

SITUAÇÃO DE CONFLITO E CONDIÇÃO DE OBRIGAÇÃO EM HOBBS^{*1}

Claudio R. C. Leivas

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

As interações entre os indivíduos no contexto do estado natural são condicionadas por uma precariedade básica do item *segurança*. A fim de se preservarem, os indivíduos buscam *power after power* (eles buscam poder e mais poder, entre outras coisas, porque o postulado da igualdade natural² impede o estabelecimento de uma situação de segurança em que seja possível se possuir *muito* ou mesmo *suficientemente* o poder, garantindo assim a sobrevivência de cada um). Uma intensa oposição entre os poderes é estabelecida quando o objeto do desejo de poder de um indivíduo coincide com o objeto de poder de outro. O conflito torna-se assim inevitável. A situação de insegurança entre os indivíduos decorre primeiramente da competição pelo poder. Ela é no entanto agravada pela passagem de um *cálculo empírico* (onde eu raciocino sobre os melhores meios de dominar o

* Este artigo não seria possível sem o inestimável incentivo do CNPq a minhas atividades como pesquisador na área de filosofia política. Agradeço à coordenação do PPG em Filosofia da UFRGS pelas excelentes condições de trabalho e também pelo estímulo à pesquisa. Estou em dívida com o prof. Dr. João Carlos Brum Torres pelas valiosas sugestões e correções referentes a este artigo. As possíveis incorreções presentes no artigo são porém de minha inteira responsabilidade.

¹ Utilizarei a seguinte sistemática ao citar Hobbes: os textos do *Leviathan* serão citados em português, da tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva na edição da Abril Cultural (coleção *Os Pensadores*). Citarei os textos do *De Cive* também em português, da tradução feita por Renato Janine Ribeiro na edição da Martins Fontes. Referências a todos os outros textos de Hobbes citados neste artigo, com exceção do *De Corpore Político*, tradução de Fernando Couto na edição da RÉ-S-Editora, fazem parte das *English Works of Thomas Hobbes* (EW), editadas por W. Molesworth.

² A igualdade natural é para Hobbes decorrente de uma simetria entre os poderes. Ela é formulada de modo mais radical quando Hobbes diz que são iguais os que possuem uma idêntica capacidade de matar.

meu competidor) para um *cálculo metafísico* (onde eu raciocino a fim de me antecipar e então dominar todos os indivíduos que eu puder).³

A passagem da hostilidade limitada para a hostilidade ilimitada amplifica a situação de insegurança a tal ponto de podermos vislumbrar no horizonte virtual do estado natural uma “guerra de todos contra todos”. À essa conclusão, segue-se um questionamento de ordem prática que consiste no seguinte: “o que fazer para que cada homem possa ter a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver?”. A resposta de Hobbes a essa questão, que assinala o início de sua teoria moral, encontra-se nessa conclusão: “cada homem deve renunciar ao exercício de alguns de seus direitos, o que, no vocabulário de Hobbes, *significa assumir certas obrigações*.”

Procuro mostrar neste artigo que uma situação de suficiente segurança só é possível na medida em que efetuamos a conexão entre a razão e a motivação humanas numa perspectiva diferente da esfera do conflito. Enfim, para que os indivíduos cumpram os pactos feitos, isto é, para que se obriguem, impondo sobre si próprios limites a seus direitos, é preciso que haja suficiente razão e suficiente motivação, o que não pode ocorrer antes de haver suficiente segurança. O medo de um poder diferencial — tal é o caso do poder de um Estado — é o *leitmotiv* que Hobbes precisa para convencer os indivíduos a cumprirem seus pactos, alterando assim sua condição.

I. NATUREZA HUMANA E CONFLITO

Esta seção estabelece certos postulados fundamentais da natureza humana na visão de Hobbes. Trata-se aqui de pôr em evidência a visão hobbesiana do indivíduo humano como um ser essencialmente preocupado com a sua preservação. Um intenso e profundo desejo de preservar-se domina ativamente o indivíduo durante toda a sua vida, determinando os objetos necessários a sua preservação. O desejo e a busca de objetos que promovem a preservação num mundo desfinalizado — realidade não determinada por um bem mais elevado ou fim último — tal qual concebe Hobbes, implicam um reposicionamento teórico da noção de felicidade. A felicidade é definida por Hobbes não mais como a satisfação final dos desejos após um longo percurso de êxitos, e sim como uma condição ativa; ou seja, ela é definida como “um prosperar contínuo do desejo”, “não sendo a obtenção do

³ Em decorrência dessa passagem (do cálculo empírico para o cálculo metafísico) o agente hobbesiano presume uma situação ideal de segurança que o deixaria ao abrigo dos perigos e dos obstáculos. No *Decameron physiologicum* Hobbes faz menção a essa situação, ao enfatizar que os homens “teriam o mundo todo, se eles pudessem, para temê-los e obedecê-los” (*Decameron physiologicum*, English Works, I, p. 73).

primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo” (*Leviathan*, cap. 11, p. 60).

