discurso (28), 1997: 89-126

Hobbes e o Poder Arbitrário*

Leiser Madanes**

Resumo: O artigo investiga a filosofia política de Thomas Hobbes, centrando atenção em noções como "árbitro", "arbitrariedade", "arbitragem" etc. Procura-se analisar a substituição, que se opera na doutrina hobbesiana, da razão natural pelo árbitro e da racionalidade pela arbitrariedade.
Palavras-chave: árbitro – poder – razão natural

I

O trabalho que hoje submeterei à consideração de vocês parecerá, talvez, um tanto restrito quanto a seu alcance, já que se trata do exame minucioso de uma família de termos – árbitro, arbitrariedade, arbitragem etc. Ainda que eu considere, e tentarei mostrá-lo, que estes são termos-chave para a interpretação da filosofia política de Hobbes, de qualquer forma talvez passe despercebido o sentido que tem a minuciosa análise destes termos se não se levar em conta o marco geral no qual se inscreve esta tarefa.

Pecarei, então, durante breves minutos pelo vício contrário. Apresentarei de forma muito esquemática algumas distinções básicas relacio-

* Tradução de Yanet Aguillera Franklin de Matos.

** Professor e pesquisador do Centro de Investigações Filosóficas – Buenos Aires.

nadas com a história da filosofia política que, espero, permitirão compreender a substituição que, na filosofia política de Hobbes, se opera da razão natural pelo árbitro, e da racionalidade pela arbitrariedade.

1) O primeiro esquema parte da distinção – deliberadamente exagerada para satisfazer meu propósito – de duas pretensões de conhecimento basicamente diferentes: podemos reconhecer uma delas como grega ou clássica, e a outra como hebraica ou veterotestamentária. Segundo a concepção grega, atrás dos múltiplos fenômenos, sempre variáveis, meras aparências, encontra-se uma realidade substancial. Esta realidade substancial é ela própria harmônica ou racional e é por isso cognoscível pelo homem, que também é racional. O universo é um *cosmo,* uma ordem estável, permanente, fixa, racional. A razão permite conhecê-lo. Pretende-se conhecer uma ordem fixa, e a razão é a faculdade que permite esse conhecimento.

Na outra ponta do esquema está a concepção bíblica. Não se pretende conhecer ali uma ordem fixa. Ao contrário, urge conhecer uma vontade variável. A vontade de Deus não tem limites. Nem sequer um compromisso de coerência: pode ordenar "Não matarás" e logo exigir o sacrifício dum filho. O conhecimento mais cobiçado é o profético: conhecer hoje o que Deus fará amanhã.

A razão desempenhava um papel fundamental na concepção clássica da lei e da justiça entendida como ordem, harmonia, proporção. Na concepção bíblica predomina a vontade: a lei como expressão dessa vontade e a justiça entendida como obediência a uma vontade soberana. Esta contraposição entre lei entendida como regularidade natural e lei entendida como expressão de uma vontade implica modos diferentes de situar-se a respeito do futuro. Se o real é uma vontade livre e soberana, o futuro permanece aberto e depende inteiramente das decisões que adote essa vontade: a decisão de Deus não só determina a sorte dos povos, mas também as freqüentes interrupções milagrosas no curso da natureza, e até mesmo a ameaça de uma aniquilação total. Ao contrário, na concepção clássica, na medida em que um fenômeno ou grupo de fenômenos possa ser conhecido em seu aspecto matemático, isto é, com universalidade e

necessidade, será também conhecida a sua predizibilidade futura. E nesta predizibilidade funda-se a possibilidade de controlar e dominar o futuro. No decorrer da história o entrelaçamento de ambas as correntes adotou tantos matizes quantos autores houve.

2) O segundo esquema é o seguinte. Até a época moderna, o predomínio clássico levava a interpretar a vontade como apetite, ou desejo, ou decisão racional. Isto é, a exigir da vontade algum elemento racional. A vontade era pensada a partir da razão. Desde a época moderna, ao contrário, intentou-se pensar a razão a partir da vontade, isto é, a razão emergindo ou constituindo-se a partir dum ato voluntário. Descartes, e a criação divina e livre das verdades eternas, é um exemplo. Hobbes, e sua concepção da *recta ratio* entendida como a decisão de um árbitro eleito pelas partes, é outro exemplo. O exame da noção de árbitro em Hobbes é parte de um trabalho mais ambicioso no qual pretendo mostrar como num momento-chave da história da filosofia política, quando – paradoxalmente – se quis, mais do que nunca, chegar a uma ciência geométrica do político, a razão foi destituída de sua função de mediadora de conflitos e substituída pela decisão de um árbitro voluntariamente eleito pelas partes.

3) Acrescentarei um último esquema aos propostos acima. Trata-se da conhecida distinção entre razão substantiva e razão de procedimento. A primeira implica o reconhecimento de que há fins, propósitos ou metas no homem, ou na natureza em geral, que são em si mesmos bons e racionais. O homem racional é quem compreende e persegue esses fins. A segunda implica que não existem semelhantes fins ou bens naturais. Quebra-se a relação entre a razão e o mundo natural. Essa razão afirma que racional é tão-só o procedimento de deliberação ou decisão. O fim não é racional em si mesmo, mas só pode ser o resultado de um determinado procedimento empregado para obtê-lo. O recurso à arbitragem, e a conseqüente afirmação de que o resultado da arbitragem é e deve ser considerado arbitrário, é a conseqüência do abandono por parte de Hobbes de toda razão substantiva e sua substituição por uma concepção da razão meramente *procedimental*.

Porém tudo isso – suspeito eu – parece conter um paradoxo; e com a enunciação deste paradoxo termino este preâmbulo. O paradoxo consiste no seguinte: por um lado, Hobbes mostra que a decisão do árbitro deverá ser considerada arbitrária; porém, por outro, mostra que a decisão de recorrer à arbitragem é racional. Por um lado, então, a *recta ratio* natural é substituída por uma decisão arbitrária. Mas, por outro, a decisão de convocar o árbitro parece recuperar os elementos clássicos da vontade entendida como apetite racional.

Passo agora, então, à parte central de meu trabalho.

Ao final de sua principal obra de filosofia política Hobbes lembra ao leitor que seu único propósito fora "pôr diante dos olhos dos homens a relação mútua entre proteção e obediência" (Hobbes 7, "Revisão e conclusão"). Esta relação mútua só é possível por meio de um poder soberano: obedeceremos ao poder soberano se ele nos proteger; o poder soberano poderá proteger-nos unicamente se contar com nossa obediência. Hobbes também aproveita esta revisão e conclusão para lembrar ao leitor que esta relação entre proteção e obediência só será possível se se dispuser de um poder legislativo "absoluto e arbitrário". Certamente a maioria dos leitores do *Leviatã* lembra, ao finalizar o livro, os argumentos de Hobbes a favor de um poder absoluto, isto é, de um poder supremo e indivisível. No entanto, é muito provável que não possa lembrar por que Hobbes afirma que o poder supremo também tem de ser arbitrário. A arbitrariedade é um conceito-chave na filosofia política de Hobbes. Mas é também um conceito ambíguo. À primeira vista parece surpreendente que o termo "poder legislativo arbitrário" não tenha para Hobbes a conotação desagradável que em geral tinha para a maioria dos ingleses da época. Hobbes emprega os termos "arbitrário", "arbitrariedade" e "árbitro" em diversos contextos e em cada contexto eles adquirem conotações diferentes. Vale a pena examinar os diversos sentidos em que Hobbes utiliza estes termos.

1. Hobbes utiliza o termo "arbitrário" opondo-o a "natural" de maneira similar à antiga oposição entre *nomos* e *physis*. Basicamente quer dizer "convencional", de instituição humana e que pode ser de outra maneira.

Assim, quando considera as diversas formas de honrar e adorar a Deus, diz:

> "Há alguns sinais de honra (quer nos atributos, quer nos atos) que o são naturalmente: entre os atributos, *bom, justo, liberal* e outros semelhantes; e entre os atos, *orações, ações de graças* e *obediência*. Outros são-no por instituição ou costume dos homens, e em algums tempos e lugares são honrosos, em outros não são honrosos, em outros indiferentes, como, por exemplo, os gestos na saudação, na oração e nas ações de graças em diferentes tempos e lugares usados de forma diferente. O primeiro é o culto *natural* e o segundo o culto *arbitrário*" (Hobbes 7, cap. XXXI; *idem* 8, p. 430).

Utiliza Hobbes o termo "arbitrário" neste sentido quando afirma que o poder legislativo deverá ser arbitrário? Talvez. Afinal de contas, Hobbes está interessado fundamentalmente numa soberania por instituição, e não por aquisição. E neste parágrafo o culto arbitrário é culto por instituição. Hobbes, além disso, opõe-se a certa tradição clássica que afirmava que os homens não são por natureza iguais e que é natural que os melhores governem os piores. Se todos os homens são por natureza iguais – ou se devem ser tratados como se por natureza fossem iguais –, não se pode concluir que existam governantes por natureza. Só haveria governo instituído pelos homens, isto é, governo arbitrário. No mesmo sentido, já tinha dito Hobbes que há sociedades animais naturais, mas que entre os homens a sociedade é uma "instituição arbitrária" *(id., ibid., Elements of law,* I, 19, § 5). É uma convenção entre homens, da mesma forma que os nomes que se dão às diversas coisas são também convencionais e "impostos arbitrariamente" *(id., ibid.,* I, 5, § 2)[1].

