democracia se insere como dogma imposto pelo ocidente. É um valor imposto por nós ocidentais. Ademais, a Declaração Universal dos Direitos

Humanos que carrega todo o corpo descrito na citação acima (democracia, justiça social, igualdade e liberdade de expressão) teve influencia fortemente ocidental. Nesse sentido, temos novamente uma tentativa de solução de um evidente problema que notadamente criou outros problemas. A diversidade de culturas não abarcadas na Declaração Universal as torna não-pertencentes. De maneira clara podemos dizer que a Declaração não é Universal e os Estados mais fortes, seja econômica ou belicamente, ditam as regras, mesmo que de maneira coativa no globo.

De outra forma, os governos democráticos -lembrando que a democracia é uma 'fenda dogmática' dentro do sistema global, pois vários Estados possuem democracia e não respeitam os direitos básicos, enquanto que outros que outros não possuem democracia e sustentam um mínimo aceitável de direitos humanos em seus territórios- além de não compartilharem uma moral comum para a política internacional possuiriam, para Morgenthau, uma característica peculiarmente preocupante, especialmente em momentos em que um sentimento nacionalista estivesse mais acirrado e uma cruzada baseada nos valores nacionais estivesse mais prontamente inclinada a tornar-se possível. Possibilidade esta que se torna frágil, uma vez que o argumento aqui é circular no sentido que os homens é que representam seus Estados. Homens que mantêm os anseios do capítulo XIII do Leviatã de Hobbes e sabem que no terreno entre Estados, na nossa hipótese, retornamos ao *estado de natureza*. Aqui o Professor Leivas nos ensina novamente o seguinte sobre o tema:

A conservação ou manutenção de um estado político se encontra atrelada à habilidade do soberano representante (governante) em cumprir e fazer cumprir os requisitos próprios do cargo que ocupa, evitando assim o risco de dissolução e o conseqüente retorno ao estado de natureza. O poder político é a ele confiado consensualmente — diferentemente de teorias políticas naturalistas — como um meio necessário (mecanismo de busca) para garantir a realização do imperativo de segurança (isto é, a segurança do povo), que é a finalidade suprema da arquitetura política moderna. A má gestão do cargo público mais importante da nação pode incorrer na substituição do consenso pelo dissenso, ou seja, no “arrependimento de um [ou mais de um] dos contratantes”, e pode instaurar um processo revolucionário irreversível. A apostasia política — separação ou deserção dos súditos-cidadãos do corpo político constituído — é a marca visível de ações governamentais contraditórias com o imperativo de segurança *Salus Populi suprema lex* (LEIVAS, p. 327).”

Morgenthau se apresenta como um autor otimista dentro da sua perspectiva realista ao encerrar a sua obra com um discurso<sup>54</sup> do então primeiro Ministro Sir Winston Churchill em 1948 quando este fala, de maneira sóbria, otimista e realista sobre a questão delicada sobre o possível conflito com a União Soviética. E de fato, não houve conflito.

Kenneth Neal Waltz<sup>55</sup> também corrobora com a questão *hobbesiana* com a sua Teoria das Relações internacionais. Aqui a primeira questão a ser

---

<sup>54</sup> “No momento, só me aventuro a dizer que me parece haver um perigo muito real em continuarmos a nos deixar levar por muito tempo. Acredito que a melhor maneira de prevenir uma guerra será nos concentrando sobre as questões em litígio, firmar uma posição em torno da matéria e buscar uma solução com o governo soviético, antes que seja tarde demais. Isso implica a necessidade de que as democracias ocidentais –que teriam naturalmente de buscar a unidade entre si o mais breve possível– tomem a iniciativa de convidar a União Soviética a buscar uma decisão negociada. É inútil tentar raciocinar ou discutir com os comunistas. No entanto, é possível negociar com eles sobre uma base razoável e realista. Segundo minha experiência, eles cumprirão os ajustes feitos enquanto isso for de seu interesse, o que poderia, nesta matéria tão séria, estender-se por uma boa temporada, uma vez que as coisas estejam solucionadas...Há perigos muito graves –e por isto é tudo que me proponho dizer hoje- em deixar que as coisas prossigam e se acumulem, até que algo acontece e, de repente, foge ao seu controle. Considerados todos os fatos, acredito correto dizer hoje que a melhor maneira de evitar guerra consiste em, após entendimentos com as demais democracias ocidentais, examinar com afincos todas as questões juntamente com a União Soviética e, por meio dos processos diplomáticos formais, com toda a sua privacidade e gravidade, chegar a um resultado duradouro. Está certamente no interesse de todos que se consiga alcançar tal solução. Devo dizer, contudo, que mesmo esse método não pode garantir que não haverá paz. Mas acredito que nos propiciará a melhor oportunidade de sairmos vivos (Parliamentary Debates. House of Commons, Vol. 446, nº 48 p. 562-3 apud MORGENTHAU, p.1123)”