Conforme diz Hobbes no *Diálogo entre um filósofo e um estudante*, todo indivíduo *compos mentis*⁴ (isto é, todo indivíduo *no seu juízo perfeito*) buscará a sua preservação, pois naturalmente e necessariamente a intenção de cada homem visa algo que é bom para ele e tende a sua preservação. Todo indivíduo com suas capacidades mentais em equilíbrio buscará pois preservar-se durante o período de “tempo que a natureza permite aos homens viver” (*Leviathan*, cap. 14, p. 78). Estabelecida a preservação individual humana como a finalidade básica de cada indivíduo, trata-se pois de determinar os *meios* necessários à consecução desse fim. E Hobbes define o poder como o *conjunto dos meios*. Ocorre que o poder humano é finito e nenhum *grau finito* de poder pode garantir *para sempre* a preservação individual. Inserir o poder na série aberta dos desejos permitindo que ele aumente e que se torne assim infinitizável é a solução encontrada por Hobbes. Desejar *power after power* é pois uma condição necessária para a preservação. Tese básica de Hobbes: a maximização do poder conduz à preservação.

A introdução da dimensão de interação entre os indivíduos no estado natural evidencia que as relações entre os indivíduos nesse estado se caracterizam pela hostilidade e pelo medo. A situação de insegurança é manifestamente ampliada à medida que os indivíduos desenvolvem e aperfeiçoam novas formas de aumentar os seus poderes. Em *Hobbes’s War of All against All*, G. Kavka diz que “nos casos de conflito entre pessoas, a antecipação geralmente aumenta a possibilidade de êxito”, pois “a *antecipação* é um recurso quer seja para entrar primeiro na luta quer seja para ganhar mais poder, de maneira que se estará numa posição comparativamente mais forte quando a batalha finalmente irromper (erupts)”.⁵

Um alto grau de complexidade no que se refere à busca de poder coincide com a explicação hobbesiana da segunda causa do conflito humano. Enquanto a primeira causa (isto é, a competição) revela um conflito local que decorre da oposição entre os poderes e produz uma hostilidade apenas limitada entre os competidores, a segunda causa do conflito, (isto é, a desconfiança,) faz com que os indivíduos desenvolvam *mecanismos antecipatórios*⁶ de ataque e defesa, mecanismos esses que servirão para projetar situações futuras desfavoráveis objetivando não apenas a conservação de poderes e bens presentes mas principalmente a aquisição de poderes e bens

⁴ *Dialogue between a Philosopher & a Student, English Works*, p. 88.

⁵ Kavka, G. *Hobbes’s War of All against All, Ethics*, 1983, p. 293.

⁶ Devo essa expressão ao professor João Carlos Brum Torres. O professor Brum Torres é autor de *Figuras do Estado Moderno*, editado pela Brasiliense, São Paulo, 1989.

futuros. Decorre disso uma hostilidade ilimitada como prenúncio de um conflito generalizado, a saber, uma “guerra de todos contra todos”. Pois para Hobbes, assim como “a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos”, assim também a natureza da guerra, diz ele, “consiste na *conhecida disposição* para tal, durante o tempo em que não há *garantia* do contrário” (*Leviathan*, cap. 13, p. 76).

Existe ainda uma terceira e suplementar causa do conflito. Enquanto as duas primeiras causas são produzidas pela faculdade da razão, a terceira causa (isto é, o desejo de glória) decorre não da razão humana e sim da paixão humana, em especial, do desejo que as pessoas possuem de ser avaliadas positivamente pelos outros, e da forma violenta como reagem quando ao invés de elogios recebem de seus companheiros apenas desprezo, a saber, a depreciação de seu poder. O desejo de glória encontra sua formulação mais radical em Hobbes quando ele diz, no capítulo I do *Decameron Physiologicum*, que os homens “teriam o mundo todo, se pudessem, para temê-los e obedecê-los” (*Decameron*, EW, I, p. 73). Parece que nessa sua formulação extrema o desejo de glória articula o desejo de domínio. Num contexto bastante específico tal qual o do estado natural, porém, desejar dominar a todos e ser dono e senhor do mundo pode significar simplesmente uma outra forma de expressar o desejo de preservação.

No âmbito desta exposição o importante é enfatizar que o condicionamento tripartite da guerra (isto é, a competição, a desconfiança, e o desejo de glória) permite visualizarmos no horizonte virtual do estado natural uma “guerra de todos contra todos”, em que a sobrevivência dos indivíduos humanos pré-políticos estaria gravemente ameaçada.

II. O DIREITO NATURAL

Na percepção de Hobbes os indivíduos humanos que habitam o estado natural se encontram inseridos numa situação simétrica de insegurança em que a possibilidade de morrer vem a ser um risco constante. A situação irreversível do risco de morte é estabelecida de forma axiomática pelo princípio da igualdade natural. Diz o princípio que os indivíduos humanos são “tão iguais” quanto às suas capacidades físicas e mentais que muito embora a experiência empírica revele diferenças notórias entre eles, são essas como que *pulverizadas* pela verdade axiomática da seguinte proposição: “são iguais os que possuem uma idêntica capacidade de matar” (*De Cive*, pt. 1, cap. 1, p. 33). O que implica dizer também que são iguais os igualmente vulneráveis. A potencialidade da morte passa pois a fazer parte do *cotidiano* de cada um. No capítulo 12 do *Leviathan* Hobbes expressa que os indivíduos humanos têm “durante *todo o dia* seus corações ameaçados pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades” (*Leviathan*, cap. 12, p. 65).