2. "Arbitrário" não só se opõe a "natural", também se opõe a "privado", e por isso adquire um significado similar ao de "público". Um exemplo deste uso aparece numa das reiteradas diatribes de Hobbes contra as doutrinas que se ensinavam nas universidades inglesas, segundo as quais existem

formas perversas de governos, tais como a tirania, a oligarquia, a anarquia. Estes qualificativos, segundo Hobbes, na verdade não descrevem formas corrompidas de governos, mas expressam o inconformismo de uma pessoa particular a respeito da autoridade estabelecida. Diz Hobbes:

> "E aquilo que ofende o povo não é outra coisa senão o fato de ser governado não como cada um deles o faria, mas como o representante público, quer se trate de um homem ou de uma assembléia de homens, julgar conveniente, isto é, por um governo arbitrário, pelo que atribuem maus epítetos a seus superiores, desconhecendo sempre (até talvez um pouco depois de uma guerra civil) que sem esse governo arbitrário tal guerra seria perpétua e que são os homens e as armas, não as palavras e promessas, que fazem a força e o poder das leis" (Hobbes 7, cap. XLVI, p. 393-4; *idem* 8, p. 717).

"Governo arbitrário" significa obediência à autoridade pública e opõe-se às decisões que toma um indivíduo privado. Pouco importa se a autoridade pública é uma monarquia hereditária ou uma democracia popular, pois, segundo Hobbes, ambas baseiam-se em última instância num ato de consentimento por parte dos súditos. Uma vez outorgado este consentimento, cada indivíduo está obrigado a obedecer à autoridade pública. As decisões adotadas pela maioria num parlamento dum país democrático ou por um rei são decisões que nem todos os indivíduos privados adotariam. De qualquer forma, estas decisões lhes são impostas. Muitos indivíduos talvez escolhessem privadamente atuar de outra maneira, no entanto, estão obrigados a obedecer à autoridade pública. Nisto precisamente consiste a arbitrariedade da decisão: em que se está obrigado a obedecer à vontade do soberano, e não à própria. Mais ainda, é possível afirmar que cada indivíduo consentiu em obedecer a decisões arbitrárias.

3. Além de convencional e público (enquanto oposto a natural e privado), o governo arbitrário é aquele que não precisa estar historicamente justificado na, ou pela, consciência dos súditos. Na "Revisão e conclusão"

Hobbes afirma que não há Estado no mundo "cujos começos possam justificar-se em consciência" (Hobbes 8, p. 737). Por isso, o soberano nunca deverá procurar a aprovação, por parte dos súditos, de suas ações passadas. Unicamente deverá exigir uma submissão deles no futuro. O direito dos reis da Inglaterra – exemplifica Hobbes – não depende da bondade da causa de Guilherme, o Conquistador. Se um soberano pretende justificar-se perante seus súditos historicamente, o que na verdade estará fazendo é justificar todas as rebeliões que no futuro se tentem contra ele. Isto é, segundo Hobbes, o começo histórico da relação entre súdito e soberano não se pode justificar na consciência. A filosofia política de Hobbes oferece uma justificação desta relação, mas é uma justificação completamente diferente. Não ocorreria a Hobbes estudar a história de cada república a fim de determinar se sua origem deveu-se a uma boa causa ou não; simplesmente examina a relação entre proteção e obediência que deve se dar em qualquer Estado propriamente tal. A soberania supõe tão-só obediência pública e deixa aos homens liberdade para que *in foro interno* cada um julgue se a origem histórica do Estado justifica-se ou não, isto é, se obedeceu a uma causa justa ou injusta. Este juízo privado, esta justificação em consciência, é irrelevante para a relação entre proteção e obediência. A relação – se o soberano é arbitrário – não se vê afetada pelo juízo ou consciência privada dos súditos.

4. Outro significado de "arbitrário" é "não determinado pela lei". Por exemplo, quando considera os diversos tipos de crimes e penas Hobbes diz:

> "Mas quando a lei não determina pena alguma, qualquer uma que seja infligida tem a natureza de uma pena. Pois quem se arrisca a violar uma lei para a qual não está determinada uma pena espera uma pena indeterminada, quer dizer, arbitrária" (*idem* 7, cap. XXVIII; *idem* 8, p. 388).

Arbitrário opõe-se aqui a determinado por lei. O castigo arbitrário baseia-se inteiramente na vontade do juiz e na sua maneira peculiar de

interpretar a eqüidade. Não é arbitrário porque seja absurdo ou caprichoso, mas somente porque é o resultado de uma decisão tomada por um juiz que tem a faculdade de decidir o que lhe pareça apropriado. Poderia até mesmo dar-se o caso de que dois crimes similares cometidos em circunstâncias parecidas fossem castigados de maneiras diferentes por diferentes juízes. Um poder legislativo seria arbitrário, neste sentido, se sua ação não estivesse sujeita a leis. Hobbes menciona o caso de Guilherme, o Conquistador e seus sucessores, os quais estabeleceram impostos arbitrários sobre todos seus súditos, toda vez que o julgaram necessário (Hobbes 8, p. 298). Estes impostos não tinham sido autorizados previamente por uma lei nem, segundo Hobbes, poderiam tê-lo sido. Os soberanos os fixam sempre que os consideram convenientes.

Um castigo ou um imposto que não tenha sido previamente fixado por lei acaba imposto pelo soberano pela sua vontade. Uma decisão arbitrária é uma decisão tomada discricionariamente pelo soberano. "Todas as terras privadas", diz Hobbes, "procedem originalmente de uma distribuição arbitrária do soberano" *(id., ibid.,* p. 202).

5. Os signos podem ser naturais – por exemplo, a fumaça como o signo do fogo – ou arbitrários – como o som "mesa" é signo da minha idéia de uma mesa. Quando empregamos signos arbitrários podemos voluntariamente enganar a quem nos escuta utilizando o signo na ausência do objeto designado. Este, segundo Hobbes, é um uso arbitrário de signos arbitrários e tem por conseqüência a falta de certeza de quem escuta, já que quem escuta sabe que neste tipo de situação é possível o engano premeditado. Vejamos o parágrafo em que Hobbes refere-se a esta situação:

> "As formas de linguagem através das quais se exprimem as paixões são em parte as mesmas, e em parte diferentes daquelas pelas quais se exprimem os pensamentos. Em primeiro lugar, todas as paixões podem de maneira geral ser expressas no Indicativo: como, por exemplo, *amo, temo, alegro-me, delibero, quero, ordeno;* mas algumas delas têm expressões que lhes são peculiares, e todavia

não são afirmações, a não ser para fazer outras inferências além da inferência da paixão de onde deriva a expressão. A deliberação se exprime pelo *Subjuntivo,* que é o modo próprio para significar suposições e suas conseqüências, como, por exemplo, em *Se isto for feito, esta será a conseqüência.* Não difere da linguagem do raciocínio, salvo que o raciocínio se exprime através de termos gerais, e a deliberação se refere sobretudo a casos particulares. A linguagem do desejo e da aversão é *Imperativa,* como, por exemplo, em *Faze isto* ou *Evita aquilo.* Quando o outro é obrigado a fazer ou a evitar, essa linguagem é uma *ordem;* caso contrário, é um *pedido* ou então um *conselho.* A linguagem da vãnglória, ou da indignação, da piedade e da vingança é *Optativa;* mas para o desejo de conhecer há uma expressão peculiar a que se chama *Interrogativa,* como, por exemplo, em *O que é isso? Quando será isso? Como se faz isso?* e *Por que isso?* Não conheço mais nenhuma linguagem das paixões, porque as maldições, juras e insultos, e coisas semelhantes, não significam enquanto linguagem, mas enquanto ações de um linguajar habitual.

Estas formas de linguagem são expressões ou significações voluntárias de nossas paixões. Mas determinados sinais não o são, pois podem ser usados arbitrariamente, quer aqueles que os usam tenham ou não tais paixões. Os melhores sinais das paixões atuais residem na atitude, nos movimentos do corpo, nas ações, e nos fins e objetivos que por outro lado sabemos que a pessoa tem" (Hobbes 7, cap. VI, p. 38; *idem* 8, p. 166-7).

O uso arbitrário duma forma de linguagem é voluntariamente enganoso. Hobbes adverte que não podemos ter certeza acerca das paixões dos homens quando estes as expressam em palavras, já que suas palavras podem não corresponder à paixão vivida. Convém guiar-nos pelas ações e, melhor ainda, pelos fins ou propósitos que vemos cada homem perseguir.

6. O último dos sentidos do termo "arbitrário" que quero apresentar nos permitirá passar ao exame da função do árbitro na filosofia política de Hobbes. É um sentido em que se fundem, por dizer assim, os termos "arbitrário" e "árbitro". Referindo-se à propriedade comum, Hobbes adverte que há algumas coisas que não podem ser divididas nem gozadas em comum. Em casos como estes, será eqüitativo que o direito de uso seja determinado pela sorte. Pois bem, há segundo Hobbes, dois tipos de sorte: arbitrária e natural. A arbitrária é aquela sobre a qual concordam os competidores. A natural é primogenitura (que os gregos chamam *kleronomia,* que significa dado por sorte), ou primeira possessão. Neste sentido, arbitrária é a maneira de jogar a sorte e poder resolver um conflito; porém, à diferença da primogenitura natural, trata-se de um procedimento consentido por aqueles que competem por um mesmo bem. Esta mesma caracterização de sorte arbitrária já tinha sido adiantada por Hobbes nos *Elements of law,* I, 17, § 5, e em *De Cive,* com poucas variações, tanto em latim como em inglês.

