

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A IGUALDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HOBBS

GERALDO BERNARDO DA SILVA

CURITIBA

2003

"TERMO DE APROVAÇÃO"

"A IGUALDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HOBBS"

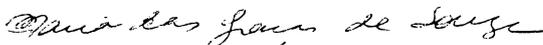
ESTA DISSERTAÇÃO FOI JULGADA APTA PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA NA ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, E aprovada EM SUA FORMA FINAL PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - NÍVEL MESTRADO, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Em 23 de janeiro de 2003.

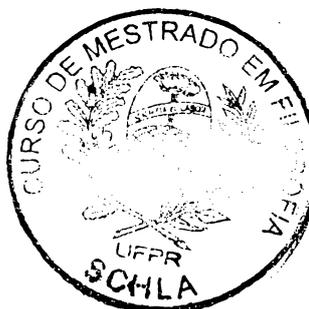
PROF. DR. CESAR AUGUSTO RAMOS
COORDENADOR DO MESTRADO

APRESENTADO À COMISSÃO EXAMINADORA INTEGRADA PELOS PROFESSORES:


Prof^ª. Dr^ª. Maria Isabel Limongi
PRESIDENTE


Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
MEMBRO


PROFa. DRa. Maria das Graças de Souza
MEMBRO



A IGUALDADE

NA TEORIA POLÍTICA DE HOBBS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre. Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi

CURITIBA

2003

AGRADECIMENTOS

A conclusão deste trabalho foi possível porque ao meu empenho particular se juntaram a atenção, a crítica e a generosidade de outras pessoas. Sou particularmente grato a Prof^ª. Dr^ª. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, pela orientação cuidadosa, exigente, mas sobretudo instigante e encorajadora; ao Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos e ao Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo que participaram de minha banca de qualificação; aos meus colegas do curso de mestrado em filosofia da UFPR: Andreia, Rosana, Thelmo, Roberto, Luciano, Luiz Henrique e Libanio, com os quais debati uma parcela significativa deste texto.

SUMÁRIO

A IGUALDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HOBBS

Considerações Preliminares.....	02
Cap. I – A IGUALDADE NATURAL E O ESTADO DE GUERRA.....	10
1 – As Causas da Guerra	12
1.1 – A Guerra e o <i>Conatus</i>	20
2 – A Igualdade de Poder.....	24
2.1 – O Poder no <i>Elementos</i> e no <i>De Cive</i>	36
2.2 – O Poder no <i>De Corpore</i>	38
2.3 – O Poder no <i>Leviatã</i>	40
3 – Igualdade de Direito.....	50
Cap. II – PROJETO POLÍTICO PARA A CONVIVÊNCIA.....	58
1 - O Reconhecimento da Igualdade (a condição da passagem para o político)...	58
2 – A Instituição da Igualdade	65
2.1 – A Obrigação Natural.....	68
2.1.1 – A Obrigação Diante da Lei de Natureza.....	69
2.1.2 – A Obrigação Contratual no Estado de Natureza.....	93
Cap. III – O PODER DO ESTADO.....	100
Considerações Conclusivas.....	117
Bibliografia.....	121

A IGUALDADE NA TEORIA POLÍTICA DE HOBBS

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A compreensão do estatuto da igualdade na teoria política de Hobbes, passa pela necessidade de superar pelo menos duas inevitáveis dificuldades. Primeiramente, há que se reconhecer, como implícito ao próprio tema, uma dificuldade inicial para todo aquele que se lança na aventura de abordar esse assunto após os escritos de Rousseau¹, que trata da origem da desigualdade entre os homens. Somos, por conta desta obra, levados a atribuir uma certa apropriação do tema da igualdade ao autor do segundo Discurso, e com isso, corremos o risco de fazer uma leitura retrospectiva de Hobbes, ou seja, lê-lo pela lente de Rousseau.

