

CONTRATUALISMO E JUSTIÇA: AÇÕES JUSTAS E INJUSTAS NA RELAÇÃO ENTRE VALIDADE E CUMPRIMENTO DE PACTOS EM HOBBS

Delmo Mattos da Silva

Universidade Ceuma

Alessandra Anchieta Moreira Lima de Aguiar

Universidade Ceuma

Resumo: O propósito desse artigo consiste em evidenciar o cerne da temática da justiça em Hobbes considerando, sobretudo, a sua intrínseca relação com o seu argumento contratualista. Nessa relação, analisam-se o caráter dúbio das atribuições das palavras justo e injusto, assim como as de justiça e da injustiça. Diante disso, o direcionamento do debate proposto será de examinar a natureza da concepção de justiça, utilizando-se do modo como Hobbes concebe as determinações de uma verdadeira ação justa, ao passo que mediante tais esclarecimento seja possível conceber um homem justo e, conseqüentemente, um homem virtuoso e a prática de uma vida virtuosa.

Palavras-chave: Virtude moral, contratualismo, ação justa, promessas, justiça.

Abstract: The purpose of this article is to highlight the core of Hobbes' justice theme, especially considering its intrinsic relationship with its contractualist argument. In this relation, we analyze the dubious nature of the attributions of the words just and unjust, as well as those of justice and injustice. The aim of the proposed debate will be to examine the nature of the conception of justice, using Hobbes's conception of the determinations of a true just action, whereas through such enlightenment it is possible to conceive of a just man and, consequently, a virtuous man and the practice of a virtuous life.

Keywords: Moral virtue, contractualism, just action, promises, justice.

Introdução

De acordo com Bobbio (2000), uma análise correta da concepção de justiça não é possível através de uma perspectiva isolada sobre a questão. Torna-se necessário, portanto, segundo o filósofo, fazê-la em relação de outras concepções relevantes que a complementam e a justificam. Tais concepções podem ser compreendidas como aquelas que determinam se uma ação é realmente justa ou se é injusta, isto é, a natureza própria das ações humanas. Por outro lado, pode-se conceber os fundamentos que determinam os critérios que subjazem as ações justas e injustas. Utilizando-se, por sua vez, desses elementos teóricos é possível proceder a uma discussão plausível sobre a relação entre os termos justiça e os elementos contratualismo.

Nessa linha de raciocínio, o projeto filosófico e político de Hobbes, quando analisado em seu conjunto, demonstra efetivamente uma preocupação com os critérios de uma utilização coerente e uma interpretação plausível acerca da concepção de justiça. A estrutura e o significado da justiça são um dos mais importantes conceitos analisados por Hobbes na construção da sua ciência civil, expõe Ardrey (1970). Ao analisá-los, o filósofo tem diante de si uma dupla tarefa: elaborar uma definição de justiça que, atenda as austeridades de uma ciência civil e, demonstrar rigorosamente que dessa definição decorrem consequências políticas logicamente necessárias. Conforme Boonin-Vail (1994), a análise de Hobbes sobre a concepção de justiça parte do pressuposto de que, tanto a palavra justiça como a palavra injustiça são ambíguas por se referirem tanto a ações como a pessoas. Com isso, o filósofo descarta a utilização desses termos referentes a pessoas, reduzindo sua aplicação unicamente em relação as ações humanas.

Com base nessa afirmativa, as discussões serão direcionadas para evidenciar o caráter dúbio das atribuições das palavras justo e injusto, assim como as de justiça e da injustiça. A exposição desse caráter dubio demonstra efetivamente o modo pelo qual Hobbes atribui ao sentido de justiça uma espécie de “regra da razão”, necessária para garantir a validade dos pactos e dos acordos que instituirá efetivamente a paz e a segurança entre os homens. Diante disso, fica evidente que o filósofo sinaliza para a necessidade de deduzir as consequências fundamentais de tais clausuras no âmbito das ações humanas propriamente ditas. Por sua vez, essa dedução parte do pressuposto de que o modo de compreensão da justiça incide na possibilidade efetiva de realmente cumprir uma determinada promessa, como um predicado das ações humanas.

Assim, no âmbito do contratualismo hobbesiano, a concepção de justiça relaciona-se diretamente a ideia de cumprimento de contratos denotando, por conseguinte, na percepção de que tal conceito surge exclusivamente a partir de um acordo ou um pacto. Essa acepção, por sua vez, torna-se o elemento fundamental para se determinar como são verificadas as ações justa e justas em relação às ações humanas. Esse modo de refletir a relação de como são processadas as ações justas e injustas, faz com que Hobbes acentue o que orienta um homem justo descaracterizando, sobretudo, os fatores que orientam as intenções de praticar uma ação justa. Seguindo essa linha de raciocínio, mais do que a prática de certas ações justas, a virtude é considerada um esforço constante, uma busca incessante para praticar ações justas e, por conseguinte, praticar uma “vida virtuosa”.

Para demonstrar como esse procedimento utilizado por Hobbes, no que concerne o esclarecimento da natureza da justiça e a sua relação com o cumprimento dos acordos ou pactos, discute-se, no primeiro momento, a

relação entre ações justas e injustas. A discussão dessa relação torna-se fundamental para evidenciar que a natureza da justiça consiste impreterivelmente no cumprimento dos pactos realmente válidos.