<sup>55</sup> Kenneth Neal Waltz (Ann Arbor, Michigan, 8 de junho de 1924 - 12 de maio de 2013) foi um professor da Columbia University e um dos mais importantes estudiosos de Relações Internacionais (RI). Foi um dos fundadores do neorealismo ou realismo estrutural, na teoria das Relações Internacionais. Waltz foi professor emérito de Ciência Política na UC Berkeley e Pesquisador Acadêmico Adjunto Sênior na Columbia University. Ele é também ex-presidente da American Political Science Association (1987-1988) e membro da American Academy of Arts and Sciences. Waltz recebeu seu doutorado na Columbia University em 1957. A primeira contribuição de Waltz para a Ciência Política foi seu livro *Man, the State, and War*, de 1959, que classificou as teorias de Relações Internacionais em três categorias, ou imagens. A primeira imagem explicava a política internacional sendo guiada primariamente pelas ações de indivíduos, ou resultados de forças psicológicas. A segunda imagem explicava a política internacional sendo guiada pelos regimes estatais domésticos, enquanto a terceira imagem focava-se no papel de fatores sistêmicos, ou o efeito da anarquia internacional sobre o comportamento dos Estados. 'Anarquia' neste contexto não significava uma condição de caos ou desordem, mas uma situação em que não há um corpo soberano que governe os Estados-Nação. Essas imagens ficaram conhecidas também como "níveis de análise". A principal contribuição de Waltz para a Ciência Política está na criação do neorealismo (ou realismo estrutural, como ele chama), uma teoria de Relações Internacionais (RI) que considera que as ações dos Estados podem regularmente ser explicadas pelas pressões exercidas sobre eles pela competição internacional, que limita e constrange suas escolhas. O neorealismo, portanto, busca explicar padrões recorrentes de comportamento estatal. Waltz argumenta que o mundo existe em um estado perpétuo de anarquia internacional. Waltz distingue entre a anarquia do ambiente internacional e a ordem do doméstico. Na realidade doméstica, todos os atores podem apelar e ser compelidos por, uma autoridade central - 'o Estado' ou 'o governo' - mas na realidade internacional, não existe tal fonte de ordem. A anarquia da política internacional - sua falta de um incentivador central - significa que os Estados devem agir de forma a garantir sua segurança acima de tudo, ou então arriscar ficarem para trás. Este é um fato fundamental da vida política enfrentado por democracias e ditaduras igualmente: exceto em raros casos, eles não podem contar com a boa vontade dos outros pra ajudá-los, portanto devem estar sempre prontos pra defenderem-se. Como a maioria

analisada em Waltz que corrobora justamente com o problema proposto é justamente –e paradoxalmente- uma crítica proposta pelo próprio autor ao método de pesquisa utilizado pelas ciências sócias de uma maneira geral em prever mecanismos que não podem ser empíricos. Claro, no presente trabalho temos um rigor filosófico e fugimos do prescritivismo típico das ciências sociais, bem como do empirismo que muitas vezes prevê algumas situações em detrimento de outras, tornando a pesquisa falha e parcial, quiçá sendo pesquisa. Aqui temos uma evidência de uma situação baseada na obra de Thomas Hobbes. Ou seja, na esfera entre os Estados soberanos personificados retornaríamos ao *estado de natureza* na esfera internacional (ou *inter-nações*). Temos o seguinte sobre o tema a seguir:

“O livro primordial de Waltz é Teoria da Política Internacional (1979, publicado em Portugal em 2005). Nele, advoga insistentemente a necessidade de construção de um pensamento abstrato rigoroso. Waltz propõe a abordagem sistêmica da sociedade internacional estruturada por um princípio de ordenamento anárquico como sendo o principal definidor das regularidades no comportamento dos atores internacionais. Em consequência, a análise da anarquia é requisito necessário para o estudo de qualquer evento internacional e provavelmente uma das últimas grandes idéias criadas na história do conhecimento – marca da distinção das relações internacionais como um domínio específico de estudo. Para estudar a anarquia, Waltz, em primeiro lugar, traz à cena uma base filosófica a idéia de anarquia e o estudo das relações internacionais sem precedentes no campo das relações internacionais. Por um lado, adere à construção de sua teoria por abstração, “o que requer deixar algumas coisas de lado para nos concentrarmos noutras”. Por outro, em relação às demais formas de construção teórica – isolamento, agregação e idealização – Waltz argumenta que a natureza do problema da anarquia internacional impede a escolha das duas primeiras. Isso porque esse objeto não permite o uso do método analítico da física clássica – “examinando os atributos e interações de duas variáveis enquanto outras são mantidas constantes”– e também não permite aplicação do método estatístico – “quando o número de variáveis se torna muito grande (<http://www.scielo.mec.pt/pdf/ri/n39/n39a07.pdf>) .”

---

dos neorrealistas, Waltz aceita que a globalização está colocando novos desafios para os Estados, mas não acredita que os Estados estejam sendo substituídos, porque nenhum ator não-estatal pode igualar as capacidades do Estado. Waltz sugeriu que a Globalização é uma moda passageira dos anos 1990. O neorrealismo foi a resposta de Waltz para o que ele via como as deficiências do realismo clássico. Embora os termos sejam por vezes utilizados indistintamente, o neorrealismo e o realismo possuem características distintas. A principal diferença entre os dois está no papel atribuído pelo realismo clássico à natureza humana, ou ao ímpeto de dominar, no centro de sua explicação para a guerra, enquanto o neorrealismo não faz destaque para a natureza humana e argumenta em lugar disso que as pressões da anarquia definem resultados independentemente da natureza humana ou dos regimes políticos domésticos. A teoria de Waltz, conforme ele esclarece em *Theory of International Politics*, não é uma teoria de política externa e não procura prever ou explicar ações específicas dos Estados, como o colapso da União Soviética. Sua teoria explica apenas princípios gerais de comportamento que governam as relações entre Estados, incluindo a Equilíbrio de Poder, corridas armamentistas, e praticar restrições em proporção ao poder relativo. Em *Theory of International Politics* (1979:6) Waltz sugere que uma explicação, mais do que uma predição, é o que se espera de uma boa teoria de ciências sociais, pois os cientistas sociais não podem fazer experimentos controlados, que conferem capacidade de predição às ciências naturais.

A anarquia internacional é um tipo de complexidade organizada e de certa forma prevista, de maneira que se tem um número médio de variáveis que não permitem serem estáticas e analisadas em pares. Eis o paradoxo colocado no parágrafo anterior. Nem elas são lineares o suficiente para serem sistematizadas estatisticamente. Nem poderiam, pois não há como prever as contingências entres os Estados em uma linha temporal em determinadas circunstâncias. Podemos, sim, prever a contingência, a disputa. Como resultado, a única abordagem permitida para seu estudo é a sistemática. Waltz expõe que o campo bélico não mais coloca os Estados em disputa no campo externo na anarquia global, mas sim na economia, campo em que essa distinção está consolidada. Há uma distinção entre os dois campos da economia a serem basicamente abordados pelo autor, quais sejam: A macroeconomia estuda a expansão e a retração da economia em geral a partir do comportamento de agregados econômicos; já a microeconomia estuda a tomada de decisão de atores individuais e sua interação com a tomada de decisão de todos os outros atores nos mercados. Waltz coloca que não existem aglomerados políticos como os econômicos, o que nós discordamos no presente trabalho, uma vez que os eixos territoriais se aproximam por influência ou imposição. Assim acreditamos haver aglomerado também políticos.