O “constante perigo de morte” e o “desejo ininterrupto de preservar-se” expõe em Hobbes uma antinomia que precisa ser resolvida. Superar a cada instante o medo constante da morte e garantir os meios presentes da preservação futura é o que todos os indivíduos desejam, pois de acordo com o que diz Hobbes, “o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro” (*Leviathan*, cap. 11, p. 60). A relação do desejo com os seus objetos tem assim matizes importantes em Hobbes.

A necessidade de discernir objetos bons de objetos maus encontra sua expressão mais fundamental na explicação hobbesiana que o indivíduo humano deseja acima de tudo evitar a morte e que por esse motivo ele considerará a autopreservação “o bem maior, e a morte o mal maior”⁷. A aversão à morte é pois para Hobbes uma outra forma de expressar o desejo de preservação. Caracterizada a necessidade básica de discernir objetos bons de objetos maus com vistas à preservação, o indivíduo humano posiciona-se além daquela inclinação natural que visa à integridade física e revela-se finalmente *racional*.

“Bens reais” (*real goods*) e “bons raciocínios” (*good ratiocinations*) são considerados necessários para garantir o prosperar contínuo do desejo. Um passo adiante e encontraremos em Hobbes que o direito natural assenta-se na conjunção desses dois termos. O direito natural é determinado pela *reta razão*, isto é, por um ato do raciocínio que não envolve contradição, pois ele é a “liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão” (*De Cive*, pt. 1, cap. 1, p. 35). Originariamente determinado pelo desejo de preservação, o direito natural é agora posicionado na esfera da racionalidade.

A extensão do direito natural é avaliada através de sua inserção na esfera do conflito. D. Gauthier diz que *inicialmente* o direito natural é uma “permissão ilimitada”, isto é, “um cheque em branco”.⁸ No capítulo 14 do *Leviathan* Hobbes define o direito fundamental de todo indivíduo humano como “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (*Leviathan*, cap. 14, p. 79).

É oportuna a distinção feita por Y. C. Zarka entre *jus naturale* e *jus in omnia*.⁹ De acordo com Zarka, a primeira expressão, isto é, o *jus naturale*, é o direito natural em sua essência definitiva, ou seja, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder para a preservação da sua vida. Já

⁷ *De Homine*, XI, 6, 48. (cit. por J. Hampton, in: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, p. 34)

⁸ Gauthier, D. *Moral Dealing*, p. 14.

⁹ Zarka, Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*, p. 312 (ver).

a segunda expressão, isto é, o *jus in omnia*, corresponde à *extensão* do direito natural, ou seja, o “direito a todas as coisas e aos corpos dos outros homens”. O indivíduo portador do *jus in omnia* tem pois uma esfera de ação ilimitada para exercer o seu direito, promovendo assim a sua preservação.

Na esfera do conflito a igualdade dos conflitantes parece conduzir o *jus in omnia* a um jogo de soma zero. Pois de acordo com o que diz Hobbes no *De Corpore Político*, “o direito de todos os homens a todas as coisas não vale de fato mais do que se alguém *não tivesse direito a nada* ... porque um homem tem poucas possibilidades de exercer esse direito ... quando um outro tão forte (isto é, tão igual) como ele ... tem direito à mesma coisa” (*De Corpore Político*, cap. 14, p. 102).

O direito natural, produzido pela razão como uma “proposição disposicional de propagação da autopreservação”¹⁰, devido à sua formulação extensa, isto é, *qua jus in omnia*, vai de encontro aos seus princípios, *legitimando* o estado de guerra, estado esse que é contraditório à preservação. Desse modo, Hobbes diz no *Leviathan* que, enquanto “persistir este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem ... a *segurança* de viver todo o tempo que a natureza permite aos homens viver” (*Leviathan*, cap. 14, p. 78).

A razão se vê pois envolvida com a seguinte situação de antagonismo: é racional entrar em guerra para preservar-se, mas é *igualmente* racional sair do estado de guerra para preservar-se. É na tentativa de resolver esse antagonismo que a razão produz um conjunto de preceitos ou teoremas que Hobbes denomina *leis naturais*.

III. AS LEIS NATURAIS

As leis naturais são definidas por Hobbes como um conjunto articulado de preceitos que estabelecem o que os indivíduos devem ou não devem fazer para obter a paz. Alguns recentes comentadores da doutrina moral e política de Hobbes têm sustentado que as leis naturais hobbesianas são *imperativos hipotéticos*. J. Hampton, por exemplo, diz que as leis naturais *qua* imperativos hipotéticos “são conclusões ou teoremas indicados (*designated*) para ações específicas que são *meios* para a preservação”.¹¹ As leis naturais são pois imperativos condicionais estruturados segundo a relação meios-fins: ditam ações específicas (isto é, meios) ordenadas à consecução de um fim determinado. Com efeito, Hobbes diz no *De Cive* que o *fim* ao qual as leis naturais estão subordinadas é a “preservação da vida”. E no final do capítulo 15 do *Leviathan* ele afirma que as leis naturais “ditam a paz como *meio* de conservação dos homens” (*Leviathan*, cap. 15, p. 93).

¹⁰ Devo essa expressão ao prof. Balthazar Barbosa Filho.

¹¹ Hampton, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, p. 89.