Uma vez esclarecidas as determinações da natureza da justiça, o próximo passo consiste em determinar o exercício possível da “vida virtuosa” no contexto da teoria política de Hobbes. Nesse contexto, configura-se a hipótese teórica de que não existe realmente uma ação virtuosa prazerosa em si mesma, pois o verdadeiro homem justo, segundo Hobbes, é aquele que realiza ações justas em vista a um benefício vantajoso. Desse modo, o homem justo, ou seja, o homem virtuoso, não é aquele que pratica apenas uma ou outra ação justa. Mas, tão somente aquele que está constantemente disposto a ser justo. Portanto, nesta disposição permanente que consiste em uma “vida virtuosa”, na perspectiva de Hobbes.

A natureza da justiça e sua relação com cumprimento dos pactos válidos

No *Leviathan*, especificamente, no capítulo XV, ao tecer suas considerações a respeito das leis da natureza, Hobbes demonstra uma insatisfação quanto as ambiguidades interpretativas acerca da justiça. O motivo fundamental dessa preocupação reside no fato de que as palavras justo e injusto oferecem contradições interpretativas quando são referidas aos homens, e quando se referem às suas respectivas ações. Desse modo, quando os termos justo e injusto são atribuídos aos homens expressam a incompatibilidade (injusto) ou conformidade (justo) com os costumes e com a razão. Por outro lado, quando os mesmos termos se referem as ações humanas indicam conformidade ou incompatibilidade da razão em relação a determinadas ações.

Nesse sentido, há, portanto, duas formas de atribuições intrínseca em relação à da justiça engendrada por Hobbes que, por sua vez, determinam diretamente o estabelecimento de um critério para atribuir se uma ação é realmente injusta ou se ela é justa. Esse critério, por sua vez, torna-se o elemento fundamental que permite determinar a possibilidade ou impossibilidade de não cumprimento de acordos, tornando assim, o seu estabelecimento extremamente dependente de promessas que denotem a sua real efetivação.

De acordo Skinner:

Essa é, pois, a proposta hobbesiana para introduzir no âmbito da ciência esses dois termos ‘passionais’ e contestados, *justo* e *injusto*. A força de sua análise provém do fato de que, se um ato injusto é simplesmente um ato que implica um rompimento do pacto, e se ato justo é simplesmente aquele que não implica esse rompimento, a questão de determinar se um dado ato deve ser propriamente avaliado como um exemplo de justiça ou injustiça torna-se, como

exige o método científico de Hobbes, uma questão puramente empírica: a questão moral de se saber se o comportamento foi justo ou injusto reduz-se à questão factual de se saber se sua prática implica ou não a quebra de uma promessa ou de um pacto (1999, p.415).

Diante desse comentário, evidencia-se que o esclarecimento acerca do caráter dúbio das atribuições das palavras justo e injusto, assim como as de justiça e da injustiça demonstram o modo pelo qual Hobbes atribui ao sentido de justiça uma espécie de “regra da razão”, capaz para garantir a validade dos pactos e dos acordos que instituirá efetivamente a paz e a segurança entre os homens. A validade dos acordos corresponde à intenção que duas partes se disponham a pactuar mediante palavras e sinais claros, por outro lado, verifica-se a sinalização de um “dever voluntário” que possibilite a consecução do cumprimento de acordos e pactos.

Segundo Hobbes:

Portanto, para que as palavras ‘justo’ e ‘injusto’ possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado (1968, p. 102).

Na perspectiva de Hanson, “o âmbito do contratualismo hobbesiano, quando um contratante se põe em obrigação para com o outro contratante, na medida em que é seu dever cumprir o próprio ato voluntário ao estabelecer o contrato e, com ele a transferência ou abdição de direitos” (1993, p.643). Com base nisso, enquanto “o contrato é condição para o cumprimento das leis naturais” os pactos, por sua vez, são trocas de promessas e impõem respectivamente obrigações. Como toda promessa envolve também uma relação de confiabilidade subjaz à realização de pactos um cálculo sobre custos e benefícios pelo qual se infere as consequências reais dos cumprimentos dos acordos e pactos efetivados (HANSON, 1993).

Seguindo essa linha de raciocínio, Hobbes nos condiciona a pressupor que, se uma das partes pactua com a outra sem ter a confiança de que esta irá efetivamente cumprir o combinado, resulta que a primeira parte está assumindo um determinado custo sem esperar a contrapartida do benefício. Por outro lado, torna-se necessário inferir o modo pelo qual Hobbes pressupõe o “cálculo de custo e benéficos” quanto os pactuantes espera necessariamente um benefício pela ação realizada, pois, segundo o filósofo a definição da “injustiça não é outro senão o não cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo” (1968, p.202).

Nesse caso, Hobbes depõe em favor de que a confiança expressa nos acordos ou pactos não está efetivamente nas palavras que são signos arbitrários, e por isso altamente manipuláveis.¹ Por isso, conclui qualquer ato ou gesto de uma das partes do pacto que sinalize uma disposição contrária ao seu cumprimento justifica a violação do pacto da outra parte².