Há um matiz dos termos "árbitro" e "arbitrário" na filosofia política de Hobbes que praticamente caiu em desuso, mas que se encontra em obras literárias dos séculos XV e XVI. Refiro-me à acepção de "final", "inapelável", "definitivo". O *Oxford English dictionary,* que registra a primeira ocorrência de um termo em determinado sentido, oferece bons exemplos. "Árbitro" é a pessoa eleita pelas partes em pugna para decidir uma disputa entre si. Portanto, em sentido figurado passará a ser aquele que decide de maneira definitiva. Os exemplos do *OED* são de Shakespeare: "The arbitrator of Despair, Iust Death, Kinde Umpire of men's miseries" (I *Henry VI* [1591], ato II). A morte põe fim às misérias humanas e ao desespero. Neste sentido, a morte é árbitro e é um amável *"referee"*. O segundo exemplo diz assim: "That old common Arbitrator, Time. Will one day end it" *(Troilus and Cressida* [1606], ato IV). A morte põe fim a uma situação; por isso a morte é árbitro. Em ambos os casos trata-se de decisões últimas e inapeláveis: a morte, o tempo.

II

Estas notas acerca do significado de "arbitrário" – convencional, público, que não requer justificação, não determinado por lei – poderiam parecer suficientes para compreender o que entende Hobbes por um poder legislativo arbitrário. No entanto, compreende-se um dos traços fundamentais do que é um poder legislativo arbitrário ao se examinar os termos "árbitro" e "arbitragem", e o uso que deles faz Hobbes na sua filosofia política. Hobbes introduz no *Leviatã* o termo "árbitro" e refere-se à operação de arbitragem no capítulo V. Diz assim:

> "E tal como na aritmética os homens sem prática, e mesmo professores, podem muitas vezes errar e contar falso, também em qualquer outro tema de raciocínio, os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões. Não porque a razão em si própria não seja sempre uma razão certa, tal como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente. E portanto, tal como quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo as partes têm de, por acordo comum, recorrer a uma razão certa, à razão de algum árbitro, ou juiz, a cuja sentença se submetem, a menos que sua controvérsia se desfaça e permaneça indecisa por falta de uma razão certa constituída pela natureza, o mesmo acontece em todos os debates, sejam de que natureza forem. E quando os homens que se julgam mais sábios do que todos os outros clamam e exigem uma razão certa para juiz, nada mais procuram senão que as coisas sejam determinadas, não pela razão de outros homens, mas pela sua própria. É tão intolerável na sociedade dos homens como no jogo, uma vez escolhido o trunfo, usar

> como trunfo em todas as ocasiões aquela série de que se tem mais cartas na mão. Pois nada mais fazem do que tomar cada uma de suas paixões, à medida que vão surgindo neles, pela certa razão, e isto em suas próprias controvérsias, revelando sua falta de justa razão com a exigência que fazem dela" (Hobbes 7, p. 27-8; *idem* 8, p. 149-50).

Este parágrafo do capítulo V condensa e antecipa o argumento central do livro. Estão aqui seus principais elementos. Começa colocando a possibilidade do conflito sem recorrer à hipótese do estado de natureza. Simplesmente constata-se que os juízos privados dos homens variam, ainda que só fosse devido a que o homem é falível. Tampouco é necessário supor que a verdade é inatingível. Basta afirmar que o homem pode equivocar-se para que o conflito seja possível. Nem é necessário supor que todos os conflitos devam resolver-se. As controvérsias, se surgem, podem ficar sem decisão. Propor uma maneira de solucionar controvérsias não implica que todas as controvérsias devam ser solucionadas. Uma maneira de resolver conflitos consiste em recorrer à violência, dos murros à guerra civil. Mas, se as partes em conflito desejam resolvê-lo e não desejam recorrer à violência, então podem recorrer a um mediador, a um juiz, a um amigável intermediário ou a um árbitro. Todas estas são figuras conhecidas tanto no direito privado como no internacional, cuja função é resolver controvérsias. Mas cada uma o faz de maneira diferente.

A arbitragem é uma antiga técnica para resolver disputas referindo-as à decisão dum terceiro. Difere da mediação e da conciliação, nas quais as partes em disputa recorrem a um terceiro a fim de que recomende um acordo ou que os ajude a alcançar um compromisso, pois a decisão do árbitro é obrigatória. As características fundamentais da arbitragem são: (i) o árbitro atua unicamente se as partes em conflito consentem em submeter sua disputa a uma arbitragem (e nisto o árbitro difere do juiz, que pode atuar por própria iniciativa ou a pedido de uma das partes); (ii) a decisão do árbitro é obrigatória justamente porque as partes aceitaram previamente que a acatarão, qualquer que seja o resultado; (iii) a decisão

do árbitro é definitiva e final (caso as partes reservassem a si o direito de julgar se a decisão do árbitro é correta ou boa, então seria necessário outro árbitro para arbitrar entre o primeiro árbitro e a parte desconforme etc.); (iv) a obrigatoriedade da decisão não se fundamenta numa pretensa sabedoria do árbitro, a decisão do árbitro é obrigatória porque as partes consentiram que assim será, e não devido ao suposto valor epistêmico da decisão; (v) as partes em conflito elegem livremente e de comum acordo o árbitro: o árbitro não é parte na controvérsia.

No exemplo de Hobbes, quando duas ou mais pessoas não se põem de acordo no resultado de uma soma, podem convir em que submeterão a disputa a um árbitro. Este árbitro não é parte da controvérsia (se fosse uma das partes, submeter a disputa à sua decisão equivaleria a aceitar a posição de uma das partes); o árbitro tampouco possui uma razão superior às das partes (recorre-se a um árbitro justamente porque não há na natureza uma reta razão) e não se quer aceitar por tal as suspeitas pretensões dos autodenominados sábios. O recurso à arbitragem vale pela sua eficácia: de comum acordo evita-se a violência, que é um mal maior. O árbitro pacifica, mas não ensina. Traz a paz, não a verdade.

O árbitro é arbitrário em vários sentidos: como não há uma reta razão natural, tampouco há um árbitro natural; o árbitro o é por convenção. Sua decisão é pública e se impõe com relação às decisões privadas das partes. Para que a arbitragem seja eficaz, basta saber que a decisão será obedecida, e isto depende do consentimento das partes. A validade da arbitragem não depende de que as partes a justifiquem na sua consciência. Por último, as decisões do árbitro não estão determinadas por lei: não se pode apelar da decisão aduzindo que é incorreta e procurando sua modificação em outra instância.

Já nos *Elements of law* (escrito em 1640, publicado em 1650 Hobbes concebera o soberano como árbitro e advertira que o árbitro nem sequer pode pactuar que sua sentença será justa, "pois isto faria que as partes fossem juízes da sentença, pelo que a controvérsia ficaria sem se decidir" (Hobbes 8, *op. cit.*, parte I, cap. 17, § 7). Acrescenta Hobbes que nenhum homem pode constituir-se em juiz de uma controvérsia se as partes não se põem de acordo e assim o consentem. A legitimidade da arbitragem, por-

tanto, baseia-se no prévio consentimento das partes, e a suposta justiça ou injustiça da decisão do árbitro não é relevante para os efeitos da obrigação de obedecer a ela. Obedece-se porque se consentiu em obedecer, e não porque se julgue que a decisão do árbitro é a decisão correta.

Em *De Cive* (1642) Hobbes reitera e amplia o que foi dito nos *Elements of law*. Ainda que os homens obedecessem às leis da natureza, de qualquer modo surgiriam dúvidas e controvérsias acerca de sua aplicação. Portanto, para preservar a paz é necessário que as partes em conflito refiram a controvérsia a um árbitro e se obriguem mediante contratos mútuos a respeitar sua decisão (Hobbes 8, *De Cive*, cap. III, § 20). Daqui se infere que o árbitro não pode ser parte da controvérsia *(id., ibid.,* § 21). Mais ainda, não se terá nenhum contrato ou promessa entre o árbitro e as partes que obrigue o árbitro a julgar com eqüidade *(id., ibid.,* § 24)[2].

O soberano atua como árbitro final nas controvérsias que se suscitem entre um juiz público e uma das partes, sejam controvérsias acerca de fatos ou acerca da interpretação das leis *(idem* 7, p. 291-2). Tanto a parte como o juiz são súditos do soberano. Ambos consentiram previamente que as controvérsias entre eles serão dirimidas pelo soberano, cuja sentença será, por esse motivo, final.

O próprio conceito de justiça se reduz à ação da arbitragem, na filosofia política de Hobbes. Numa de suas características reinterpretações de conceitos-chave, Hobbes começa admitindo a definição clássica da justiça entendida como a vontade constante de dar a cada um o que lhe corresponde. Porém adverte que o que corresponde a cada um não está dado pela natureza – como erroneamente se costumava crer na Antiguidade –, mas é fruto da decisão do soberano. Justo passa a ser, portanto, o que determina o soberano e a obediência a sua decisão soberana. Por outro lado, as especificações de justiça comutativa e distributiva converteram-se, segundo a reinterpretação hobbesiana, em mercado ou oferta e demanda, a primeira, e arbitragem, a segunda. Vejamos como se produz esta mudança de sentido:

"Os autores dividem a justiça das ações em *comutativa* e *distributiva,* e dizem que a primeira consiste numa proporção aritmética, e a segunda numa proporção geométrica. Assim, a justiça comutativa é por eles atribuída à igualdade de valor das coisas que são objeto de contrato, e a justiça distributiva à distribuição de benefícios iguais a pessoas de mérito igual. Como se fosse injustiça vender mais caro do que se comprou, ou dar a um homem mais do que ele merece. O valor de todas as coisas contratadas é medido pelo apetite dos contratantes, portanto, o valor justo é aquele que eles acham conveniente oferecer. E o mérito (sem contar o que ocorre num pacto, em que o cumprimento por uma das partes merece o cumprimento da outra parte, e cai sob a alçada da justiça comutativa, não da distributiva) não é devido por justiça, é recompensado apenas pela graça. Portanto, esta distinção não é correta, no sentido em que costumava ser exposta. Para falar com propriedade, a justiça comutativa é a justiça de um contratante, ou seja, o cumprimento dos pactos, na compra e na venda, no aluguel ou sua aceitação, ao emprestar ou tomar emprestado, na troca, na permuta e outros atos de contrato.