As três primeiras leis são consideradas as mais importantes pois, articuladas como elos conjuntos de uma mesma série, estabelecem o que os indivíduos devem ou não devem fazer para sair do estado natural e instituir o *commonwealth*. A primeira e essencial lei da natureza aconselha “procurar a paz, e segui-la”. A segunda lei aconselha a “renúncia recíproca de direitos” (isto é, “fazer (*making*) pactos”) como uma condição necessária para a paz”. A terceira lei, finalmente, aconselha “cumprir (*perform*) os pactos” com igual propósito, isto é, como condição necessária para a paz.

Examinemos agora a questão da validade das leis naturais no contexto do estado de guerra hobbesiano. Para Hobbes, uma lei é considerada válida quando preenche certos requisitos básicos capazes de dar a ela uma certa dimensão cogente. Há em Hobbes duas classes de obrigações que especificam a extensão da obrigatoriedade das leis naturais, a saber, as “obrigações *in foro interno*” e as “obrigações *in foro externo*”. Hobbes diz que as leis naturais obrigam “sempre” *in foro interno* mas *in foro externo* “nem sempre”.

A distinção entre *pecado* e *crime* na teoria do direito penal de Hobbes pode ajudar, *grosso modo*, a explicar a distinção das obrigações *in foro interno* e *in foro externo*. Pois Hobbes diz no capítulo 27 do *Leviathan* que “a *intenção* de roubar ou matar é um *pecado*, mesmo que nunca se manifeste através de palavras ou atos, porque Deus, que vê os pensamentos dos homens, pode culpá-los por eles”. Com efeito, continua Hobbes, “antes de aparecer alguma coisa feita ou dita, onde um juiz humano possa descobrir a intenção, não pode falar-se em *crime*”.

A referência a Deus nessa passagem foi mantida por nós com o propósito de complementá-la com outra referência, agora no capítulo 30 do *Leviathan*, em que Hobbes diz que *in foro interno* “somente Deus ... o Rei dos reis, reina” (p. 210). Conforme veremos depois, dizer que as leis naturais obrigam *enquanto* leis divinas, isto é, *enquanto* leis do Rei dos reis, implica matizes expressivos na teoria moral de Hobbes.

Compreende-se pois porque as leis naturais “sempre” obrigam *in foro interno*: na côrte da consciência, a *intenção* de cumprir a lei caracteriza o seu suporte obrigatório, do mesmo modo que a *intenção* de transgredi-la é suficiente para caracterizar o pecado, conforme constatamos antes ao nos referirmos à teoria do direito penal de Hobbes. Na esfera das ações externas, isto é, *in foro externo*, Hobbes diz que as leis naturais “nem sempre” obrigam. A expressão “nem sempre” — expressão essa que especifica a extensão da obrigatoriedade das leis naturais em sua versão externa — deve-se à situação de insegurança que caracteriza as relações individuais humanas antes da instituição de um poder comum.

H. Warrender diz que as leis naturais “obrigam” *in foro externo* somente quando a condição de *suficiente segurança* é estabelecida no estado natural pois, segundo ele, as leis naturais são leis destinadas especificamente para

“pessoas seguras” e não para “pessoas inseguras”.¹² Devido à interpretação de H. Warrender, a validade das leis naturais é condicionada pela disjunção segurança/insegurança no estado natural. Na próxima seção irei sugerir que as leis naturais não obrigam, mas antes do que estabelecem as condições para que os indivíduos imponham a si próprios certas obrigações *ex nihilo* através dos pactos. De acordo com o que diz Gauthier, “as leis naturais são os fundamentos da moralidade. Mas elas não são por si próprias princípios morais”.¹³

IV. AS OBRIGAÇÕES NATURAIS

As obrigações naturais são divididas por Hobbes em duas subclasses: *obrigação física* e *obrigação de obediência a Deus*. Hobbes se refere (no *De Cive*) primeiramente à obrigação física. Ele diz que é próprio desse tipo de obrigação “suprimir a liberdade por impedimentos corpóreos” (*De Cive*, pt. 3, cap. 15, p. 269). Certos comentadores de Hobbes tem escolhido não investigar esse tipo de obrigação. A justificativa seria de que, considerados os seus fundamentos, a obrigação física não teria uma função importante para a ética de Hobbes. H. Warrender, por exemplo, diz que esse tipo de obrigação (salvo raríssimas exceções) pode ser deixado de lado. Penso porém que compreender o significado de *estar obrigado fisicamente* tem uma função propedêutica no caso específico da teoria moral de Hobbes. Fica mais fácil compreender o que significa *estar obrigado moralmente* após compreender o que significa *estar obrigado fisicamente* — no caso, distinguir conceptualmente a ética da física.

A *obrigação física* se caracteriza pois pela obediência involuntária. O indivíduo obrigado fisicamente é *coagido* a realizar (ou deixar de realizar) uma certa ação. Esse tipo de obrigação é logicamente independente da obrigação moral pois, para Hobbes, a obrigação moral deriva de uma auto-imposição da vontade. Além disso, os impedimentos que constituem a obrigação física são substancialmente externos. Decorre disso que a liberdade de que se trata aqui é a liberdade física e não a liberdade moral. Além disso, nossos direitos, se relacionados às obrigações físicas — ao contrário do que ocorre com as obrigações morais — permanecem inalterados, intactos. M. Oakeshott define a obrigação física da seguinte forma: “Um homem pode ser impedido pelo poder de um outro de realizar uma ação que ele deseja. Nesse caso, diz-se que ele sofre um mero impedimento externo ao seu poder ou que está fisicamente obrigado”.¹⁴

¹² Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes* (ver).