Segundo Hobbes:

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto (*Voyd*). Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. (1968, p. 196)

Colocando em evidência a relação entre os “custos e os benefícios” para realizar um determinado pacto ou acordo, no *De Cive* (2002) Hobbes esclarece as consequências acerca das violações de compromissos com os critérios injustiça, na medida em que concebe o ato de violar um compromisso ou exigir de volta algo efetivamente concordado como um exemplo de injúria. Ora, se toda e qualquer ação ou omissão na perspectiva hobbesiana é denominada de injusta, injúria significa a mesma coisa que uma ação ou omissão injusta, ou a quebra da confiança, ou o rompimento do compromisso que foi firmado. Considerando esse fato, torna-se evidente que a validade de todo e qualquer acordo reside na expectativa de que aquele que ficou de cumprir a sua parte irá honrar efetivamente o que foi acordado. Sobre essa questão, Hobbes tece as seguintes considerações nos *Elementos da lei natural e política*:

¹ “Em primeiro lugar, Hobbes precisa chegar a uma definição da justiça que seja capaz de atender as suas condições de adequação científica. Em outras palavras, precisa de uma definição que utilize os vocábulos em seus sentidos geralmente aceitos; que evite a equívocação ou a ambiguidade; e que permita a identificação dos exemplos de justiça e injustiça através do emprego de algum critério puramente empírico, prevenindo, desse modo, qualquer influência deturpadora da paixão ou do preconceito. A segunda tarefa, por conseguinte, é mostrar que, à luz de tal definição, é possível demonstrar que dela ocorrem diversas “consequências necessárias”, que são, ao mesmo tempo, politicamente substanciais e logicamente necessárias (SKINNER, 1999, p.413).

² No *Diálogo entre um filósofo e um Jurista*, Hobbes menciona o seguinte: “Jur. A justiça é a vontade permanente de dar a todo homem o que é propriedade sua; ou seja, de dar a todo homem aquilo que é seu direito, de modo a excluir o direito dos demais homens de fazer a mesma coisa. Uma ação justa é aquela que não é contra a lei. Um homem justo é aquele que tem a vontade permanente de viver de modo justo. Se formos exigir mais, duvido que a definição chegue a abranger um único homem vivo” (2001, p.61).

Violar um compromisso, ou exigir de volta algo que já demos é o que se chama injúria. Consiste, sempre, numa ação ou omissão. E tal ação ou omissão é chamada injusta, uma vez que injúria significa a mesma coisa que uma ação ou omissão injusta, ou a quebra da confiança ou o rompimento do compromisso que foi firmado (2010, p.74).

A perspicácia de Hobbes em identificar a consonância dos termos injúria e injustiça está no fato de que quando há desconfiança, torna-se demasiadamente difícil a existência da força vinculativa de um contrato em que nenhuma das partes cumpre respectivamente a sua obrigação. Desse modo, fica perfeitamente evidente, diante do exposto, a fragilidade da convergência das palavras dos homens com suas ações, de modo que na ausência um poder comum, incapaz de, pelo medo, forçar tal convergência quando a promessa e atitude não estão realmente identificadas.

Em outros termos, a perspectiva da justiça enquanto cumprimento de determinadas obrigações permite inferir que a natureza da justiça consiste impreterivelmente no cumprimento dos pactos válidos e, conseqüentemente, diante da instauração de uma ordem jurídica tal, suficientemente capaz de conter por meio da lei ou do “medo da espada” aquelas propriedades inerentes da natureza humana, sobretudo, a influência das “paixões naturais” na conduta destes (LIMONGI, 2002, p.8).

De qualquer modo, sejam inicialmente feitos os pactos com ou sem a intenção sincera de cumpri-los, Hobbes reconhece que as meras palavras da promessa não têm realmente uma ação causal sobre quem as proferiu. Diante dessa pressuposição, a confiança requerida nos pactos e convenções não pode ser totalmente derivada da própria promessa, requerendo um estímulo externo que possa efetivamente concluir a paz e a segurança entre os homens. Assim, a solução para a consolidação dessa instância na produção e efetivação da justiça condiz com a validade jurídica de um poder coercitivo, pois, nas palavras de Hobbes “validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los (...)” (1968, p. 202).

Sobre essa questão Hobbes é enfático:

Dessa guerra do homem contra outro homem também resulta o fato de que nada pode ser injusto. As noções de certo e errado, de justiça e injustiça não têm lugar. Onde não existe um poder comum, não existe lei; onde não há lei, não há injustiça. Violência e fraude são, em tempo de guerra, as duas virtudes cardinais. Justiça e injustiça não são facultades nem do corpo, nem da mente. Se o fossem, poderiam encontrar-se num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo como as suas sensações e paixões. São qualidades relativas ao homem que vive em sociedade, e não em solidão (1968, p.185-186).

Esta concepção implica um redimensionamento conferido pelo filósofo à lei civil, à medida que a direciona os seus pressupostos com o objetivo de

estabelecer as regras que ditam o que deve ser feito, bem como o que não deve ser feito sobre o estabelecimento da segurança e da paz. Por esta razão, as leis civis qualificam o que é justo e o que é injusto, não havendo, portanto, nada que possa ser considerado injusto que não seja contrário a tal lei. Diante disso, tudo aquilo que for regrado pelo poder soberano deve ser considerado justo, logo, se a regra proferida por este deve servir de medida do bem e do mal, do justo e do injusto, pois a racionalidade da lei deriva-se da vontade daquele que a expressa.

De acordo com Hobbes:

O consentimento de tais criaturas brutas é natural, o dos homens apenas por pacto, ou seja, artificial. [...] de modo que o consentimento ou contrato de associação, sem um poder comum pelo qual os particulares sejam governados por medo ao castigo, não basta para construir aquela segurança que é requisito para o exercício da justiça natural (2002, p. 45).