A justiça distributiva é a justiça de um árbitro, isto é, o ato de definir o que é justo. Pelo qual (merecendo a confiança dos que o escolheram como árbitro), se ele corresponder a essa confiança, se diz que distribui a cada um o que lhe era devido. Com efeito, esta é uma distribuição justa, e pode ser chamada (embora impropriamente) justiça distributiva. Mais próprio seria chamar-lhe eqüidade, a qual é também uma lei da natureza..." (Hobbes 7, cap. XV, p. 89-90; *idem* 8, p. 245-6).

As duas *ratio,* razões ou proporções, com as quais se mediam a justiça, a proporção aritmética e a geométrica, desaparecem da filosofia política hobbesiana, transformadas em obediência. Obediência ao contrato, no primeiro caso: obediência ao soberano, no segundo.

No capítulo VI do *Leviatã* Hobbes nos mostra outra situação na qual deve intervir um árbitro. É uma passagem análoga à da *recta ratio* do capítulo V, com a diferença de que agora se trata de decidir acerca do bom e do mau. Assim diz:

> "Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele que cada um chama *bom;* ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau,* e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*. Pois as palavras 'bom', 'mau' e 'desprezível' são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra" (Hobbes 7, p. 33; *idem* 8, p. 159).

A natureza não é boa, nem propõe fins últimos ou bens supremos. Não há uma racionalidade substantiva. A razão torna-se meramente instrumental. Não há um bem mais racional que outro. Racional é eleger um árbitro. Isto é, evitar a morte violenta.

III

A figura do árbitro e o recurso à arbitragem eram comuns na época de Hobbes. Um dicionário[3] de termos jurídicos bastante difundido na Inglaterra a partir do final do século XVI entre os estudantes de direito define em francês jurídico:

> "*Arbitrement*. Arbitrement est vn award, determination, ou iudgement, quel vn ou plusors font al request de deux parties all meines, pur, & sur ascun det, trespas, ou auter controuersie ew perenter les dits parties. Et cest appel en Latin Arbitratus & Arbitrium, & ils que font le award ou arbitrement sont appel Arbitri, en Anglois Arbitrators".

Na coluna da direita o dicionário apresenta a tradução inglesa. Interessa detectar o princípio da arbitragem: é um método para resolver controvérsias que se põe em funcionamento a pedido das partes.

Alguns autores consideram que a arbitragem é o método mais antigo empregado para resolver disputas. H.J.S. Maine[4] oferece a seguinte evidência: o procedimento legal mais antigo do qual temos notícias é a *Legis Actio Sacramenti* dos romanos. Pois bem, Gayo descreve cuidadosamente todos os passos que o magistrado devia cumprir no transcurso da cerimônia de fazer justiça conforme esta lei; estes passos, segundo Maine, parecem à primeira vista sem sentido e até grotescos. Adquirem sua verdadeira significação uma vez que se compreende que o magistrado está simulando proceder como se fosse um árbitro privado a quem casualmente se solicitasse a intervenção ["The magistrate carefully simulated the demeanour of a private arbitrator casually called in"]. A *Legis Actio Sacramenti,* segundo Maine, procede imitando a origem da justiça. "Dois homens armados estão discutindo por uma propriedade que ambos disputam. O Pretor, *vir pietate gravis,* casualmente passa por ali e se oferece para pôr fim à disputa. Os disputantes apresentam-lhe o caso, e acordam que ele arbitrará entre eles, acordando-se também que o perdedor, além de renunciar ao objeto em disputa, pagará uma soma de dinheiro ao árbitro como remuneração pela sua tarefa e perda de tempo" (364). A arbitragem, segundo este exame de Maine, seria o paradigma de procedimento judicial.

William Holdsworth (Goodhart e Hanbury 4, vol. 14, p. 187-204) considera que a arbitragem era o procedimento que se utilizava quando a maneira natural de resolver uma disputa limitava-se ao uso da força própria.

As primeiras cortes atuavam como árbitro e o recurso a elas dependia do consentimento das partes. O recurso à arbitragem incorpora-se naturalmente aos primitivos corpos de legislação tanto romana quanto inglesa e séculos mais tarde, quando o procedimento comum para resolver disputas é acudir às cortes do Estado sem necessidade do consenso da outra parte, ainda conservam-se vestígios deste recurso. Segundo Holdsworth, a arbitragem continua sendo empregada porque é um procedimento menos formal e custoso que o recurso às cortes. Os *Year Books* mostram que era um procedimento comum na Inglaterra medieval. Mas as cortes não viam favoravelmente esta prática, que tendia a diminuir a jurisdição, e portanto o poder, da casta dos juristas. Com o decorrer dos anos, e à medida que se lhes solicitava que fizessem valer pela força as resoluções de alguns árbitros privados que não eram acatadas por alguma das partes, estas cortes tiveram várias oportunidades de ir estabelecendo regras, que tornaram cada vez mais complexo o outrora simples trâmite do árbitro privado. Estas regras fixavam condições de validade de uma arbitragem, assim como as maneiras de obrigar a seu cumprimento, a conduta dos árbitros e até os temas sobre os quais não se podia recorrer a uma arbitragem privada. Não é estranho que Hobbes, que se opôs aos juristas de sua época tanto quanto ao clero, reivindicasse este procedimento para o soberano com o fim de diminuir a cota de poder dos juristas dentro da sociedade[5].

Outras duas observações de Holdsworth são pertinentes para nossa tese. Já no final do século XVII considerava-se que se submeter a uma arbitragem, isto é, acordar o procedimento e eleger o árbitro, equivalia a um contrato entre as partes (Goodhart e Hanbury 4, p. 188). A figura da arbitragem fica assim intimamente ligada ao contratualismo. Porém, mais importante ainda, Holdsworth nota que na jurisprudência inglesa os juízes consideraram contrário ao direito natural que um tribunal recuse comunicar às partes em litígio as razões que o levaram a despachar de determinada maneira. No entanto, considerou-se assim mesmo que este princípio não se aplicava aos árbitros, e até 1698 uma corte de *common law* não podia anular uma arbitragem aduzindo má conduta por parte dos árbitros. "A razão para que as cortes recusassem remediar casos como estes pareceria ser que, como as partes haviam elegido o juiz, tinham de assumir

seus defeitos. Por esta razão, não era possível apelar a uma de arbitragem, até mesmo se estivesse baseada numa interpretação equivocada dos fatos ou das leis..." (Goodhart e Hanbury 4, p. 200). Isto é, a verdade ou correção da decisão do árbitro não são fatores relevantes.

A.W.B. Simpson (Simpson 12, p. 173-5) observa que o fim perseguido quando as partes se submetem a um árbitro se veria frustrado se estas conservassem o direito de recorrer às cortes do Estado uma vez produzida a arbitragem. Esta figura legal unicamente cumpre sua função se é definitiva e inapelável. Simpson cita alguns exemplos tomados de casos do século XV em que as partes renunciavam, ao submeter sua disputa à decisão dum árbitro, a futuras ações legais sobre o mesmo caso em disputa.

Hoje em dia costumamos considerar que a Corte Suprema de Justiça é o último recurso ao qual podemos apelar não só em nossas disputas privadas, como também quando o poder soberano (por exemplo, o Congresso da nação) sanciona uma lei que supostamente lesa um de nossos direitos. O pensamento político de Hobbes opõe-se a este tipo de constitucionalismo. E mesmo, diria eu, inverte-o: podemos recorrer ao soberano (seja um monarca, seja uma assembléia) quando consideramos que os juízes decidiram de maneira injusta. O soberano reserva-se a função de árbitro final. Não julga segundo a lei escrita, mas segundo a sua consciência. Uma das maneiras de pensar a monarquia na época de Hobbes consistia em considerar que era função do soberano estar acima dos juízes e das leis, corrigindo-as a seu arbítrio. Uma história e comentário às funções das diversas cortes supremas da Inglaterra, escrita em 1591, lembra que uma das leis do antigo rei saxão dizia assim[6]:

> "Let no man seeke to the King in matter of variance, unlesse he cannot finde right at home; but if that right be too heavie for him, then let him seeke to the King, to have it lightened".

O comentário conclui afirmando que o rei não só julgava segundo o direito e a justiça, mas também segundo a eqüidade e a boa consciência *(equity and good conscience)*. A finalidade desta instância suprema era

que a consciência do príncipe mitigasse os rigores da lei. A função do rei como árbitro supremo que dirime controvérsias segundo sua consciência (isto é, guiado pela eqüidade, e não pela norma do direito) provém da fundação própria da monarquia. Segundo esta narração, sempre houve disputas entre os homens, porém as maneiras de resolvê-las foram mudando com o tempo. Numa primeira época (Lambard não a especifica, nem a relaciona com períodos bíblicos reconhecíveis), o ancião ou o pai de família exercia sua autoridade segundo sua própria discrição. A multiplicação das famílias produz cada vez mais disputas, pelo que:

> "Then fled men (as Cicero coniectureth) to some one among them, excelling others in Vertue, and submitted themselves unto him, praying that he would by *equity* save them from *iniury* [...] And as long as they found this at his hand, they took for *Law* whatsoever he pronounced, & they obeyed as an Oracle whatsoever was commanded by him"(7).