¹³ D. Gauthier, op. cit., P. 15.

¹⁴ Oakeshott, M. *Introduction to Leviathan*, in: *Rationalism in politics and other essays*, p. 285.

A segunda subclasse das obrigações naturais é a *obrigação relativa a Deus*. Hobbes diz no *De Cive* que é próprio desse tipo de obrigação “suprimir a liberdade (por esperança ou por medo), porque ao mais fraco, tendo perdido a fé em suas forças para resistir, a única alternativa que restou foi render-se ao mais forte” (*De Cive*, pt. 3, cap. 15, p. 269). A consequência lógica dessa definição é mostrada imediatamente por Hobbes. Pois ele diz que desse tipo de obrigação, “decorre que estejamos *obrigados* a obedecer a Deus em seu reino natural” (idem). É complicado atribuir a Hobbes uma espécie de *isenção de cogência ética* no que se refere à *obrigação relativa a Deus*. Mesmo porque, lembramos mais uma vez, Hobbes diz que *in foro interno* “somente ... Deus, ... o Rei dos reis (“the King of kings”), reina”. H. Warrender e F. C. Hood¹⁵ afirmam que esse tipo de obrigação é tão fundamental em Hobbes de modo que ela estabelece os alicerces lógicos de sua doutrina moral e política. Ao examinar a obrigação de obediência a Deus em Hobbes encontrei elementos que me permitiram uma abordagem diferente da tese Warrender-Hood.

Pois Hobbes diz que “ninguém tem qualquer obrigação que não derive de alguns de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres” (*Leviathan*, cap. 21, p. 133). Essa passagem sugere que a teoria da obrigação hobbesiana tem como fundamento não a obrigação de obediência a Deus e sim a *autonomia da vontade*. A obrigação de obediência a Deus parece pois ser estabelecida por Hobbes de forma a antagonizar-se com a autonomia da vontade, já que Hobbes diz no *De Cive* que é próprio da obrigação relativa a Deus suprimir “a liberdade (por esperança ou por medo), porque o mais fraco *não pode senão render-se* (“*cannot but yield*”) ao mais forte”. O que parece indicar uma espécie de *compulsão psicológica*. No capítulo 31 do *Leviathan*, com efeito, Hobbes diz que “quer os homens queiram, quer não, têm de estar sempre sujeitos ao divino poder” (p. 211). E um pouco depois ele diz que a obediência a Deus é determinada não pelo fato de Deus ter criado os homens e sim por seu “*poder irresistível*” (p. 212). Nesse sentido, os indivíduos humanos não obedecem a Deus como uma forma de gratidão por ele ter criado o mundo e as criaturas e sim porque, dada a estrutura e a compleição do poder humano, não haveria como resistir à onipotência do poder *irresistível* de Deus.

A frase-chave *cannot but yield* (“não pode senão render-se”) que aparece na explicação hobbesiana da obrigação de obediência a Deus pode ser interpretada igualmente como sugerindo, ao invés da mencionada *compulsão psicológica*, uma espécie de *determinismo racional*. De acordo com essa concepção o mais fraco, consciente de sua fraqueza, é racionalmente incapaz de fazer outra coisa senão prestar obediência ao mais forte (no

¹⁵ Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes* (ver).

caso, Deus). Isso ocorre mediante *impedimento internalizado*, a saber, uma combinação de juízo racional e medo.¹⁶

Mas de acordo com D. Gauthier, “Hobbes não necessita de Deus, e conseqüentemente de qualquer obrigação de obediência a Deus, para estabelecer sua doutrina moral e política”.¹⁷ A capacidade que tem o homem de fazer suas próprias leis e segui-las estabelece a noção de *autonomia da vontade* em Hobbes. A obrigação moral pode pois ser concebida independentemente da obrigação de obediência a Deus. Uma interpretação laica e secular da teoria da obrigação de Hobbes deve porém justificar essa tese.

V. OBRIGAÇÃO MORAL OU NORMATIVA

Trata-se aqui de caracterizar a situação de insegurança em que se encontra o agente hobbesiano no plano das interações éticas. Edificar o conceito de obrigação moral ou normativa como um caminho para a paz implicará antes de tudo num reposicionamento teórico que deverá sacrificar o conceito de direitos naturais — em especial, o abandono do conceito de *jus in omnia*.

Antes de tudo, é necessário que eu me refira à natureza da obrigação moral ou normativa em Hobbes. Com efeito, a obrigação moral ou normativa decorre de uma restrição auto-imposta de nossos ilimitados direitos naturais, de acordo com os requisitos racionais das leis naturais, pois de acordo com o que diz Hobbes, “quando alguém abandonou seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário” (*Leviathan*, cap. 14, p. 79). Gauthier diz que “nesse ponto a moralidade entra na exposição de Hobbes”, pois “ao renunciar ao direito, o homem transforma sua condição”.¹⁸ Estou inclinado a pensar que as obrigações morais ou normativas em Hobbes são *obrigações transitórias*¹⁹ cuja efetivação ocorre com o surgimento das obrigações políticas.

A validade dos pactos e das obrigações é a questão que vamos considerar agora. A fórmula “pactos válidos” = “obrigações válidas” haverá de estar presente no exame empreendido a seguir. A sistemática adotada por Hobbes para *testar* a validade dos pactos permite que a questão seja dividida em três planos distintos: (1) No plano formal, temos a *explicação racional* do pacto. Essa explicação parece depender quase que inteiramente da *tese da reci-*

¹⁶ Oakeshott, M. Op.Cit., p. 285.