Se a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, portanto, os pactos somente possuem validade quando se inicia a instituição de um poder civil ou comum suficientemente eficaz para obrigar os homens a efetivamente cumpri-los. Ao instituir esse poder Hobbes denota a capacidade de tornar desvantajoso o descumprimento das leis, assim como a determinação de definir o meu e o teu. Porquanto, afirma Hanson, “no estado de natureza inexistente tal distinção, ou seja, entre o meu e o teu, resultado do igual direito a todas as coisas, que redundando conseqüentemente em um direito a nada” (1993, p.655). O que foi dito até o momento, nas palavras de Hobbes está posto dessa forma:

[...] portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver Propriedade (1968, p.202).

Sendo assim, em uma situação tal realmente fica evidente que, na perspectiva de Hobbes, não haveria uma definição de justiça e injustiça, pois estas devem ser exclusivamente estabelecidas pelo poder soberano, a partir da constituição do *Commonwealth*. Com efeito cabe, portanto, ao poder soberano o papel de servir de árbitro das controvérsias, e a sua decisão será doravante a regra da justiça. Ainda que a definição de justiça fornecida por Hobbes no *Leviathan* seja anterior propriamente ao estabelecimento do *Commonwealth*, é possível continuar afirmando que só pode haver justiça sob os auspícios de um poder comum³.

³ “Essa é, pois, a proposta hobbesiana para introduzir no âmbito da ciência esses dois termos ‘passionais’ e contestados, justo e injusto. A força de sua análise provém do fato de que, se um ato

De acordo com Berns:

Se, por natureza, não existem as noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, elas somente têm origem no Estado. Na impossibilidade de um acordo sobre o bem e o mal, o soberano torna-se o árbitro, e sua decisão põe fim às disputas, o que é necessário para a paz. A lei civil, portanto, torna-se a consciência pública (1982, p. 50).

Conforme fica evidente, Berns (1982) também menciona que a lei natural recomenda a justiça, mas o soberano quem define ou determina o que são as categorias da justiça. Diante disso, verificam-se duas possibilidades da justiça, isto é, a justiça enquanto uma virtude moral tradicional, sem a efetividade de um poder coercitivo, no qual recomenda por meio da razão a busca pela paz, o que propicia necessariamente a conservação da vida; por outro lado, a justiça, evidencia Bates (1974) sem a especificação e efetividade do poder soberano é absolutamente vaga, ou seja, somente o poder soberano pode definir por meio da lei civil o que é justo ou injusto. Essa constatação, por sua vez, torna a lei de natureza complementarmente dependente da lei civil, uma vez que, sendo a lei civil o elemento que estabelece o que é justo ou injusto, cabe a lei de natureza validar as ordens proferidas pelo soberano ou um poder comum. Afinal, segundo Hobbes: “onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça” (1968, p.188).

Considerando esta afirmativa, é fundamental, de acordo com Hobbes, que os súditos ou cidadãos reconheçam que o representante do *Commonwealth* possui o poder supremo, ou seja, o direito supremo de legislar e estabelecer o conteúdo de suas leis. Por sua vez, o conhecimento das leis, por parte dos súditos ou cidadãos, depende única e exclusivamente do legislador. Ora, toda lei é uma ordem que provém do legislador e tal ordem é uma manifestação da sua vontade. Assim, constituída como uma manifestação da vontade soberana, a lei civil não pode ser contrária aos preceitos fundamentais que fundamenta a necessidade do *Commonwealth*.

Por este motivo, conforme expressa Gough, “a justificação da própria criação do Estado é compatibilizada com a necessidade de conservação daqueles que o compõe como súditos ou cidadãos” (1936, p.56). Disso decorre o pressuposto de que a ordem do soberano é justa e legítima por definição, ou seja, pelo único motivo de ser uma ordem de quem possui o poder supremo.

injusto é simplesmente um ato que implica um rompimento do pacto, e se ato justo é simplesmente aquele que não implica esse rompimento, a questão de determinar se um dado ato deve ser propriamente avaliado como um exemplo de justiça ou injustiça torna-se, como exige o método científico de Hobbes, uma questão puramente empírica: a questão moral de se saber se o comportamento foi justo ou injusto reduz-se à questão factual de se saber se sua prática implica ou não a quebra de uma promessa ou de um pacto” (SKINNER, 1999, p.12).

Por outro lado, o súdito, que renunciou voluntariamente a todos os próprios direitos naturais para atribuí-los ao soberano, não cabe o direito de julgar as ordens do soberano⁴.

Os súditos devem necessariamente aceitar as ordens do soberano como justas, e, portanto, são obrigados a submeterem-se a elas incondicionalmente. Ou seja, segundo Ardrey (1970), tal árbitro deve possuir poder capaz de impor igual respeito a todos os homens de forma que o castigo seja maior em relação ao benefício resultante do descumprimento do pacto. Hobbes, no *Leviathan* menciona: “O que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza ou coragem (raras vezes encontrada), em virtude da qual se despreza ficar devendo o bem-estar da vida à fraude ou ao desrespeito pelas promessas” (1968, p.206).

Se, na perspectiva de Hobbes ser justo é não ter a intenção de violar tais acordos e convenções, uma ação que seja considerada virtuosa é aquela que possui uma disposição constata de ser justa mediante sinais expresso do cumprimento de acordos e pactos. Neste sentido, é importante assinalar que, para Hobbes, as ressignações, uma vez que foram feitas voluntariamente, ou seja, previstas e realizadas, não podem ser voluntariamente desfeitas, sendo tal fato considerado uma ação injusta. Podemos compreender o motivo deste raciocínio diante da necessidade de se estabelecer, justamente como modo de segurança contratual, a perenidade das convenções.