Num terceiro período, sempre segundo a reconstrução hipotética de Lambard, os súditos procuraram limitar o poder desse juiz soberano mediante as leis e o governo da justiça. Hobbes trata de recuperar a figura do soberano-juiz antes de ser limitado pelo poder dos juízes: o sistema político que ele sugere não reconhece a possibilidade de que exista uma norma legal fundamental (uma constituição, por exemplo) à qual o soberano deva ater-se; seu único guia é a eqüidade, isto é, sua própria consciência. A eqüidade é um complemento da arbitrariedade. Arbitrário não é sinônimo de absurdo, arbitrário é não sujeito a leis. Segundo Lambard, a figura do chanceler resume no sistema jurídico inglês ambas as funções, pois tem uma dupla jurisdição: por um lado, a de *common law* e, por outro, a de *equity*, "sendo a primeira limitada em poder, e a segunda, mais absoluta e infinita". Hobbes opõe-se a que semelhante poder fique fora do controle do soberano.

O recurso à arbitragem era, e ainda é, comum no direito internacional. Este ponto é especialmente relevante, visto que o exemplo clássico duma situação na qual reina o estado de natureza – exemplo dado por Hobbes e que já se encontrava em Platão – é precisamente o das relações entre Estados soberanos. Os tratados de paz costumam incluir cláusulas pelas quais acorda-se referir um assunto em disputa a um soberano ou a um corpo neutro. Em vida de Hobbes, por exemplo, o tratado entre a Inglaterra de Cromwell e a França, firmado em 1655, contemplava a arbitragem de Hamburgo no cálculo dos danos sofrido por ambos os países desde 1640 (cf. Walker 13).

Hugo Grotius, em *De Jure Belli ac Pacis*[8] (1625), refere-se à arbitragem como recurso para evitar a guerra entre Estados e como maneira de eludir, mediante um acordo entre as partes, a intervenção do juiz. Grotius oferece vários exemplos históricos de arbitragens internacionais na Antiguidade, e logo recomenda este procedimento aos príncipes cristãos, lembrando que tanto os antigos judeus como os cristãos recorriam a seus próprios árbitros, a fim de evitar juízos diante de juízes e tribunais que eram estranhos à sua religião. Esta prática, recomendada por São Paulo, deve ser imitada pelos atuais governantes para evitar as calamidades da guerra *(De Jure Belli ac Pacis,* Livro II, cap. XXIII, 8). Grotius distingue várias classes de arbitragem. Reconhece que em certos casos as leis civis poderiam julgar a conduta dos árbitros, mas esclarece que isto nunca pode ocorrer quando se trata de arbitragens entre monarcas ou nações sobre os quais não pesa um poder de coação comum e superior. "O decreto destes árbitros deverá ser, portanto, final e sem apelação" *(De Jure Belli ac Pacis,* Livro III, cap. X, 46). Este é um exemplo de arbitragem "a que se deve obedecer, quer se trate duma decisão justa ou injusta", pois as partes consentiram em obedecer. Novamente encontramos em Grotius a vinculação entre arbitragem e eqüidade[9].

Uma das críticas mais agudas que têm sido formuladas ao contratualismo político consiste em imputar-lhe a tendência de privatizar o Estado, pois recorre a uma categoria própria do direito privado (o contrato entre pessoas) para fundamentar a esfera do público por excelência, isto é, o Estado soberano. Quem assim se opõe ao contratualismo político re-

cusa derivar a legitimidade do Estado das relações entre sujeitos privados. Hobbes é um contratualista *sui generis:* por um lado, recorre à controvérsia entre homens privados e à figura legal do contrato para fundamentar a instituição do soberano; por outro lado, nenhum contrato vincula o soberano aos súditos. Talvez se compreenda melhor esta especificidade hobbesiana se a observarmos à luz duma reflexão muito geral que faz Norberto Bobbio a respeito dos juristas que privilegiam o direito privado sobre o público (e consideram que o direito é um conjunto de regras de convivência) e de juristas que privilegiam o direito público sobre o privado (e que consideram que o direito é um conjunto de regras para dirigir ações dispersas a um fim comum). Diz Bobbio: "Para os privatistas, o direito é uma espécie de árbitro que é chamado a dirimir conflitos; para o publicista, o direito assume muito mais a figura do comandante que coordena os esforços de sua tropa para vencer a batalha" (Bobbio 1, p. 156). Na obra de Hobbes superpõem-se ambas as tendências: às vezes pensa-se o soberano como comandante, outras como árbitro. Os comentadores de Hobbes costumam deter-se na figura do soberano comandante. O soberano árbitro, no entanto, passa geralmente despercebido.

IV

Na literatura política da época o termo "arbitrário" costuma ter conotações pejorativas quase sem exceção. Costumava-se considerar que uma lei era arbitrária quando contradizia a *common law,* e que um governo era arbitrário quando o Parlamento governava sem o rei, ou o rei sem o Parlamento. Um panfleto anônimo de 1683 verifica ambas as acepções; seu título é "O governo arbitrário desenvolvido durante a tirânica usurpação do parlamento 'rump', sendo Oliver Cromwell responsável por seus procedimentos arbitrários, cruéis e ilegais, sob as noções de liberdade e propriedade, escrito por uma 'pessoa de honra'". Esta pessoa de honra define o termo "governo arbitrário" da seguinte maneira: "Considero que o go-

verno arbitrário é o governo de qualquer pessoa ou pessoas, segundo a sua própria vontade ou autoridade, sem estar sujeito às regras, métodos e instruções das leis do país, convertendo assim esta gloriosa monarquia em tirania"[10].

C.N. – outro autor anônimo da época – escrevia que a dissolução do Parlamento deixava os habitantes expostos à inexperiência dos militares iletrados e, portanto, levava a "submeter nossos pescoços ao jugo absoluto, incontrolável e arbitrário da espada"[11].

Hobbes, no entanto, não é o único autor que dá um sentido positivo ao termo "governo arbitrário". Robert Filmer também o faz. Contudo, difere de Hobbes num traço básico: Filmer nunca admitirá que um governo arbitrário é convencional e consentido pelas partes em conflito. Um poder arbitrário, segundo Filmer, é um poder suficiente para tomar decisões definitivas. Mas não implica o consentimento que lhe atribuía Hobbes. Diz Filmer:

> "...cada corte suprema deve ter um poder supremo, e o poder supremo é arbitrário; pois arbitrário é aquilo que não tem nada superior na terra para controlá-lo. Em todo governo a última apelação deverá fazer-se ante um poder arbitrário, caso contrário, as apelações se fariam até o infinito sem nenhum término. O poder legislativo é um poder arbitrário, pois trata-se de *termini convertibiles" (The Freeholder's Grand Inquest Touching Our Soveraigne Lord the King and His Parliament*, 1674. In: *Patriarcha or The Natural Powers of The Kings of England Asserted and Other Political Works of Sir Robert Filmer.* Edited with an Introduction and notes by Peter Laslett, Oxford, 1949, p. 157).

Em outra obra Filmer esclarece:

> "Enganamo-nos se abrigamos a esperança de ser governados alguma vez sem um poder arbitrário. Isto é um erro; o problema não

> consiste em se haverá ou não um poder arbitrário; mas em determinar quem terá esse poder arbitrário: um único homem ou muitos? Nunca houve e nunca haverá um povo que se governe sem um poder para fazer leis, e qualquer poder para fazer leis deve ser arbitrário: pois fazer uma lei segundo uma lei é uma *contradictio in adjecto" (The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy or A Succint Examination of the Fundamentals of Monarchy, both in this and other Kingdoms, as well about the Right of Power in Kings, as of the Originall or Natural Liberty of the People. A question never yet disputed, though most necessary in these Times*. Laslett, 1648, p. 277).

Filmer acrescenta que há acordo em considerar que numa democracia o poder supremo ou arbitrário para fazer leis está numa multidão; e numa aristocracia esse poder legislativo ou arbitrário está em alguns poucos, ou na nobreza. Portanto, é uma conseqüência necessária que, numa monarquia, esteja num só. Ponto ao qual Filmer queria chegar.

Filmer concorda então com Hobbes que em todo governo deve haver um poder de decisão final e uma capacidade de legislar que não esteja sujeita a leis. Mas diferem em que, segundo Hobbes, esse poder deverá instituir-se pelo consenso, enquanto Filmer dirá que está dado pela própria natureza e que o rei da Inglaterra descende, por uma genealogia que o próprio Filmer rastreia, de Jesus Cristo e, por isso mesmo, do rei Davi. A arbitrariedade do poder, segundo Hobbes, implica um passo mais que em Filmer. Não só significa final e não sujeita a leis, como também é arbitrária no sentido de não natural, de convencional.