O autor do segundo Discurso privilegia uma igualdade não corrompida socialmente, a igualdade natural originária. Após enunciar a idéia geral do seu Discurso², que é o conhecimento do homem, Rousseau afirma: “... como conhecer a fonte da desigualdade entre os homens, se não se começar a conhecer a eles mesmos?” E depois conclui: “E como o homem chegará a ponto de ver-se tal como o formou a natureza, através de todas as mudanças produzidas na sua constituição original pela sucessão do tempo e das coisas, e separar o que pertence à sua própria essência daquilo que as circunstâncias e seus progressos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram?”

Rousseau se pergunta pelo estado original do homem, a sua natureza. Como deveria ter sido o homem natural antes que se operasse nele todo e qualquer tipo de mudança imposta pela evolução social: “... existe uma igualdade original inscrita no

¹ ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*.

² Id., Prefácio, p. 227: “O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos parece-me ser o do homem e ousou afirmar que a simples inscrição do templo de Delfos <conhece-te a ti mesmo> continha um preceito mais importante e mais difícil que todos os grossos livros dos moralistas.”

homem natural; causas físicas produziram pouco a pouco as várias desigualdades, que são artificiais”.³

O ônus do contrato social é a perda da liberdade presente no estado de natureza, representada por um direito ilimitado a tudo que se possa alcançar, mas, em contrapartida, o ganho que daí decorre é a liberdade civil. O direito positivo substitui o que antes se garantia apenas pelo uso da força, ou, em alguns casos, pelo direito da primeira ocupação. Troca-se o instinto pela justiça conferindo moralidade às ações, o que não era possível no estágio natural.⁴

Todos esses ganhos hipotecariam apenas, e em certa medida, a liberdade natural, mas a igualdade, valor central na proposição rousseuniana, é preservada. Ao concluir o primeiro livro *Do Contrato Social*, Rousseau enfatiza que o pacto preserva a igualdade natural, inclusive aprimorando-a: “O pacto fundamental, em lugar de destruir a igualdade natural, pelo contrário substitui por uma igualdade moral e legítima aquilo que a natureza poderia trazer de desigualdade física entre os homens, que, podendo ser desiguais na força e no gênio, todos se tornam iguais por convenção e direito”.⁵

A instituição da soberania, em Rousseau, não se realiza a partir de uma instância exterior de poder, acima e separada dos indivíduos. A vontade geral é coletiva e nasce como possibilidade de dirigir as forças do Estado, tendo em vista tão-somente o bem comum. O exercício do poder não se dá de forma desvinculada em relação ao fim que o possibilitou. No texto rousseuniano parece não haver problemas para se reconhecer o valor atribuído à igualdade. A noção de soberania se constrói de modo a assegurar a igualdade no poder de autodeterminação.

Mas, em Hobbes, exige-se a renúncia desse poder em favor da soberania, instituindo-se assim a desigualdade entre súditos e soberano. Ou seja, exige-se a submissão das vontades. Isso quer dizer que apesar da importância da igualdade entre os súditos, reconhecida no ato de fundação do Estado, o soberano não se

³ ARBOUSSE-BASTIDE, P. Introdução para a edição brasileira do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* de J. J. ROUSSEAU, Coleção *Os Pensadores*, Ed. Abril, 2ª ed., SP, 1978.

⁴ Cf. ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*, I, cap, VIII, p. 36/37. Tradução de Lourdes Santos Machado, Introduções e Notas de Paul Arrousse-Bastid e Lourival Gomes Machado. Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 2ª ed., 1978, S.P.

⁵ Id., cap. IX, p. 39.

vincula a qualquer expectativa decorrente do pacto. Logo, a concepção hobbesiana de soberania pressupõe, antes, o dever de obediência dos súditos. Supor que o soberano reconheça e governe no sentido de respeitar a igualdade entre os súditos, não vai além da expectativa que formamos ao celebrar o pacto. É razoável supormos o pacto como o registro formal dessa expectativa, ainda que daí não se possa retirar o compromisso de que a expectativa não será frustrada. Segue-se daqui que, na perspectiva da teoria política do *Leviatã*, a igualdade não parece ser um valor central e sim a obediência. A conservação do Estado depende mais da capacidade de obedecer do súdito que da suposta visibilidade das ações equânimes do soberano.