Contudo, na visão de Waltz, é possível construir uma microteoria da ação internacional porque nessa está em jogo o fato de as unidades não fazerem o que bem entenderem, livres das influências das demais unidades, mas sim terem a capacidade de decidir por si mesmas como irão lidar com problemas internos e externos, incluindo buscar ou não assistência das demais unidades – o que limita sua liberdade por causa de compromissos assumidos. Ou seja, na anarquia, os atores são sempre constrangidos pelo resultado das decisões dos demais atores.

O autor aqui abordado define na sua obra de título *Man the State and war* por dois critérios, sendo que o primeiro é o ele chamou de princípio por arranjo, no qual os Estados se relacionam uns com os outros. Este sistema entre os Estados –que é o internacional ou *inter-nações*- é um sistema de autoajuda ou anárquico. Waltz argumenta aqui que este princípio é constante e que compromete fortemente a frequência que uma divisão de cooperação pode correr entre os Estados. Segundo o autor os Estados são funcionalmente indiferenciados e, assim, a múltipla soberania

limitaria o âmbito da interdependência entre os soberanos. Já a anarquia que aqui explicitamos –e não defendemos- é uma constante, uma vez que a estrutura e critérios entre os Estados são variáveis. Ora, vimos que as identidades entre os Estados personificados são contingentes por diversos fatores de complexa enumeração, sejam elas por clima, idioma, cultura política etc dentro do corpo de súdito que estabeleceu a concórdia para o seu soberano. O soberano personificado, que é Estado, se torna um *Ente* artificial resultado do corpo de súditos. Não pode haver um corpo *artificial* personificado idêntico ao outro no cenário internacional.

Temos para as colocações de Waltz contribuição do Professor Agemir Bavaresco, que coloca o seguinte:

“Waltz distancia-se do discurso realista clássico baseado na natureza humana sendo má, causando, por isso, o conflito e o confronto. A busca de poder e segurança não são motivadas pela natureza humana, mas pela própria estrutura do sistema internacional. Nos anos 1980, a teoria neorrealista entende que não se trata mais de conflito armado entre as democracias, mas de ‘guerras de comércio’ entre os Estados centrados em seus próprios interesses (<http://abavaresco.com.br/wp/wp-content/uploads/3321.pdf>).”

Acerca da citação sobre Waltz e sua justificativa sobre o neorrealismo nas relações internacionais, ressaltamos que é um equívoco apontar a *natureza humana* como má simplesmente, como vimos no primeiro capítulo do presente trabalho. O homem em seu estado natural faz o que for necessário para a sua sobrevivência e ser egoísta não é sinônimo de ser mau puramente. Adam Smith já defendera a mesma tese na sua obra *A Riqueza das Nações*. O egoísmo fez com que o indivíduo prosperasse no sentido patrimonial e econômico. Houve disputa aqui? Por óbvio. Na obra “*A grande ilusão*” do autor Norman Angell temos referência de Darwin nesse sentido, conforme notamos:

“Para uma geração que vivia sob o extraordinário impacto intelectual da Origem das Espécies, era inevitável a extensão das idéias de Darwin ao campo social e político. O poder e a força seriam critérios irrecorríveis da verdade. A conversão do conceito de nação ao nacionalismo com certeza não teria sido possível, pelo menos com a virulência com que ocorreu, sem a irrupção, com respaldo científico, de um novo elemento da cultura política da época: a idéia de que na vida do homem a competição não podia ser considerada qualitativamente diferente da existente na natureza (ANGELL, p. 20).”

Ou seja, como podemos notar de acordo com as colocações acima, é natural que o Estado venha a competir (ou se adaptar em um âmbito de competição), pois o Estado na nossa perspectiva de hipótese é resultado da concórdia de determinados súditos e não podem ser homogêneos. Bem como há disputa entre os Estados ou coletivos de Estados mais fracos economicamente contra Estados mais fortes. As *alianças* que Hobbes escreveu hoje vemos traduzidas em blocos econômicos, como veremos a seguir nas *considerações finais* da presente Dissertação de Mestrado. No sentido que aponta a citação acima notamos que o ponto de disputa entre os Estados não é tão somente mais bélico, mas sim econômico. O que ainda se mantêm de acordo com as causas da Guerra no capítulo XIII do *Leviatã* de Hobbes. A economia é a disputa por outros meios.