Robert Filmer faz a Hobbes uma objeção que até mesmo hoje em dia é tomada por alguns comentadores como uma inconsistência muito séria no seu sistema (cf. Hampton 6, caps. 4 e 5). Hobbes afirma que no estado civil cada indivíduo conserva o direito de preservar sua vida. Filmer nota que se um indivíduo conserva o direito de preservar sua vida, também conserva o direito de determinar quando sua vida está em perigo. O súdito, portanto, é um juiz das ações do soberano e se reconhece a ele o direi-

to de atuar segundo o seu juízo privado. E isto é inadmissível (Hampton 6, primeira parte). A crítica de Filmer pode reformular-se da seguinte maneira: se alguém consentiu em obedecer à decisão do árbitro, não pode logo condicionar essa obediência ao resultado da arbitragem.

"Árbitro" e "arbitrário" são termos freqüentemente utilizados em escritos políticos da época. Por exemplo, numa declaração da Coroa inglesa (*i. e.*, Carlos II) de 1660 (*His Majesty's declaration to all his loving subjects of his kingdom of England and dominion of Wales concerning ecclesiastical affairs;* cf. Douglas 2, vol. VIII, p. 365), o artigo V refere-se à instituição duma corte composta por três ou quatro ministros religiosos que funcionarão como árbitros em jurisdição eclesiástica; e o artigo VI adverte que "nenhum bispo exercerá um poder arbitrário, nem fará nem imporá algo ao clero ou ao povo senão unicamente aquilo que esteja de acordo com as conhecidas leis do país". Isto é, temos aqui a figura jurídica da arbitragem e a conotação pejorativa de poder arbitrário como aquele poder que se exerce sem consideração pelas leis do país.

Locke utiliza a expressão "poder arbitrário" de maneira ambígua. No *Segundo tratado sobre o governo civil* (publicado em 1689, mas escrito provavelmente em 1679-80), define o poder despótico como um poder absoluto e arbitrário que um homem exerce sobre outro para tirar-lhe a vida quando lhe dá na telha. Este matiz pejorativo do termo "arbitrário" encontra-se em muitos outros lugares de sua obra. Contudo, também o usa, ainda que com menor freqüência, num sentido não pejorativo. Locke define o termo "prerrogativa" como "um poder arbitrário sobre certas coisas que fica em mãos do príncipe para o bem, e não para o dano, do povo" (*Segundo tratado sobre o governo civil,* § 210). Sua anterior definição geral de prerrogativa como "o poder para atuar discricionariamente, para o bem público, sem a prescrição da lei, e até mesmo às vezes contra a lei" (*op. cit.*, § 160), tem as mesmas conotações do poder arbitrário hobbesiano, a saber, não determinado pelas leis do país. Locke também indica que, num regime no qual os poderes legislativo e executivo estão separados, é necessário conceder ao executivo este tipo de prerrogativa (*op. cit.*, § 159). Adverte que, no que diz respeito a esta prerrogativa, se delineará a velha pergunta acerca de quem julgará se este poder discricionário foi

utilizado corretamente *(Segundo tratado sobre o governo civil,* § 168). A resposta de Locke o aproxima novamente, creio eu, de Hobbes: não há juiz sobre a terra que possa julgar o bom uso das prerrogativas concedidas ao soberano. O julgamento, Deus o fará.

V

Diversos comentadores têm feito referências ao parágrafo do capítulo V do *Leviatã* sobre o qual fundamentei o exame do árbitro arbitrário. Em geral, estas interpretações diferem da proposta por mim. Eu considero que o argumento é eminentemente político, pois sugere uma maneira de resolver conflitos e evitar a guerra. As outras interpretações adotam uma perspectiva moral ou epistemológica, pois consideram que se trata duma proposta para determinar o que é moralmente bom e o que é mau, ou para decidir o que é verdadeiro e o que é falso. Será útil examinar alguns exemplos de interpretações que diferem da proposta por mim.

David P. Gauthier considera que há duas diferentes teorias da verdade em Hobbes e que cada uma delas oferece uma concepção da *recta ratio* (cf. Gauthier 3, p. 12-3). Em *Human nature,* a verdade depende em última instância do que é evidente em termos de concepções derivadas dos sentidos, enquanto no *Leviatã,* segundo Gauthier, a verdade depende dum padrão convencional previamente acordado. Por conseguinte, em *Human nature* (Hobbes 8, p. 24), Hobbes diz que a prova da verdade das conclusões a que se chega pela *recta ratio* será a consistência destas conclusões com verdades evidentes previamente estabelecidas. Esta evidência baseia-se nos sentidos, "pois a verdade duma proposição nunca é evidente, até que concebamos o significado das palavras ou dos termos em que consiste, que sempre são concepções da mente; e não podemos lembrar estas concepções sem a coisa que as produziu diante de nossos sentidos" *(id., ibid.,* p. 28). Sempre segundo esta interpretação de Gauthier, no *Leviatã,* ao modificar sua teoria da verdade, Hobbes também modifica

sua concepção da *recta ratio*. A verdade fundamenta-se num padrão convencional, portanto a reta razão também se estabelece por convenção. Gauthier baseia sua interpretação no citado parágrafo do cap. V[12].

Gauthier se exime de realizar um exame pormenorizado desse parágrafo, aduzindo que não se ocupará dos aspectos epistemológicos da filosofia de Hobbes. Limita-se tão-só a chamar a atenção para estes dois pontos de vista opostos sobre a reta razão que se encontram em sua obra. É particularmente interessante que Gauthier tenha notado duas concepções distintas da *recta ratio,* ainda que, conforme considero, se equivoque ao pensar que, no caso do *Leviatã,* trata-se dum problema de epistemologia. Neste parágrafo, segundo minha interpretação, Hobbes não propõe um método para determinar a verdade, mas para assegurar a paz. Portanto, a partir do parágrafo em questão do *Leviatã* não é lícito extrair conclusões válidas para compreender a epistemologia de Hobbes, tal como supõe Gauthier, pois se trata dum contexto eminentemente político.

Gregory S. Kavka examina esse mesmo parágrafo em "Right reason and natural law in Hobbes's ethics" (Kavka 10, p. 120-33). Segundo Kavka, Hobbes assinala:

1. que o procedimento de raciocinar corretamente é "certo e infalível" como a aritmética. Esta afirmação é tautológica, pois um dos sentidos de *recta ratio* em Hobbes era, precisamente, raciocinar de forma correta. Segundo Kavka, esta infalibilidade tautológica que Hobbes atribui à capacidade de raciocinar corretamente tem um custo muito alto no sistema hobbesiano. As pessoas falíveis, quer individual, quer coletivamente, não podem determinar com certeza se um raciocínio dado é correto. Portanto,

2. as controvérsias entre pessoas podem resolver-se definitivamente só se se elege um árbitro cujas conclusões serão aceitas por todas as partes como ditames obrigatórios da *recta ratio* (*"as binding dictates of right reason"*; cf. *id., ibid.,* p. 122).

Suspeito que Kavka cometa o mesmo erro que, a meu juízo, cometeu Olaso. Consiste em confundir obrigação política e verdade ou correção epistemológica. Segundo Hobbes, tanto a aritmética quanto a lei natural

estão compostas por teoremas infalíveis da razão. Mas os homens, tanto ao raciocinar sobre problemas de aritmética como quando o fazem acerca da lei natural, são falíveis, podem equivocar-se e disputar entre si acerca de quem tem razão. Se desejam pôr fim à disputa para evitar que esta degenere numa briga violenta, elegem de comum acordo um árbitro. O árbitro é um homem ou grupo de homens, tão falíveis quanto aqueles outros homens que disputavam e o convocaram. A decisão do árbitro consegue evitar a briga, mas não há nenhum motivo para suspeitar que os aproxime da verdade.

Em "Right reason and mortal gods" (Hudson 9, p. 134-45) Stephen D. Hudson refere-se à arbitrariedade das decisões do soberano compreendido como árbitro. Ainda que o problema que Hudson se propõe a resolver não guarde relação com a liberdade de expressão, de qualquer forma alguns aspectos de seu artigo são pertinentes para minha exposição.

A pergunta que Hudson tentará responder é a seguinte: "Pode Hobbes manter *consistentemente* que a lei é a medida do bem e do mal moral?" *(id., ibid.,* p. 134). Hudson confessa: "Se pode, então terá conseguido algo que eu sempre me senti inclinado a pensar que era impossível: terá mostrado que certo tipo de subjetivismo radical dos valores é compatível com o que eu considero que é a teoria mais razoável acerca da relação entre razão e verdade moral" (Kavka 10, p. 134). Esta teoria é simples, pois se limita a formular que a verdade moral é simplesmente aquela que se apóia nas melhores razões morais. Se alguém afirma que uma determinada ação é má, pode-se-lhe perguntar por que é má. Se não encontra razões para sustentar essa afirmação, o juízo se refuta por ser infundado e arbitrário. Tal é, segundo a denomina Hudson, a "concepção simples da verdade moral" *(id., ibid.,* p. 135) e, sempre segundo Hudson, Hobbes aceita-a plenamente. O problema, então, consistirá em examinar se Hobbes pode sustentar simultaneamente que a lei é o critério do bem moral e que moralmente verdadeiro é o juízo que se fundamenta nas melhores razões morais. A conclusão de Hudson será que a teoria de Hobbes é contraditória, pois não pode coerentemente sustentar ambas as posições ao mesmo tempo. (Um dos pontos discutíveis do trabalho consiste na demonstração de que Hobbes é partidário da "concepção simples da verdade moral." O

exame desta questão nos afastaria de nosso tema. Suporemos que Hobbes aceita esta concepção simples.)