¹⁷ Gauthier, D. Op. Cit., p. 33.

¹⁸ Idem, p. 15.

¹⁹ Uma explicação aproximada do termo “obrigações transitórias” pode ser encontrada em M. Oakeshott, Op. Cit., ver.

proximidade pois, conforme diz Hobbes no capítulo 14 do *Leviathan*, “se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso *não há razão* para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa” (*Leviathan*, cap. 14, p. 79). D. Gauthier diz, oportunamente, que “as condições da razoabilidade de se fazer um acordo podem ser consideradas as condições para a validade do pacto”.²⁰ (2) Já no plano material, temos a *explicação da motivação* do pacto. Essa explicação nós encontramos *igualmente* no capítulo 14, onde Hobbes diz que, “quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro *bem* que daí espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*” (*Leviathan*, cap. 14, p. 80). E um pouco depois Hobbes diz que “o *motivo* e fim devido ao qual se introduz esta *renúncia e transferência do direito* não é mais do que a **segurança** da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de *preservá-la*” (*Leviathan*, cap. 14, p. 80). (3) No plano prático, trata-se de articular as duas explicações anteriores (ou seja, a explicação racional e a explicação da motivação dos pactos) com o objetivo de estabelecer um *grau suficiente de segurança* capaz de levar os indivíduos humanos a cumprirem *de fato* seus pactos, isto é, a *obrigarem-se de fato* uns com os outros. Em outras palavras, trata-se de posicionar novamente as interações entre os habitantes do estado natural na esfera do conflito, com a esperança de que agora, devido ao surgimento dos pactos, eles possam finalmente abandonar o estado natural.

A argumentação hobbesiana do pacto e da obrigação moral é então dirigida na tentativa de convencer os habitantes do estado natural que eles têm *suficiente razão* e *suficiente* motivação para cumprir seus pactos, uma vez que isso os levará a habitar um lugar seguro — isto é, um *commonwealth*.

Articuladas no plano prático — isto é, no plano das relações inter-humanas — a explicação racional e a explicação motivacional têm pois que dar conta da feitura e do cumprimento dos pactos. Adoto a partir deste ponto como estratégia de argumentação — com o propósito de simplificar minha exposição — que os pactos já foram feitos. Trata-se pois tão somente de seguir o conselho da terceira lei: “cumprir os pactos feitos” (*Leviathan*, cap. 15, p. 86). A razão (isto é, a faculdade da razão) deve considerar a situação de insegurança ao conduzir os indivíduos ao cumprimento dos pactos. Caso contrário, os indivíduos cumpridores das suas promessas contratuais muito *provavelmente* se tornarão *presas fáceis* dos não-cumpridores.²¹

²⁰ Gauthier, D. *The Logic of Leviathan* (ver).

²¹ Ver *Leviathan*, cap. 14, p. 79.

Hobbes refere-se à situação de insegurança no estado natural ao dizer que a paixão-medo nesse estado “não surge ... em *grau suficiente* (*“place enough”*) para levar os homens a cumprirem suas promessas” (*Leviathan*, cap. 14, p. 84). Pode a faculdade da razão suprir a ineficácia da *paixão-medo* no que diz respeito ao *cumprimento dos pactos* no estado natural?

No capítulo 13 do *Leviathan* Hobbes diz que no cenário do estado natural “nenhuma maneira de se *garantir* é tão *razoável* como a antecipação, isto é, pela força ou pela *astúcia*, subjugar as pessoas de todos os homens que puder” (*Leviathan*, cap. 13, p. 75). Como convencer pois um indivíduo que *raciocina* desse modo que ele deve cumprir os pactos? A questão da *suficiente razão* é pois estabelecida por Hobbes para mostrar que é plenamente racional para ambas as partes cumprir os pactos no estado natural.

Resumidamente, a razão deve justificar que é mais razoável para ambas as partes cumprir os pactos se e somente se (1) “é mais razoável para ambas as partes o mútuo cumprimento do que a mútua violação” e (2) “é mais razoável para qualquer uma das partes o mútuo cumprimento do que a violação unilateral”.

Mas o sujeito pré-político espera algum benefício em troca do cumprimento. Em última instância, ele deseja preservar-se. Quando não há um benefício conectado ao ato de cumprir o pacto, ele provavelmente escolherá como a alternativa mais razoável o não-cumprimento. E o problema do “tolo” surge na ética presumivelmente auto-interessada de Hobbes.

Conforme Hobbes, “os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe ... portanto, que fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio” (*Leviathan*, cap. 15, pp. 86-87). Infere-se disso pois que o “tolo” esteja certo ao dizer que nessa situação é *racional* escolher a violação do pacto já que o cumprimento do pacto não nos traz nenhum benefício? Uma solução diferente no que se refere à questão da racionalidade do cumprimento dos pactos é sugerida a seguir, nos termos da *razoabilidade* da escolha de uma ação específica — no caso, cumprir ou não cumprir os pactos — condicionada por benefícios a curto-prazo (*short-term*) ou por benefícios a longo-prazo (*long-term*).