A seguir, faremos os debates e as considerações finais acerca dos temas abordados neste e nos dois primeiros capítulos da presente Dissertação, tecendo comentários engendrados com os objetivos propostos, problema levantado e expectativa de hipótese.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente Dissertação de Mestrado tivemos o objetivo de evidenciar na obra de Thomas Hobbes o *estado de natureza* no plano internacional ou *inter-nações* após ser personificado como Estado soberano ou *indivíduo artificial* em uma comunidade entre outros Estados. Notamos desde o primeiros capítulo que a má leitura ou interpretação feita sobre Hobbes acerca da natureza humana fez com que muitos estudos se afastassem do autor inglês e até mesmo fosse taxado de *autor criador* do absolutismo, quando na verdade Hobbes estava descrevendo o que estava vivendo e vendo. Eis a gênese do realismo. Este, frisamos, não é mera pretensão de ser verdadeiro, imposto e real no olhar do observador, mas sim descrito de maneira isenta e sem ideologias ou inclinações. O presente trabalho não teve qualquer inclinação nesse sentido, tampouco. Seguimos, contudo, Hobbes. Sendo ele a única inclinação evidente.

No *estado de natureza* todos são iguais possuem direito a tudo, como vimos. Eis o primeiro problema, pois a igualdade é um conceito, uma busca. Entre os indivíduos com as suas inúmeras complexidades, somadas às suas necessidades e paixões. Estas duas últimas se estabelecem em perfeita paz entre os indivíduos até estes se condicionarem e se contingenciarem e passarem a disputar. Não há nada acima deles que os impeça. Aqui temos as três causas da guerra em Hobbes, quais sejam: *competição, desconfiança e glória*. O binômio *necessidade x paixões* se torna inflamável quando há um coletivo de indivíduos livres com direito a todos os bens e recursos, mesmo que abundantes. Pois a necessidade sucumbe às paixões, principalmente ao medo da escassez. Onde não havia fronteiras, passou a haver. Onde não havia conflitos, passou a haver. Onde havia abundância de recursos naturais -e ainda há- passou a ser cobrado e vigiado. Eis a discordância e o conflito geral e a barbárie entre os indivíduos.

Aqui notamos a necessidade de concórdia entre os indivíduos para que se estabeleça uma espécie de pacto para que a paz seja mantida, mesmo que pela força. Ou seja, algo superior aos indivíduos e delegado por eles estaria a cargo de manter a paz e fazer o necessário para que a segurança do povo, o *Salus Populi*, seja mantida. Aqui temos o pacto com o soberano e a criação do Estado, que é um *indivíduo artificial* que representará os súditos no campo entre outros Estados em um

terreno geográfico fora de sua soberania costumeira: o campo entre outros *Estados personificados*. Eis o problema central que foi abordado em toda Dissertação de Mestrado. Aqui, no que foi argumentado e exposto, não há Ente acima dos Estados capaz de lidar com as paixões e com as necessidades de cada Estado, retornando as causas da guerra entre os Estados no campo internacional expostas no parágrafo anterior e diversas vezes no presente trabalho, a saber: *competição, desconfiança e glória*.

No nosso entendimento defendido aqui, mesmo com uma regulamentação sem uma imposição com uso da força não há coerção. É o caso das diversas tentativas dos diversos organismos das diversas organizações internacionais. Sem a imposição não há o elemento essencial que moveu o homem para a sobrevivência até os dias atuais: o medo. Assim, entendemos com o elemento *desconfiança* já vem acoplado na falta de regulamentação ou falta de imposição de uma ação supranacional que venha a coibir a ação de outros Estados mais fortes ou preparados bélica ou economicamente sobre outros. Fato que poderia vir a ser positivo em um determinado momento ou em princípio, porém mostraria uma imposição em nível mundial em um único sentido. E vimos que quando temos uma imposição vertical sobre súditos para *Salus Populi* com o uso do *gládio* é significado direito de que os meios negociais, diplomáticos e brandos fracassaram.