Segundo Hudson, Hobbes sustenta uma tese subjetiva radical acerca da natureza do valor, pois afirma que no estado de natureza "bom" é aquilo que desejo e "mau" o que me aborrece. Isto implica que o que é bom para um homem não o é para outro. Só há coincidência num ponto: a natureza humana é tal, que todos os homens esforçam-se para evitar a morte e procuram sua preservação. Se não há uma harmonia natural de interesses, e se são levados pelo desejo de preservar suas vidas, os homens instauram uma harmonia artificial: a lei cumpre o propósito de harmonizar os interesses públicos e os privados. Como não há uma *recta ratio* natural, cria-se uma artificial.

Pois bem, Hudson se propõe a examinar se esta solução hobbesiana é compatível com o que denominou "concepção simples da verdade moral". Parte do seguinte exemplo: o soberano ordena que ninguém pode tomar sorvete com baunilha. Admite que, segundo Hobbes, uma ação é má porque o soberano assim o estabelece, e não que uma ação é em si mesma má e o soberano assim o reconhece. Tudo parece indicar, ao menos à primeira vista, que o soberano não subscreve a "concepção simples da verdade moral", mas que, ao contrário, sua vontade – que é a regra do bem e do mal – é arbitrária. Se assim fosse, então não haveria razão alguma para considerar que é mau tomar sorvete de baunilha, pois não são as melhores razões morais que esta proibição sustenta, mas a arbitrariedade da vontade soberana. Pois bem, segundo Hudson, Hobbes tenta compatibilizá-las, mas não o consegue.

Hobbes afirma que a autoridade do soberano não está condicionada. O soberano possui autoridade ilimitada para resolver problemas. Neste sentido, afirma Hudson, a vontade do soberano é arbitrária e "não tem por que haver razões para que o soberano ordene este ato *[i. e.,* não tomar sorvete de baunilha]" (Hudson 9, p. 141). Mas, ainda segundo Hudson, Hobbes não permanece nesta linha de raciocínio, pois sustenta que se instituiu um soberano com o propósito de obter a paz e, na medida em que este propósito deve reger sua vontade, esta vontade não pode ser arbitrária. Conclui Hudson: "Portanto a vontade do deus mortal deve ordenar-

nos que não façamos algo porque é mau fazê-lo; estávamos equivocados ao pensar que a vontade do soberano *por si mesma* é o que faz más as ações" (Hudson 9). Se as decisões do soberano não se apóiam em boas razões, então são arbitrárias. Pois bem, se o pensamento de Hobbes tiver de ser consistente com a concepção simples da verdade moral, o soberano deverá desejar que um ato seja mau porque é em si mesmo mau. Mas, então, a vontade do soberano é irrelevante quanto à maldade do ato, pois esta já não depende daquela. Portanto, a vontade do soberano não pode ser a medida comum do bom e do mau. E Hobbes, obviamente, não pode aceitar estas conseqüências.

Onde se origina o problema que traz conseqüências tão nocivas para o sistema de Hobbes? Segundo Hudson, ocorre que a concepção simples da verdade moral é incompatível com a concepção de Hobbes da *recta ratio,* segundo a qual – como mostra a interpretação de Hudson do *Leviatã,* cap. V – na falta duma reta razão natural institui-se uma artificial a fim de determinar o que é bom e o que é mau. Hudson observa corretamente que as decisões do árbitro, segundo os requisitos da filosofia política de Hobbes, são arbitrárias, isto é, não são obedecidas devido a seu maior grau de verdade moral. Mas equivoca-se ao confundir bom e mau, com permitido e proibido. O soberano determina, com vistas à paz, o que se pode e o que não se pode fazer. A verdade moral não é de sua incumbência. Tantos os homens que submetem sua disputa à decisão dum árbitro, como o próprio árbitro, podem sustentar a "concepção simples da verdade moral" e no entanto acatar a decisão do árbitro unicamente porque assim se comprometeram a fazê-lo, sem questionar se a decisão é verdadeira ou falsa, boa ou má. Hobbes dirá que qualquer decisão, por pior que seja, é melhor que a guerra.

Hudson esclarece que se pode afirmar que a vontade do soberano é arbitrária em dois sentidos distintos. Pode-se dizer, primeiro, que é arbitrário o fato de que a vontade do soberano seja a medida comum do que é bom e mau; mas também se pode dizer que é arbitrário o fato de que o soberano deseje isto ou aquilo. Obviamente, diz Hudson, não é arbitrário o fato de que a vontade do soberano seja a medida comum do bom e do mau. A vontade do soberano foi instaurada para conseguir a paz, e esta é

uma boa razão para que exista um árbitro com autoridade ilimitada, que é o único tipo de árbitro que pode resolver as intermináveis disputas causadas pela subjetividade radical dos valores. Contudo, Hudson reconhece, acertadamente, que segundo Hobbes as decisões do soberano são arbitrárias no segundo sentido, isto é, que é arbitrário o fato de o soberano desejar isto ou aquilo. E como Hudson supõe, incorretamente, que segundo Hobbes o soberano determina a verdade e falsidade dos juízos (e não, tal como sugere minha interpretação, que unicamente garante a paz), então conclui que a filosofia política de Hobbes padece duma grave inconsistência.

Já no tempo de Hobbes, Edward Earl of Clarendon referiu-se explicitamente ao capítulo V do *Leviatã* ao formular sua crítica de fundo ao sistema hobbesiano em *A Brief Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book entitled Leviathan*[13]. A crítica que Clarendon formula aponta para toda a lógica hobbesiana da soberania e, portanto, não se limita exclusivamente ao capítulo em questão. Mas, como neste capítulo Hobbes, segundo minha interpretação, resume e antecipa os aspectos principais de sua argumentação posterior, a crítica geral de Clarendon também pode ser lida como uma crítica à lógica do árbitro arbitrário. Clarendon diz o seguinte:

> "If Mr. Hobbes did not affect to be of the humor of those unreasonable Gamesters, which he saies [citação de *Leviatã*, cap. V] *is intolerable in the society of men, who will after trump is turned, use for trump, upon every occasion, that suit whereof they have most in their hand*, whom he likens to those men who clamor and demand right reason for Judg, yet seek no more, but that things should be determined by no other men's reason than their own; I say, if Mr. Hobbes were not possessed by this supercilious spirit which he condemns, since this his institution of Soveraignty is a mere imagination, he might with as much reason, if he would have been pleased to have called it so, because it would have carried with it more equality and consequently more security, have supposed a covenant to be on the Soveraigns part: which that he may

> not do, he will not admit that they who are his Subjects make any Covenant with their Soveraign to obey him; which if he did, he could as well covenant again with them to govern righteously, without making them the Judges of his justice, or himself liable to their controul and jurisdiction. So that the Soveraign hath no security for the obedience of his People, but the promise they have made to each other; and consequently if they rebell against him, he cannot complain of any injustice don to him. And truly, by his own Logic, they may release to one another when they think it convenient: whereas if the promises be mutual. I do not say conditional, the Soveraign must not be at the mercy of his Subjects; but as they put themselves under his power, so he promises them not to use that power wantonly or tyranically (which will be a proper and significant word against all his interpretation) by which they have as much obligation upon him to be just, as he hath upon them to be obedient, which is no other, then that they swarve from justice, if they withdraw their obedience from him. This had bin a more natural and equitable institution, and more like to have lasted, having in it the true essential form of contracts, in which it will never be found that one party covenants, and the other not; which is the reason Mr. Hobbes himself gives, why no Covenant can be made with God..." (Edward Earl of Clarendon, *A Brief Survey of the Dangerous and Pernicious Errors to Church and State, in Mr. Hobbes's Book entitled Leviathan,* p. 48-9).

A principal crítica que Clarendon formula ao sistema hobbesiano é que não inclui um pacto entre os súditos e o soberano. E esta ausência tem duas conseqüências de importância: primeiro, o único compromisso que existe por parte dos súditos para obedecer ao soberano é um acordo realizado entre os próprios súditos. Em nenhum momento comprometeram-se a obedecer ao soberano. A segunda conseqüência é que, devido à ausência dum pacto entre o soberano e os súditos, as decisões do soberano não estão limitadas por nenhum tipo de controle. Por um lado, o soberano tem

plena liberdade para decidir o que lhe passe pela cabeça; por outro lado, os súditos não se comprometeram a obedecer ao soberano. A crítica de Clarendon é particularmente interessante porque mostra-nos as conseqüências problemáticas de pensar o soberano sob a figura jurídica do árbitro. Creio que Clarendon preferisse pensá-lo sob a figura dum juiz do Estado, cuja designação não depende dum acordo entre os litigantes e cujas sentenças estão determinadas pelas leis do país.

Outros aspectos da crítica de Clarendon que merecem ser destacados são os seguintes:

1. O exemplo de certos jogadores que pretendem que as cartas que eles têm equivalem a um trunfo *(Leviatã,* cap. V) é parte do argumento de Hobbes tendente a mostrar que não há na natureza uma *recta ratio* e que se tem de criá-la artificialmente. Clarendon, no entanto, faz uma interpretação retórica deste exemplo, acusando Hobbes de proceder da mesma maneira que os jogadores. O truque retórico de Clarendon consiste em identificar a proposta de Hobbes de criar uma *recta ratio* artificial com as reivindicações dos outros filósofos que supunham possuir uma *recta ratio* natural.

2. Clarendon adverte para as conseqüências que tem a ausência dum pacto entre súditos e o soberano. Creio que, além disso, também dá-se conta da razão pela qual Hobbes não inclui um pacto deste tipo. Com efeito, Clarendon diz que é possível que se tenha um acordo entre o soberano e os súditos que inclua, por parte do soberano, o compromisso de governar com retidão "sem constituí-los *[i. e.,* aos súditos] em juízes da justiça [do soberano], ou que o soberano fique sujeito ao controle e jurisdição dos súditos". Pois bem, Clarendon não explica como seria possível um pacto por parte do soberano que o obrigue a governar com retidão, sem que isto implique que os súditos, de alguma maneira, se constituam em juízes do soberano.