Diferentemente de Rousseau, entendemos que Hobbes confere relevância à igualdade civil. Pois, ao contrário do que comumente pensamos, a igualdade precisa ser instituída pelo Estado. Vale dizer: a teoria hobbesiana, após conceber o hipotético estado de natureza, parte do pressuposto de que ali reina uma igualdade entre os homens. Trata-se de uma igualdade insuperável e problemática. Contudo, nem por isso a igualdade deixa de ser a condição mediante a qual se vislumbra a possibilidade de se realizar a passagem de um beligerante estado natural para uma instância de poder instituída com vistas a regular as nossas relações recíprocas.

Há, pois, que se atribuir à igualdade natural um papel decisivo para a própria instituição do político. Ou seja, para se alcançar a paz faz-se necessário o reconhecimento da igualdade conforme preceitua uma das regras deduzidas pela razão natural. A nona lei de natureza prescreve: “*Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*”.⁶ Essa condição é necessária à própria possibilidade do pacto. O acordo político só pode ser pensado a partir de uma base igualitária. Trata-se da igualdade de direito.

Entretanto, apesar do ordenamento racional preconizando a necessidade de se reconhecer a igualdade, não podemos perder de vista as diversas passagens⁷ dos textos hobbesianos que nos mostram que a igualdade se constitui num problema objetivo presente no estado de natureza. Essa é a segunda dificuldade para se abordar o tema da igualdade em Hobbes. Para agravar ainda mais essa segunda dificuldade, não podemos passar ao largo de uma incômoda constatação. Não apenas a igualdade

⁶ Lev. XV, p. 96.

⁷ Por exemplo: Lev. XIII; DCi 1; EI XIV.

natural é o entrave para a possibilidade de uma convivência pacífica e harmoniosa com vistas à conservação, como também, quando se pensa a solução para esse problema, os textos apontam para a instituição definitiva da desigualdade entre súditos e soberano.

Nesse sentido, o da solução pensada a partir da instituição da desigualdade, fixemo-nos atentamente nas palavras com as quais Hobbes conclui o *Leviatã*: “E assim cheguei ao fim de meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionado pelas desordens dos tempos presentes, sem parcialidade, sem servilismo, e sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a *mútua relação entre proteção e obediência* <the mutuall Relation between Protection and Obedience>, de que a condição da natureza humana e as leis divinas (quer naturais, quer positivas) exigem um cumprimento inviolável”.⁸

A citação isolada, enfatizando a mútua relação entre proteção e obediência, não permite entrever o valor e, conseqüentemente, a relevância que o tema da igualdade assume no interior da teoria política de Hobbes. A passagem para o político, embora seja a resultante de um cálculo operado pela razão, parece mais sugerir a inevitabilidade do reconhecimento da dominação que a busca razoável da convivência harmoniosa e igualitária entre os homens na vida social. Essa hipótese confere ao ato de submissão civil um caráter necessário e único, como se ele enfeixasse um fim em si mesmo, quando na verdade ele é tão-somente conseqüência do desejo de conservação e da expectativa de uma boa vida, possíveis apenas no Estado.