Hobbes pode pois responder ao “tolo” que *não é racional* violar os pactos pois, mesmo admitindo que uma pessoa ganhe benefícios imediatos com a violação (o que justificaria a tese da racionalidade da violação), a longo prazo, contudo, essa pessoa teria a sua *reputação* prejudicada diante de outros indivíduos, já que esses não mais desejariam fazer contratos com ele. A conclusão disso tudo, segundo Hobbes, é que não é razoável que a pessoa (descumpridora) “*conte com esses erros* como garantia de sua *segurança*” (*Leviathan*, cap. 15, p. 88).

Observe-se aqui, porém, que numa *situação de alto-risco* — como parece ser a situação no estado natural — os indivíduos estarão propensos a

escolher benefícios a curto prazo como os mais adequados à autopreservação, e buscarão tirar vantagens acima dos que cumprem os pactos, não cumprindo os seus. E isso enfraquece a chamada “tese da reputação”.²² E o problema do “tolo” reaparece diante de Hobbes.

Uma outra ordem de argumentação é pois estabelecida por Hobbes diante da ineficácia da razão humana em resolver *por si própria* que os habitantes do estado natural possuam uma *suficiente razão* para cumprir seus pactos. Essa outra ordem eu chamo de “a questão da suficiente motivação”. A questão da suficiente motivação surge porque a razão humana não consegue resolver por si própria os seus problemas. Hobbes diz que “os *vínculos* das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões do homem, se não houver o *medo* de algum poder coercitivo” (*Leviathan*, cap. 14, p. 82). O medo é definido por Hobbes como a “antevisão de um mal futuro” (*De Cive*, pt. I, cap. 1, p. 32).

L. Strauss diz pois que o medo é o motivo condutor da sociedade, pois tem mesclado em si componentes racionais.²³ O tipo de medo que Hobbes precisa para — articulado com a razão — *obrigar* os homens ao cumprimento dos pactos, é de um tipo especialíssimo. Hobbes diz, lembramos mais uma vez, que esse tipo de medo “não surge na natureza do homem antes da sociedade civil ... ou pelo menos *não em grau suficiente* para levar os homens a cumprirem suas promessas” (*Leviathan*, cap. 14, p. 84). É preciso pois um medo diferenciado e em grau suficiente para conduzir os indivíduos ao cumprimento de seus pactos, pois na visão de Hobbes, “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (*Leviathan*, cap. 17, p. 103). Esse medo diferenciado decorrerá pois de um poder diferenciado, isto é, do poder de um Estado. Hobbes define o poder político como o maior dos poderes humanos, isto é, o poder “que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade” (*Leviathan*, cap. 10, p. 53).

Considerando que os indivíduos humanos possuem agora suficiente razão e suficiente motivação para fazerem e cumprirem seus pactos, e um grau suficiente de segurança para que isso ocorra, falta examinar os vínculos

²² A chamada “tese da reputação” é encontrada em J. Hampton (op. cit.) e em Kavka (op. cit). Ver.

²³ Conforme expressa L. Strauss: “Não o conhecimento racional e portanto sempre incerto de que a morte é o supremo mal, mas o medo da morte, isto é, a emocional e inevitável, e portanto necessária e certa aversão à morte é a origem do direito e do Estado. Esse medo de uma morte violenta, pré-racional em sua origem mas racional em seu efeito, e não o princípio racional de autopreservação, é, segundo Hobbes, a raiz de todo direito e portanto de toda moralidade” (*The Political Philosophy of Hobbes*, pp. 17-18).

entre a obrigação moral e a obrigação política na maneira de compreender de Hobbes.

VI. OBRIGAÇÃO POLÍTICA

Uma compreensão mínima de aspectos bem gerais da teoria da “autorização” e da “soberania” de Hobbes se faz necessária para examinar o conceito de obrigação política em Hobbes. Para o presente propósito, uso uma definição simplificada do conceito de autorização em Hobbes, apresentada por D. Gauthier nesta equivalência: “autorização” = “aquele procedimento pelo qual um homem confere o uso de seu direito a um outro homem”.

A tese da autorização possibilitará a fundação de uma autoridade provedora da segurança e bem-estar de todos, a saber, um Estado. O soberano torna-se o portador legal da pessoa do estado, isto é, o portador legal do poder e dos direitos de cada um.

O ato fundamental que institui o estado é explicitado de forma *a priori* pela razão. Isso quer dizer que o ato proto-fundador do estado, na visão de Hobbes, é completamente independente da experiência. Trata-se de fundar uma *unidade* sem a pressupor. Pois de acordo com o que diz Hobbes, “a única maneira de instituir um poder comum”, garantindo aos cidadãos uma “*suficiente segurança*”, “é todos submetendo suas vontades à vontade de um representante”, e “isso é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, de um modo que é **como se** cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações” (*Leviathan*, cap. 17, p. 105).

A expressão “*como se*”, observa-se, é o componente lógico que Hobbes precisa para estabelecer *de uma só vez* a unificação das vontades: uma dedução racional designa pois uma *common-will* que *imediatamente* se transforma num *common-wealth*.²⁴ Sugiro que a razão usa o “como se” para trabalhar num plano substancialmente lógico, diferente do plano ontológico em que as coisas “são”. O “como se” substitui o “é”. Considerando que no plano lógico as coisas não precisam seguir necessariamente uma série extensa de tempo, o Estado, *prima facie*, pode ser fundado de uma só vez, num único ato, isto é, num mesmo momento lógico. De acordo com o que diz o professor Balthazar Barbosa Filho em seu artigo *Condições da autoridade*

²⁴ Y. C. Zarka diz o seguinte sobre essa questão: “O **como se** troca o caráter do enunciado ... trata-se menos de uma locução efetivamente pronunciada ... (trata-se) da explicitação de um ato pressuposto, reconhecido e exercido, que sustenta de modo implícito todo o edifício político” (Op. Cit., p. 332).

e *autorização em Hobbes*, “nesse caso aparentemente único, o próprio ato de transferir é a criação do próprio sujeito a que se transfere” (p. 73).