3. Devido à ausência dum pacto de obediência com o soberano, Clarendon diz que o soberano não pode aduzir que os súditos cometem uma injustiça quando se rebelam, pois não estão quebrando uma promes-

sa feita a ele. Considero que esta crítica de Clarendon seria apropriada se Hobbes se limitasse a pensar o soberano como árbitro, e nada mais do que árbitro. Quando uma das partes não obedece à arbitragem do árbitro, não comete uma injustiça para com o árbitro, mas para com a outra parte em relação à qual tinha se comprometido a obedecer. Mas Hobbes não se limita a pensar o soberano como árbitro; também o pensa como representante, como tirano, como monopolizador da força pública com direito à coação etc. Além disso, Hobbes poderia responder a Clarendon dizendo que os súditos acordaram que justo será quem obedece ao soberano, e injusto quem lhe desobedece. Portanto, ainda que não se quebre um pacto com o soberano, de qualquer maneira a desobediência pode ser qualificada como injustiça.

4. Clarendon assinala que a lógica do sistema hobbesiano é tal, que o pacto de soberania pode se dar por terminado se os súditos assim o acordam entre si. Novamente, esta crítica seria correta se Hobbes se limitasse a pensar o soberano sob a figura jurídica do árbitro. Se as partes se põem de acordo, não há razão alguma que impeça a arbitragem de poder dar-se por terminada. Porém, Hobbes argumentará que em nenhum caso deve-se pôr fim ao pacto de soberania.

Abstract: This essay examines the political philosophy of Thomas Hobbes and the substitution of rationality (natural reasons) by arbitrariness (arbitrer).
Key-words: arbitrer – power – natural reasons

Notas

(1) Pierre Guenancia examina a teoria da verdade e da linguagem arbitrária, extraindo algumas conseqüências para a filosofia política que pouco têm a ver com o tema aqui apresentado (cf. Guenancia 5, p. 23-45).

(2) Em De Cive, *capítulo IV, § 16, Hobbes cita São Paulo (Epístola aos Coríntios 1, 6), que aconselha evitar a intervenção do juiz estatal, e recorrer em vez disso ao árbitro eleito em comum acordo pelas partes. Talvez Hobbes tenha lido esta epígrafe de São Paulo, assim como a relação entre arbitragem e eqüidade* (equity), *em Hugo Grotius* (De Jure Belli ac Pacis *[1625], livro II, cap. XX, 46). Grotius, assim como alguns tratadistas ingleses, opina que o árbitro está comprometido em consciência a arbitrar segundo os princípios da eqüidade, já que não está obrigado a fazê-lo segundo as leis do país, tal como é o caso dos juízes ordinários. Hobbes, ao sublinhar a total discricionalidade do árbitro, parece liberá-lo até mesmo deste compromisso moral com os princípios de eqüidade. A lógica da arbitragem, de qualquer forma, é a mesma em ambos os casos. O importante é compreender que nenhuma das partes pode constituir-se como juiz do árbitro e que seu acatamento à arbitragem não depende da opinião que lhe mereça a decisão do árbitro.*

(3) Refiro-me à obra de John Rastell. An Exposition of Certaine Difficult and Obscure Words, and Terms of the Lawes of this Realme, Newly Amended and Augmented, both in French and English, for the help of such young Students as are desirous to attaine to the Knowledge of the same. *Londres, edição de 1602. Cf. p. 23.*

(4) Ancient Law. Its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas. *Londres, 1861, cap. X, p. 357-64.*

(5) Hobbes, como Francis Bacon, opôs-se à corporação de advogados e juízes, que constituíam a "profissão legal" e falavam nas cortes um idioma próprio, o "law French". Contrário à common law, *Hobbes defenderá o princípio* quod principi placuit habet vigorem legem. *O conflito que no plano jurídico dava-se entre a jurisdição da* common law *e da* equity *refletia a oposição política*

entre o Parlamento e o rei. A oposição de Hobbes aos advogados e juízes de sua época foi recentemente pesquisada por Renato Janine Ribeiro (Ribeiro 11).

(6) Archion or Comentary upon the High Courts of Justice in England, *compiled by William Lambard. Londres, 1635. Cf. p. 18.*

(7) Lambard provavelmente refere-se a Cícero, De Officiis, *livro II, XII.*

(8) Cf. De Jure Belli ac Pacis, *Livro I, cap. I, 18; Livro II, cap. XXIII, 8 e Livro III, cap. XX, 46.*

(9) Grotius lembra que Aristóteles já assinalara que um homem eqüitativo e moderado preferia o recurso à arbitragem à aplicação da lei estrita, pois o árbitro pode tomar em consideração a eqüidade do caso, enquanto o juiz está sujeito e limitado em suas decisões pela letra da lei. A arbitragem foi introduzida precisamente para dar à eqüidade o peso que lhe corresponde (op. cit., *Livro III, cap. XX, 47). À diferença dos tratadistas ingleses citados acima, Grotius, seguindo Aristóteles, parece sugerir que a arbitragem não é a forma original e paradigmática de administrar justiça, mas um procedimento derivado e posterior, ideado com o propósito de mitigar os rigores da lei.*

(10) Arbitrary Government Displayed in the Tyrannick Usurpation of the Rump Parliament, and Oliver Cromwell being Clear Account of their Arbitrary, Cruel and Illegal Proceedings, under the Notion of Liberty and Property. And a Compendious History of those Times By a Person of Honour. *London, Printed for Joseph Hindmarsh, Bookseller to His Royal Highness, at the Black Bull in Cornhill; 1683 (Newberry Library, Case J 5454.05). Cf. "Introdução".*

(11) Reasons why the Supreme Authority of the Three Nations (For the Time) Is not in the Parliament, but In the New Established Councel of the State, Consisting of His Excellence the Lord General Cromwell, and his Honourable Assessors. *Written in answer to a letter sent from a Gentleman in Scotland to a friend of his in London, Tuesday, May 10, 1653 (Newberry Library, Case J 5454.188).*

(12) Não é fácil precisar o que entende Hobbes por "verdade". No Elements of law, *I, 5, § 10 e no* Leviatã, *cap. V, ocupa-se das verdades de razão que constituem conhecimentos universais e necessários. Sua concepção é oposta à de Leibniz: uma proposição é verdadeira quando o sujeito está contido na*

extensão do predicado, e não quando o predicado está contido na intensão do sujeito. Um exemplo de verdade necessária é "A caridade é uma virtude". O nome "virtude" compreende "caridade". Um exemplo de proposição falsa é "Todos os homens são justos". O nome "justo" não compreende a "todos os homens". A caridade é uma instância de "virtude", mas nem todos os homens são instâncias de "justo". Não encontro um tratamento adequado das verdades de fato em Hobbes. Reconhece conclusões da experiência que não são universais nem necessárias. Os sentidos são "the very first grounds of our knowledge" (Elements of law, *14). Hobbes é renitente em empregar o termo "verdade" no contexto do que nós denominamos verdade de fato. No entanto, distingue duas classes de conhecimento: o conhecimento original, que provém dos sentidos, e o conhecimento da verdade das proposições (ao qual chama "ciência"). Ambos os conhecimentos são experiências: no primeiro, experimentamos os efeitos das coisas externas; no segundo, o uso correto dos nomes da linguagem. Um é* "experience of fact", *o outro* "evidence of truth". *Conhecimento, contudo, sempre é a conjunção de verdade e evidência* (loc. cit.). *No desenvolvimento desta tese mostro que, segundo Hobbes, a verdade duma proposição não é determinada pelo soberano. Esta demonstração é suficiente para compreender a posição de Hobbes com relação à liberdade de expressão.*

(13) Printed at the Theatre, 1676 (o autor esclarece que o texto foi escrito em 1670, quando estava exilado em Montpelier).

Referências Bibliográficas

1. BOBBIO, N. *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*. Milão, 1977.

2. DOUGLAS, D.C. (ed.). *English historical documents*. Londres, 1953.

3. GAUTHIER, D.P. *The logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes.* Oxford, 1969.

4. GOODHART, A.L. e HANBURY, H.G. (eds.) *A history of English law.* Londres, 1964.

5. GUENANCIA, P. "Puissance et arbitraire (sur Hobbes)". In: *Philosophie,* nº 1, janeiro de 1984.

6. HAMPTON, J. *Hobbes and the social contract tradition.* Nova York, 1986.

7. HOBBES, T. *Leviatã.* Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Ed. Abril, 1983.

8. _____. *The English works of Thomas Hobbes.* William Molesworth (ed.). Londres, 1839-45.

9. HUDSON, S.D. "Right reason and mortal gods". In: *The Monist,* volume 66, nº 1, janeiro de 1983.

10. KAVKA, G.S. "Right reason and natural law in Hobbes's ethics". In: *The Monist,* volume 66, nº 1, janeiro de 1983.

11. RIBEIRO, R.J. "Hobbes, Jacobo I e o direito inglês". Exposição apresentada no Simposio Thomas Hobbes – 1588-1988. Buenos Aires, 1988.

12. SIMPSON, A.W.B. *A history of the common law of contract. The rise of the action of assumpsit.* Oxford, 1975.

13. WALKER, D.M. "Arbitration, international". In: *The Oxford companion to law.* Oxford, 1980.