A viabilidade desse desejo (de conservação e de uma boa vida) requer, na filosofia política hobbesiana, a instituição de uma instância de poder desigual e separada dos indivíduos. Essa é a concepção jurídica do Estado, ou seja, o Estado não é a mera soma dos cidadãos, estes apenas instituem o poder que, uma vez instituído, destaca-se deles, os ultrapassa e os submete. O Estado é o resultado da transferência coletiva dos direitos individuais alienáveis, constituindo-se, portanto, numa instância exterior de poder, instituída para ser a fiadora da convivência segura e pacífica. Mas essa é, tão-somente, a expectativa que se encontra na base de

⁸ Lev., Revisão e Conclusão, p. 414. Os grifos são nossos.

convergência das vontades particulares, e que, em última instância, pode ser pensada como sendo a própria condição de possibilidade do pacto político.

Do que vimos, resta a indicação de que a igualdade é o problema a ser superado. No capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes nos mostra que é a partir de uma igualdade em relação às capacidades que decorre uma igual *esperança* de se atingir o fim. Essa expectativa, por sua vez, coloca os homens em confronto uns com os outros no estado de natureza, pois eles competem entre si na busca do fim que almejam – a conservação.

Diversos comentadores apontam, com razão, que a igualdade de fato é o principal problema objetivo no estado de natureza. A possibilidade de se pensar a convivência passa pela necessidade de superá-lo. Norberto Bobbio, por exemplo, afirma que os argumentos hobbesianos que justificam a criação do homem artificial “nasceram de uma análise tanto das condições objetivas em que os homens se encontram no estado de natureza (condições independentes da sua vontade) quanto das paixões humanas (que as condições contribuem em parte para alimentar).” Acrescenta em seguida: “A principal das condições objetivas é a igualdade de fato: enquanto iguais por natureza, os homens são capazes de causar um ao outro o maior dos males, a morte.”⁹ Dentre as outras condições objetivas, Bobbio destaca a escassez e o direito de todo homem sobre todas as coisas (*ius in omnia*). “Na verdade, as condições objetivas bastariam por si sós para explicar a infelicidade do estado de natureza: a igualdade de fato, unida à escassez dos recursos e ao direito sobre tudo, destina-se por si só a gerar um estado de impiedosa concorrência, que ameaça converter-se continuamente em luta violenta”.¹⁰

Malherbe, por sua vez, observa: “assim a desigualdade somente relativa e momentânea dos poderes conduz a uma igualdade de esperança, ou antes, àquela terrível igualdade do receio mútuo.”¹¹ Também aqui o comentador nos mostra que a igualdade é algo a ser superado. Lamenta-se, digamos assim, do fato de que a desigualdade de poderes seja apenas momentânea e relativa, isto é, circunstancial.

⁹ BOBIO, N. *Thomas Hobbes*, p. 33/4, Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Ed. Campus, 1991, R. J.

¹⁰ Id.

¹¹ MALHERBE, M. *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, IV, p. 140, VRIN, 1984, Paris.

Nessa mesma linha, Renato Janine Ribeiro reitera: “É a igualdade que dá aos homens a vontade de se matarem e roubarem uns aos outros, que os faz almejavem o poder sobre seus semelhantes; é na igualdade entendida como agressão, em suma, que se encontra a raiz das diferenças, ou seja, da desigualdade. Para garantir a paz devemos apoiar-nos nesse *efeito*, a desigualdade, o poder; agravá-lo; e de um golpe abolir a raiz igualitária que torna tão incerta a sorte dos homens. ‘O estado da igualdade é o estado de guerra’. É situando a desigualdade no centro, dando-lhe o primado, que se alcança a paz.”¹² A presente passagem ressalta o fato de que as nossas incertezas têm raiz igualitária. Cortemos, pois, o mal pela raiz! A sugestão parece implícita na leitura do comentador: *de um golpe abolir a raiz igualitária que torna tão incerta a vida dos homens*.

Todos esses comentários têm, indiscutivelmente, respaldo nos próprios textos. Entretanto, essa afirmação não põe fim à inquietação que nos move: qual é afinal o papel da igualdade na filosofia política de Hobbes? A igualdade é o problema ou é a solução? Poderia, ainda, a igualdade ser pensada como sendo as duas coisas ao mesmo tempo: causa do conflito e condição para a paz? Como remover essa ambigüidade? Ou seja: do fato de que a igualdade dá causa ao conflito não se segue que a paz possa passar sem ela.