A *desconfiança* gera a dúvida sobre a ação do meu adversário. O próprio desmembramento da palavra *desconfiança* nos remete à expressão *sem fiança, sem fiador*, ou seja, *sem crédito*. Há um espectro constante de *desconfiança* no âmbito entre os Estados, o que faz com que as fronteiras estejam sempre vigiadas, faz também com que o investimento em pesquisa bélica que resulta em desenvolvimento militar seja constante. Também notamos que o serviço de inteligência não se dá mais exclusivamente no campo militar, mas também nos campos econômico, acadêmico, biológico e tecnológico.

Os ordenamentos jurídicos de uma maneira geral existem para formalizar –dar forma- uma proposição Institucional de um determinado local para orientar o comportamento dos indivíduos. Sem os ordenamentos vivemos com os costumes e de acordo com a boa-fé. O que nos deixa reféns da boa vontade alheia e das circunstâncias. O argumento aqui sobre a *desconfiança* é de tal ordem que exige que tenhamos ordenamentos nas nossas sociedades (pelo menos nas sociedades

ocidentais). De maneira irônica podemos afirmar que a origem do aperto de mão entre as pessoas teve origem para se ter conhecimento de que cada parte não portava armas em suas mãos.

A desconfiança entre os *Estados personificados* faz parte do *estado de natureza* no âmbito internacional. Aqui paradoxalmente sabemos, contudo, que há liberdade. Se há segurança na perspectiva de Hobbes, temos a liberdade mitigada. Se há segurança no nível global, temos uma ordem em nível mundial com um mundo diverso e plural, o que seria trágico, pois seria imposto e de alguma forma alguma ideologia seria dominante nesse sentido. Aqui preferimos a liberdade, mesmo que descrita em um ambiente sem segurança em nível global. Notamos que há uma forte divergência nesse sentido, ou pelo menos uma tendência, dos autores que se debruçaram sobre o tema das relações e da política internacional de tentar encontrar uma solução para o problema proposto sem deixar a lacuna exposta.

*Competição e desconfiança* são os principais temas debatidos dentro das causas da guerra de Hobbes expostos pelos autores que trouxemos para o debate. A *competição*, diferentemente da *desconfiança* (além de levar a segurança forçada em diversos aspectos a até paranoia, como foi o caso de quase meio século de guerra fria), pode gerar dividendos muitas vezes até proveitosos para os Estados, como é o caso dos índices educacionais anualmente divulgado pelas ONU que vem a influenciar o IDH<sup>56</sup>. No entanto, vemos a *competição* no campo econômico no âmbito internacional. E como sabemos e defendemos neste trabalho, há regulamentação entre os Estados. Mas não há quem cobre e puna as sanções aplicadas aos Estados infratores. Ou seja, no *estado de natureza* no âmbito internacional, um Estado forte e bem construído, formado e orientado, se realizar protecionismo com determinada mercadoria e for punido pela OMC<sup>57</sup>, as sanções até poderão ser impostas, mas não há quem aplique, pois não há o temor da coação. Não há, outra vez, o medo inserido como condição suficiente aqui.

A *competição* no âmbito internacional não pressupõe uma questão igualitária ou equitativa<sup>58</sup> de participação dos Estados em ajuda humanitária ou desenvolvimento de recursos. Pode ocorrer e sabemos que há esforços nesse

---

<sup>56</sup> Índice de desenvolvimento humano.

<sup>57</sup> Organização mundial do comércio.

<sup>58</sup> No presente trabalho não abordamos os significados de igualdade ou equidade, seja no âmbito interno ou internacional. Ficamos com os significados de planificação e equiparação simplesmente.

sentido, mas não há uma obrigatoriedade. Assim, um Estado bem estruturado já tende a possuir os melhores índices educacionais e as melhores Universidades. Então tende a atrair os melhores estudantes, pois vai gerar uma *competição* interna. Ou seja, o que é forte e bem estruturado tende a manter a suas estruturas e prosperar na complexa arena internacional; enquanto outros Estados que ficam abaixo nas notas qualitativas tendem a atrair menos mão-de-obra qualificada e gerar custo.