Hobbes afirma somente se é possível alcançar a paz “na medida em que nós mesmos cumprimos o que combinamos com os outros, quer se trate de fazer, quer de omitir determinada coisa; pois seria inutilíssimo firmar contratos, se não fosse para respeitá-los” (2002, p.44). Quando se diz que as leis naturais obrigam *in foro interno*, isso significa que tais leis “tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mais, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam” (HOBBS, 1968, p.207). Ou seja, a obrigação de colocar em prática o exercício da lei natural não deriva do desejo de seu cumprimento.

Dessa forma, a natureza impõe o desejo de cumprimento, mas não possui força suficiente para obrigar que tais leis se cumpram, nesse sentido não é possível dizer que as leis obrigam de fato. Nesse caso, as leis na natureza podem impor *in foro interno* o desejo de cumprimento, mas não a obrigação externa a esse desejo.

⁴ “Há inúmeras passagens onde Hobbes reafirma esse conceito, que faz de sua moral uma das expressões mais radicais do legalismo ético, ou seja, daquela teoria segundo a qual o soberano [...] não ordena o que é justo, mas é justo o que o soberano ordena”. (BOBBIO, 1991, p.49).

Vida virtuosa e ações justas: a construção de uma vida virtuosa

Uma vez instauradas as clausuras acerca das definições de justiça no seu projeto filosófico e político, assim com a relação dessa com o cumprimento dos pactos e sua condição de validade, Hobbes sinaliza para a necessidade de deduzir as consequências fundamentais de tais clausuras no âmbito das ações humanas propriamente ditas. Essa dedução parte do pressuposto de que o modo de compreensão da justiça recai na possibilidade efetiva de realmente cumprir uma determinada promessa, como um predicado das ações humanas. De certo, Hobbes possui, segundo a perspectiva de Harvey, “a noção de que discorrer sobre as ações humanas na condição de predicado afasta, por si só, a concepção de justiça relacionada de justiça ou honradez como um atributo essencialmente dos homens” (2002, p.70).

Dito isso, quando atribuída as ações, concebe Hobbes, a concepção de justo significa agir conforme o direito, de outra forma agir de forma injusta é agir contra o direito. Partindo dessa premissa, Hobbes enfatiza quem age conforme o direito diz-se que é inocente e, por outro lado, agir em desconformidade com o direito atribui-se o termo culpado. Nessa relação, fica patente que se um homem cujas ações são justas não se transforma em um homem justo, na medida em que se considera justo o homem capaz de agir com justiça ou de acordo com o direito. Portanto, ser injusto é simplesmente, segundo Hobbes, desprezar o valor da justiça que significa da mesma forma agir de acordo com uma determinada “vantagem súbita”.

De acordo Hobbes:

Há uma grande semelhança entre aquilo que chamamos de injúria, ou injustiça nas ações, e conversações dos homens no mundo, e aquilo que é chamado de absurdo nos argumentos e disputações dos escolásticos. Afinal, assim como se diz que se reduz a um absurdo aquele que é levado a contradizer uma asserção que ele mesmo sustentava anteriormente, da mesma forma diz-se que comete uma injustiça aquele que, por intermédio da paixão, faz ou deixa de fazer aquilo por convenção prometera fazer ou não deixar de fazer. De modo que existe em cada quebra de convenção uma contradição propriamente dita. Afinal, aquele que convencionou deseja fazer ou deixar de fazer num tempo futuro. E aquele que realiza uma ação deseja-a para aquele tempo presente, que é uma parte do tempo futuro outrora contido na convenção. Portanto, aquele que viola uma convenção deseja a realização e a não realização da mesma coisa, ao mesmo tempo, o que é uma total contradição. E assim, a injúria é uma absurdidade da convivência, assim como a absurdidade é um certo tipo de injustiça na disputação (2010, p.79).

Esse modo de refletir a relação de como são processadas as ações justas e injustas, faz com que Hobbes acentue o que orienta um homem justo descaracterizando, sobretudo, os fatores que orientam as intenções de praticar uma ação justa. Desse modo, Hobbes discorre que se um homem injusto pode

praticar uma ação justa, um homem justo pode também praticar uma ação injusta. O que consistirá em o homem justo é a “vontade de praticar ações justas” conforme a justiça, enquanto o que constitui o homem injusto é a vontade determinada pelo medo às sanções da lei. Sobre essa relação Hobbes menciona: “um homem justo é aquele que toma o maior cuidado possível para que todas as suas ações sejam justas, e um homem injusto é o que despreza esse cuidado” (1968, p.207).

Hobbes deixa claro, uma ação para ser considerada justa ou injusta não faz do seu agente um ser justo ou injusto. Assim, o que diferenciará um homem justo de um homem injusto relaciona-se com o desejo ou a intenção de agir conforme o direito ou não. Na perspectiva de Gert, “a inferência de que um ato injurioso é injusto quanto envolve a violação de um pacto ou retomado de um tempo presente, qualquer dos quais implica, invariavelmente, um ato ou uma incapacidade de agir” (1988, p.27). Por outro lado, uma ação é considerada justa quando não implica nenhuma infração dessa natureza em relação a uma promessa, acordo ou pacto.