Delimitado *en passant* o campo teórico da noção de autorização e de soberania, refiro-me pois ao conceito de obrigação política na maneira de compreender de Hobbes. Uma distinção entre o ato da autorização e o ato do pacto é sugerida inicialmente como necessária para compreender-se a natureza da obrigação política. Através do *ato da autorização*, os direitos e os poderes dos indivíduos-súditos são conferidos ao indivíduo-soberano. Através do *ato do pacto* — conectado de forma essencial com o ato da autorização — os indivíduos-súditos obrigam-se uns com os outros a conferirem o uso de seus direitos e poderes “aquele que *já* é seu soberano” (*Leviathan*, cap. 18, p. 107). Hobbes define então a obrigação política, ao dizer que “*são obrigados* (pelo ato do pacto), cada homem diante de cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que *já* é seu soberano fizer” (idem).

A extensão da obrigação política é pois determinada pelo âmbito de todos os atos considerados compatíveis com a autorização do soberano. A todos esses atos encontra-se o súdito obrigado. A classe obrigação política divide-se em duas subclasses, a saber, (1) uma obrigação (negativa) de não se opor ao soberano, e (2) uma obrigação (positiva) de obediência ao soberano. A reflexão subsequente procura determinar a extensão dos direitos e deveres do soberano e dos direitos e deveres dos súditos. A conclusão é que os direitos do soberano parecem colocar em situação de contingência os direitos (políticos) dos súditos pois, conforme constatamos, Hobbes afirma que, “nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir”, já que “essa liberdade em alguns lugares é maior, e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente” (*Leviathan*, cap. 21, p. 134).

A presença do Estado indica que há agora um *grau suficiente de segurança* para os indivíduos não apenas se preservarem mas também para viverem confortavelmente. Contratos públicos e contratos privados são feitos e completados a todo instante. Pois na sociedade organizada, a “fraude e a mentira” — que caracterizam os pactos no estado natural — são a exceção e não a regra. Mas a exceção existe. Há os súditos que não cumprem seus pactos. E súditos que se reúnem na calada da noite para conspirar contra o soberano. Tudo isso põe em risco a finalidade do Estado, finalidade essa que coincide com o dever do soberano na medida em que, conforme escreve

CLAUDIO R. C. LEIVAS

Hobbes no *De Corpore Político*, a lei acima do soberano é apenas uma: “salus populi”, isto é, a segurança do povo (p. 226).²⁵

O Estado encontrar-se-á pois numa situação de risco de morte caso a desobediência propague-se na esfera social. Hobbes faz mesmo a seguinte aposta: “retirem seja de que Estado for a obediência... e ele não só não florescerá, como a curto prazo (*short time*) será dissolvido” (*Leviathan*, cap. 30, p. 202). A teoria do direito de punir de Hobbes é então arquitetada com o objetivo de restringir a desobediência às lei civis, punindo os transgressores. Mas todo castigo aplicado pelo soberano deverá de ter como meta o bem público. Esse é o propósito do pacto que instituiu o *commonwealth*.

Claudio R. C. Leivas
UFRGS-PPG de Filosofia
Campus do Vale - Av. Bento Gonçalves, 9500
Agronomia - Porto Alegre-RS CEP. 91501-970
Brasil

Referências

Obras de Hobbes

Do Cidadão (De Cive), tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São paulo, Martins Fontes, 1993 (1ª ed.).

Elementos do Direito Natural e Político (De Corpore Político), tradução de Fernando Couto. Porto, RÉS-Editora, (1995?).

Leviatã (Leviathan) ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil, editado por Victor Civita, São Paulo, Abril Cultural, 1983 (3ª ed.) — traduzido para o português por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Niz-za da Silva.

The English Works of Thomas Hobbes, editadas por W. Molesworth. London: 1839 — neste artigo utilizo a edição eletrônica em CD-ROM (1993) das Obras Inglesas de Hobbes.

Comentários sobre Hobbes

Barbosa Filho, Balthazar. *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*, in: O poder. *Filosofia Política* 6. Porto Alegre, L & PM Editores, 1991.
Gauthier, David P. *The Logic of Leviathan*. Oxford, Clarendon Press, 1979.

²⁵ Essa lei suprema (*lex supreme*), segundo Hobbes, abrange, por um lado, a obediência e a unidade dos súditos, e, por outro lado, consiste em evitar as guerras desnecessárias.

- *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason*. London, Cornell University Press, 1990.
- Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Hood, F.C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1964.
- Kavka, Gregory S. *Hobbes's War of All against All*. *Ethics* 93 (January 1983): 291-310.
- Oakeshott, Michael. *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis, LibertyPress, 1991.
- Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago, The University of Chicago Press, 1936.
- Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Zarka, Yves C. *La Décision Métaphysique de Hobbes – conditions de la politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.