Outra questão que notamos no quesito *competição* no *estado de natureza* no campo internacional foi o fato de os Estados mais fracos estabelecerem alianças geográficas ou econômicas para poder competir –ou de certa forma ‘sobreviver’ - em face dos outros Estados. A União Europeia, no nosso entender, é evidente caso nesse sentido em uma clara analogia com a leitura que Hobbes propôs e nós apresentamos no primeiro capítulo da presente Dissertação de Mestrado, no qual os mais fracos realizam alianças para, por meio da *astúcia*, surpreender os mais fortes no *estado de natureza*. Temos diversos exemplos nesse sentido no decorrer da história. As alianças foram e são comuns e necessárias entre os Estados, inclusive em virtude das fronteiras serem divididas entre mais de dois países em grande parte das vezes.

Os Tratados internacionais são contratos entre os Estados que surgem como tentativa de amenizar a corrida pela *competição* desenfreada na arena internacional. Nós reconhecemos aqui a força e a seriedade dos Tratados. No entanto, reconhecemos e sabemos – e os Estados representados por homens e suas paixões também sabem- que nas exceções a regra da sobrevivência se cumpre.

Não significa, sobretudo, afirmar que o presente trabalho é um ode ao nacionalismo e sua glorificação como estrutura no campo entre os Estados como forma de fundamentação justificção da *desconfiança* e da *competição*. Notamos inclusive um consenso entre os autores que trouxemos para o debate acerca do tema da política e das relações internacionais: um rechaço ao nacionalismo. Este por si só já enseja as *disputas*, *desconfiança* e *glória*. Este trabalho não teve este objetivo de prescrever qualquer normatividade, seja interna ou internacional, mas sim descrever uma situação sob o escopo teórico, filosófico e político de Thomas Hobbes sobre o tema. Não concordamos com a posição do falecido autor mineiro João Camilo de Oliveira Torres que prescreveu que o Estado mais se parecia com “*o leão do mágico*

de Oz: com complexo de inferioridade (p. 10<sup>59</sup>)”. No nosso entender o Estado soberano justamente sabe de sua condição e se beneficia dela (quando é Estado e soberano nos moldes que Hobbes propôs).

Nas “*Vinte mil léguas submarinas*” de Júlio Verne o autor já nos coloca que podemos desafiar as leis humanas, mas é impossível resistir as leis da natureza. Vimos isso acima. No que diz respeito a última causa da guerra proposta por Hobbes no Capítulo XIII do *Leviatã*, que é a *glória*, notamos um grave problema que pode ensejar e inflamar a *disputa* e a *desconfiança* e tornar o argumento cíclico. Como vimos no segundo capítulo, mesmo personificado e sendo resultado do povo ou comunidade que o constituiu, o Estado não pode ser um ser autômato. A *gloria* para o autômato desencadeia a disputa e *competição*, vindo a se tornar expansionismo territorial. Acreditamos que não existe mais espectro histórico para tanto, em que pese o tratado da Antártida expirar em 2041<sup>60</sup>.

A *gloria* dos Estados personificados, dentro do que foi exposto de acordo com os autores citados nos Capítulos segundo e terceiro da presente Dissertação de Mestrado pode se tornar problemática somada aos outros componentes dentro de uma perspectiva de *estado de natureza* internacional, onde os Estados bem organizados, respeitando o *Salus Populi*, realizam batalhas indiretas em territórios estranhos em Estados desestruturados que não seguem as prescrições de Hobbes. É o caso da Síria, foi o caso do Iraque, Afeganistão e Vietnã. Ou seja, governos frágeis que obedecem outras influências e ideologias. Aqui nestes Estados os estrangeiros que estabelecem conflitos indiretos não possuem qualquer ânimo de proteger os povos oriundos natos. Por óbvio, no realismo e na esfera internacional não há hipocrisia (à exceção de alguns discursos midiáticos de determinados Chefes de Estado) e quando há necessidade por parte de algum Estado soberano de algum meio que este entenda ser vital para si, ele fará ou uso de muitos ou qualquer meio para busca-lo ou protegê-lo.

---

<sup>59</sup> A obra “O mundo em busca de segurança” foi publicada em 1961, então a visão dos Estados naquele momento no cenário internacional era mesmo de apreensão e observação em virtude da tensão nuclear. Não podemos comparar com o momento atual. Mas acreditamos ser oportuna a citação para situarmos a analogia que estabelecemos com o nacionalismo nas nossas considerações finais.