Considerando o que foi demonstrado, a questão que se impõe sobre as ações justas e injustas recai sobre a “natureza das intenções do agente”, ou melhor, da sua constante intenção. Se for realmente assim, Hobbes preocupa-se em diferenciar entre as atribuições das palavras justas e injusto às ações e aos homens, prevalecendo-se de uma nítida diferenciação entre ações humanas e suas respectivas intenções. No *Leviathan*, Hobbes é bastante claro em relação a essa afirmação quanto menciona que “embora sua ação seja conforme a lei, a sua intenção é contrária a lei. O que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*” (1968, p.210). As representações que envolvem um bem futuro são representações intencionais e, como tal possuem uma função racional de calcular os meios adequados para a manutenção do de um “bem último”. Esta distinção é fundamental para compreender a noção de “vida virtuosa em Hobbes”. Mais do que a prática de certas ações justas, a virtude é considerada um esforço constante, uma busca incessante para praticar determinadas ações justas objetivando o bem comum.

A suposição de que os homens agem segundo o “cálculo racional” pressupõe a esfera das ações humanas no âmbito de um “raciocínio prático”. (Cf. BERNARDES, 2002). Este entendimento remonta a peculiaridade das ações humanas para Hobbes, segundo o qual todas as ações humanas são determinadas segundo aquilo que julga ser necessário para a preservação da sua vida. Nesse ponto, pode-se pensar, segundo Brondani (2012), uma possível relação entre as intenções das ações humanas direcionadas em relação a ciência da virtude, pois na aceção de Hobbes as leis naturais teoremas da razão que indicam o comportamento virtuoso, na medida em que a noção de

virtude consiste em uma disposição de caráter que estimula um comportamento pacífico.

A produção da paz e da segurança entre os homens é o pressuposto fundamental para determinar se certa circunscrição de caráter pode ou não ser considerada uma virtude, ao passo que através da disposição constante para praticar ações justas que consiste em a “virtude da justiça”. Certamente, conforme evidencia Harvey (2002), se nos atentarmos para essas considerações, torna-se evidente que se trata do sentido de justiça que o filósofo relaciona como virtude, pois, segundo o próprio no *Leviathan*, “é essa justiça da conduta que se quer indicar quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça” (1968, p.208).

Sobre essa questão, Hobbes esclarece:

[...] a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e para seus principais ministros, e que eles não precisam ser sobrecarregados com as ciências matemáticas (como precisam nos textos de Platão), além de por boas leis serem os homens encorajados ao seu estudo, e que nem Platão nem qualquer outro filósofo até agora ordenou e provou com suficiência ou probabilidade todos os teoremas da doutrina moral, que os homens podem aprender a partir daí não só a governar como a obedecer, fico novamente com alguma esperança de que esta minha obra venha um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio (pois é curto e penso que claro), sem a ajuda de algum intérprete interessado ou invejoso, e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa na utilidade da prática (1968, p. 301).

Se na argumentação de Hobbes todas as virtudes têm seu valor por conduzirem à paz e a segurança e, conseqüentemente, à preservação da vida, existe também uma vinculação do “valor da virtude”, não apenas em relação à paz, mas a certa nobreza da própria justiça. Desse modo, fica claro que o homem justo, ou seja, o homem virtuoso, não é aquele que pratica apenas uma ou outra ação justa. Na acepção de Hobbes, um homem virtuoso é aquele que está constantemente disposto a ser justo, mesmo que em algumas situações não consiga efetivamente agir assim. Através dessa disposição permanente de ser justo que Hobbes confere a peculiaridade de uma “vida virtuosa”.

Considerando, portanto, a definição de Hobbes de justiça como o cumprimento de contratos, não há possibilidade de compreensão de atos justos antes ao arbítrio do *Commonwealth*. Nesse caso, a própria definição de justiça como cumprimento de contratos sinaliza a impossibilidade de haver um “justo natural” no âmbito da construção filosófica e política de Hobbes. Na perspectiva Harvey (2002), a noção de justiça evidencia-se exclusivamente quando os homens realizam um acordo ou um pacto. Não obstante, como por natureza nada pode ser injusto, não há obrigatoriedade de se cumprirem os contratos ou pacto de forma natural. Por outro lado, conclui Segundo Kidder

(1982), a própria terceira lei da natureza, que indica e sinaliza o cumprimento dos contratos torna-se, conseqüentemente, o fundamento da justiça, não possui qualquer validade obrigatória por natureza.

Diante disso, por natureza, não há nenhuma regra universal de justiça: “A justiça e injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito” (1968, p.110). Se não há, portanto, nada justo por natureza, significa também que nada pode ser absolutamente injusto: “As noções de bem e de mal, 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” (1968, p.184). Conforme determina, Kidder, “a impossibilidade de determinar a justiça por natureza, resta ao Estado instituí-la, por meio das leis” (1982, p.34). Se, por natureza, não existem as noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, elas somente têm origem no próprio Estado. Diante ao exposto, segundo Brondani (2012), fica evidente que, a impossibilidade de um acordo sobre o bem e o mal, o soberano torna-se o árbitro, e sua decisão põe fim às disputas, o que é necessário para a paz e a segurança entre os homens.

A justiça quando atribuída às ações indica a conformidade ou a compatibilidade da razão com determinadas ações, e quando se refere às pessoas indica a conformidade da razão em relação aos costumes. Considerando essa perspectiva, na visão de Hobbes quem deve ser considerado justo é o que pratica “coisas justas” porque a lei assim as ordena em vistas a um benefício comum, e só comete ações injustas por fragilidade. Por outro lado, segundo Hobbes, “injusto quem age corretamente só por medo ao castigo apenso à lei, e age injustamente já devido à iniquidade de sua mente” (2010, p.78). Essa questão fica bastante clara na posição de Frateschi:

Hobbes parece aqui assimilar uma exigência própria de teorias que fazem da justiça a virtude cardeal, que reclama imparcialidade, nobreza de caráter e consciência do dever moral. Se o homem que obedece a lei por medo da punição ou pela esperança de alguma recompensa não é justo, então a justiça requer um agente capaz de agir pela lei da razão, a despeito do cálculo de benefícios e prejuízos (2009, p.196).

Em relação aso “cálculos e benefícios”, Hobbes menciona que é salutar habituar-se a realizar atos justos, uma vez que a realização de tais atos denota uma disposição prazerosa. Nesse contexto, configura-se a proposta de que não há uma ação virtuosa prazerosa em sim mesma, pois o verdadeiro homem justo é aquele que realiza ações justas em vista a um “benefício vantajoso”.

Se for realmente assim, Hobbes deixa subentendido uma diferença entre ser justo e meramente praticar uma ação justa. Segundo Kidder (1982), um homem injusto pode, às vezes, praticar ações justas, mas não significa que ele se empenhe constantemente em ser justo. No âmbito da disposição

constante para praticar ações justas que consiste em a virtude da justiça. Nas palavras de Hobbes: “Portanto, um homem honrado não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas e pessoas” (1968, p.106). Esta distinção é fundamental para compreender a noção de virtude em Hobbes. Desse modo, mais do que a prática de certas ações justas, a virtude é considerada um esforço constante, uma busca incessante para praticar ações justas.

Sobre isso, Hobbes expressa dessa forma:

[...] ser justo significa o mesmo que deleitar-se em agir com justiça ou empenhar-se, em todas as coisas, por fazer aquilo que é justo; e ser injusto consiste em negligenciar o trato correto dos outros, ou em pensar que este deva ser medido, não em função do que contratei, mas de algum benefício imediato. De modo que a justiça ou injustiça da mente, ou da intenção, ou da pessoa, é uma coisa, e a justiça ou injustiça da ação, ou da omissão é outra (2002, p. 56).

A obtenção da paz entre os homens é a condição de adquirir as virtudes como “a justiça, a gratidão, a modéstia e a equidade, a misericórdia e as restantes leis de natureza; quer dizer, as virtudes morais”. Nesses termos, fica evidente que a segurança almejada pela paz estabelecida pela instituição do Estado através da sua soberania ilimitada, seja a condição de possibilidade do exercício das artes, da ciência, do trabalho, etc., desenvolvidas no seio da sociedade civil que dependem inexoravelmente da “liberdade de deliberação” ou daquelas ações humanas não constrangidas ou impedidas legalmente de se realizar. Isto significa que “a verdadeira doutrina das leis de natureza” é a ciência da virtude e do vício. Ou seja, a “ciência do que é bom e mau, na conservação e na sociedade humana” (1968, p.103).

Este pressuposto demonstra a partir dos argumentos do próprio Hobbes, que cada homem no interior da sociedade civil, desde que não seja coagido a agir ou abster-se de agir conforme recomenda a lei civil possui a possibilidade de exercer legitimamente um direito consentido e reconhecido como tal pela soberania do Estado. É na posse desse direito legítimo que se encontra, portanto, o exercício possível da “vida virtuosa” na no contexto da teoria política de Hobbes. Diante disso, somos conduzidos a aceitar o argumento de que somente um poder comum, no sentido de uma “autoridade irresistível” pelos quais todos os homens estejam vinculados pela “obediência incondicional” pode promover, segundo Hobbes, de maneira eficiente, a segurança e a paz necessárias à satisfação do “desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a segurança de consegui-las através do trabalho” (HOBBS, 1968, p.227).

Segundo Brondani:

Mais do que um indivíduo que respeita a lei meramente pelo medo da punição, o bom cidadão é aquele que está disposto a respeitar a lei porque é virtuoso. Porque sabe que tais comportamentos virtuosos contribuem para a estabilidade social e, conseqüentemente, para seu próprio benefício. Podemos dizer que o bom cidadão é aquele que faz o melhor cálculo das conseqüências dos seus atos, e compreende que um comportamento sociável é mais adequado aos seus próprios interesses. Hobbes toma aquelas virtudes morais que tornam o indivíduo moralmente bom e as converte em virtudes cívicas (2012, p.155).

Tornar, portanto, as condições sociais necessárias para o exercício da virtuosidade da vida é uma condição indispensável da cidadania. Esta constatação permite-nos assegurar que toda a argumentação teórica de Hobbes, tanto a filosófica quanto a política estão relacionadas à sua preocupação com a vida e, sobretudo, com as condições favoráveis para conservá-la de melhor forma possível. Estes dois elementos quando articulados no interior das suas principais obras de filosofia moral e política acabam por revelar-nos as suas verdadeiras pretensões teóricas: alcançar e demonstrar as regras morais e políticas para a manutenção da paz e, por conseguinte, para a “comodidade da vida”. Este propósito norteador da argumentação teórica-política do filósofo, torna-se ainda mais contundente quando se considera a estreita relação entre a composição do seu sistema filosófico e aqueles fatores históricos específicos da sua época: o advento da ciência moderna e a guerra civil inglesa.

Do primeiro fator histórico, além daqueles que mencionamos Hobbes ser pertencente, propunha que a ciência em geral possuía extrema utilidade prática. Esta pressuposição está relacionada ao axioma no qual evidencia que as ações humanas se dirigem sempre ao incremento das condições vitais. Desse modo, a ciência como resultante dessas ações deveria estar de acordo com o princípio utilitarista que a determina: proporcionar a efetiva melhoria da qualidade de vida dos homens⁵.