<sup>60</sup><http://www.ats.aq/s/ats.htm>.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **Do livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2012.

ASIMOV, I. **Eu, robô**. São Paulo: Aleph, 2014.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. Coleção os pensadores. São Paulo: Editora abril cultural, 1973. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bernheim da versão inglesa de W.D. Rosá;

\_\_\_\_\_. Eudemian Ethics: Books I, II and VIII. Oxford: Claredon press, second edition reprinted in 2005, Translated with a Commentary by Michael Woods;

\_\_\_\_\_. **Política**. Brasília: Ed. UNB, 1985; Tradução de Mário de Gama Kury;

BARRETO, Vicente de Paulo; CULLETON, Alfredo. **DICIONÁRIO DE FILOSOFIA POLÍTICA**. Editora Unisinos: 2010.

BITTAR, Eduardo. **Curso de Filosofia Política**. São Paulo: Editora Atlas, 2011.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. Tradução de Daniela Beccaccia Versiane. Rio de Janeiro: Campus, 2000;

\_\_\_\_\_. **Direito e Estado no Pensamento de Kant**. Brasília: Ed. UNB, 1997;

\_\_\_\_\_. **Hobbes**: Ed. UNB, 1987.

BULL, Hedley. **The anarchical society**. Londres: Macmillan, 1977.

CARR, Edward Hallet. **Vinte Anos de Crise** – Uma introdução aos Estudos de

Relações Internacionais. Trad. Luiz Alberto Figueiredo Machado. Brasília e São Paulo: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2ª. edição setembro, 2001.

CARVALHO, Leonardo Arquimimo de. **Introdução ao Estudo das Relações Internacionais**. Porto Alegre: Ed. Síntese, 2003;

CLAUSEWITZ, C. V. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FUKUYAMA, Francis. **As origens das ordem política**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

GIANNOTTI, J. A. **Lições de filosofia primeira**. São Paulo: Companhia das Letras: 2011.

HOBBS, Thomas (Org. Richard Tuck). **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Elementos da lei natural e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **De homine**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. **De corpore**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUNTINGTON, Samuel. **El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**. Buenos aires: Paidós, 2015.

KANT, Immanuel. **A Paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur

Morão. Lisboa: edições 70, 1995;

\_\_\_\_\_. **A Paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano; Porto Alegre:

L&M pocket, 2008;

KEDOURIE, E. **Nacionalismo**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales,

1988;

LEIVAS, C. R. C. **Introdução à filosofia Moral e Política de Hobbes**. Pelotas: Editora e gráfica universitária, 2005.

MORGENTHAU, Hans J. **A política entre as nações: a luta pelo poder e pela**

**Paz**. Brasília,: Editora Universidade de Brasília:Imprensa official do Estado de São Paulo: Instituto de Pesquisa de Relaçõesinternacionais, 2003;

REALE; ANTISERI. **História da Filosofia** Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2012.

RIBEIRO, Renato. **A marca do Leviatã: inguagem e poder em Hobbes**. Cotia: Ateliê Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_ **A última razão dos reis**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SCRUTON, Roger. **As vantagens do pessimismo**. Rio de Janeiro: É Realizações, 2015.

SKINNER, Q. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: UNESP, 2008.

STRAUSS, Leo. **The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis**. Oxford, 1936.

WALTZ, Kenneth Neal. **Man, State and War: A theoretical Analysis**. Nova York: Columbia University Press 4ª edição, 1965;

WALTZ, Kenneth Neal. **Theory of International Politics**. Nova York. Waveland Press. 2010. Reedição do original de 1979;

TUCK. R. Hobbes. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

TEIXEIRA, Anderson V. **Estado de Nações: Hobbes e as relações internacionais no século XXI**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 2007.

#### **Outras referências:**

<http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/119721/000775260.pdf?sequence=1>)

<http://www.ats.aq/s/ats.htm>.

<http://www.scielo.mec.pt/pdf/ri/n39/n39a07.pdf>

<http://abavaresco.com.br/wp/wp-content/uploads/3321.pdf>