O segundo fator histórico é uma preocupação recorrente conforme se contata nas suas principais obras de filosofia política e moral, assim como no *De Corpore*, que de modo algum pode ser concebida de forma desprezível, pois Hobbes é preocupado com o rigor e as conseqüências de seus argumentos e ideias. Nestas obras, o filósofo denuncia a dificuldade com a qual se depara o progresso da ciência e, por conseguinte, as condições satisfatórias para a preservação da vida humana devido à situação concreta em que se encontra o seu país e a humanidade ocasionada pela guerra civil.

⁵ “O fim último, a causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade (*liberty*) e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (HOBBS, 1968, p.223).

No *De Cive* (2002), Hobbes identifica, de forma geral, como a causa deflagradora e intrínseca da guerra civil, a ausência da aplicabilidade da filosofia civil no que tange os argumentos determinantes para demonstrar aos homens quais são os deveres e suas respectivas obrigações para com o Estado soberano. Neste sentido, Hobbes propunha endereçar uma crítica contundente às escolas filosóficas que não enfatizavam a utilidade da filosofia civil, impedindo que esta e as demais ciências progredissem, comprometendo o “estado de paz” e favorecendo o declínio das condições para a preservação da vida.

Ciente de que a almejada utilidade conferida à filosofia civil não dependeria somente da retidão demonstrativa dos seus argumentos, mas também de determinados artifícios eficazes do ponto de vista do convencimento e da persuasão. Desse modo, fora preciso o filósofo demonstrar através do recurso lógico demonstrativo do estado de natureza o paradoxo que envolve o contexto de ausência de um poder comum e de liberdade absoluta, onde não é possível aos homens exercerem com segurança a liberdade, nem há possibilidade de indústria, o cultivo da terra, a navegação, as construções confortáveis, as artes, as letras, nem mesmo a sociedade e a distinção entre o meu e o teu” (HOBBS, 1968, p.186).

Com esse interesse, Hobbes se apropriou dos elementos da justiça para relacionar a “vida virtuosa” a um modo de vida confortavelmente digna, a fim de apresentar os resultados de suas especulações políticas em conformidade às ideias amplamente difundidas naquela época. Strauss (1963) concebe que, estabelecidos os fins da conduta dos homens no cerne de um debate tradicionalmente moral ou jurídico sobre o estatuto das leis de natureza, todo o empreendimento filosófico e político de Hobbes convergem necessariamente para a mobilização dos meios eficazes para a efetivação desses fins. Nesse sentido, a discussão sobre as virtudes é fundamental para o engendramento das condições ideais de uma vida confortável compreendidas, segundo Hobbes, como disposições que capacitam o homem para a vida social.

Referências

AKE, C. “Social Contract Theory and the Problem of Politicization: The Case of Hobbes”. In: *The Western Political Quarterly* 23 (September), 1970, p.463-470.

ARDREY, R. *The Social Contract*. New York: Atheneum, 1970.

BATES, S. “The Motivation to be Just.”. In: *Ethics* 85 (October), 1974, p.1-17.

BERNS, W. “Judicial Review and the Rights and Laws of Nature”. In: *The Supreme Court Review* 1982, p.49-83.

- BERNARDES, J. *Hobbes e a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.
- BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BOUCHER, D. and KELLY, P. *The Social Contract From Hobbes to Rawls*. New York: Routledge, 1994.
- BRONDANI, C. “Virtudes Cívicas na Filosofia de Hobbes”. In: *Intuitio*, v.5, n.1, 2012, p.146-160.
- FRATESCHI, Y. “Racionalidade e moralidade em Hobbes”. In: *Revista Dois pontos* (Curitiba), 2009, p.1995-2002.
- GAUTHIER, D. “Thomas Hobbes: Moral Theorist”. In: *The Journal of Philosophy* 76 (October), 1979, p.547-559.
- GERT, B. “Hobbes and Psychological Egoism”. In: *Journal of the History of Ideas* 28, n.4, 1967, p.503-520.
- GOUGH, J.W. *The Social Contract*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- KIDDER, J. “Hobbes’s ‘Just Man’”. In: *Reason Papers*, n.8 (Summer), 1982, p.1-15.
- HANSON, D. W. “Science, Prudence, and Folly in Hobbes’s Political Theory”. In: *Political Theory* 21 (November), 1993, p.643-664.
- HARVEY, M. “A Defense of Hobbes’s Just Man”. In: *Hobbes Studies* XV, 2002, p.68-86.
- HOBBS, T. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. São Paulo: Landy Editora, 2001.
- _____. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- _____. *Do Cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2010.
- LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. Edições Loyola. São Paulo, 2009.
- MITCHELL, J. “Hobbes and the Equality of All under the One”. In: *Political Theory* 21 (February), 1993, p.78-100.

- POGREBINSCHI, T. *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: EDUSC, 2003, p.37.
- SIMMONS, A. J. “Tacit Consent and Political Obligation”. In: *Philosophy and Public Affairs* 5 (Spring) 1976, p.274-291.
- SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.
- _____. “Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality”. In: *Proceedings of the British Academy*, 76, 1991, p.1-61.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: It's Basis and Genesis*. Chicago, The University Press, 1963.
- VILLANOVA, M. G. “O problema das leis em Hobbes”. In: *Dois pontos*. Curitiba. São Carlos. v.6, n.3 (especial, abril) 2009, p.85-98.
- WILLMS, B. *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*. München: Piper, 1987.

Email: delmomattos@hotmail.com

Recebido: 4/2018

Aprovado: 9/2018