Se, por um lado, como conseqüência das passagens a que nos referimos acima, podemos inferir que Hobbes assinala, subjacente à condição natural da “guerra de todos contra todos”, a presença da igualdade, por outro, é o próprio filósofo quem sentencia: *que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*. A ênfase dada à necessidade desse reconhecimento se segue da passagem que prepara, no *Leviatã*, o enunciado da nona lei de natureza: “Portanto, se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida;¹³ e se a natureza fez os homens desiguais,¹⁴ como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos

¹² RIBEIRO, R. J. A Marca do Leviatã (Linguagem e Poder em Hobbes), p. 20, Ática, 1978, S. P.

¹³ Dito desse modo a igualdade não parece um problema a ser superado, mas, antes, alguma coisa a ser reconhecida.

¹⁴ A desigualdade a que Hobbes se refere é aquela verificada entre os homens em particular. Esses, porque agem sempre colado aos fatos, não compreendem que essa desigualdade circunstancial não passa de uma ilusão. Pois, os homens, quando os pensamos a partir do homem em geral, são iguais entre si.

igualitários aceitam entrar em condições de paz,¹⁵ essa igualdade deve ser admitida”.¹⁶

Mais compatível com a nossa preocupação, que é a de não desqualificar imediatamente a igualdade natural, registramos uma outra perspectiva de análise. Referimo-nos ao comentário de Denis Rosenfield na introdução da edição brasileira do *De Cive*¹⁷. Rosenfield, após explicitar que o conceito de estado de natureza é uma formulação decorrente de “dois postulados concernentes à cobiça natural do homem” (desregramento e razão natural), afirma que quando dizemos que o estado de natureza é o “estado de guerra de todos contra todos” enunciamos apenas um sentido desse conceito, o que decorre do primeiro postulado - o desregramento. Mas, o sentido completo surge apenas do “regramento deste estado por preceitos racionais, o que se deduz principalmente do segundo postulado” – a razão natural. “Assim entendido, o estado de natureza é um estado onde todos são iguais na violência, de tal modo que esta igualdade está na base da construção de ‘máximas’, ‘preceitos da razão’, que viabilizam a sociedade política, isto é, a ‘aliança’ que dá origem ao Estado. Num sentido, pois, o estado de natureza é a guerra de todos contra todos, porém, num sentido mais fundamental, ele é o regramento, segundo leis construídas pela razão, deste ser que cobiça sempre o próximo, não sendo portador de nenhuma determinação, senão a de ser egoísta, ávido de bens e talentos do próximo. As leis de natureza são deduzidas da ‘igualdade natural’ entre os homens, a equidade se fazendo presente, em maior ou menor medida, em todas as leis.”¹⁸

O comentador esclarece que de uma perspectiva a igualdade é o óbice natural para a consecução da paz, mas, de outra, ainda mais fundamental, conforme ressalta, a igualdade está na base de instituição do Estado. As leis naturais são um conjunto de enunciados deduzidos pela razão, mas a base para essa dedução é a igualdade. Corroborando o comentário de Rosenfield, encontramos na formulação hobbesiana uma certa cautela do autor em relação a supostos homens que, alegando sutileza na

¹⁵ A passagem se opõe à idéia de que o conflito tem raiz igualitária. Hobbes está afirmando o contrário: *só em termos igualitários aceitam <os homens> entrar em condições de paz*. Eis, pois, o problema: a base igualitária é causa da guerra ou condição para a paz?

¹⁶ Lev. XV, p. 96.

¹⁷ ROSENFELD, D. L. Introdução à edição brasileira do *De Cive – Elementos Filosóficos a Respeito do Cidadão*. Vozes, 1993, Petrópolis.

¹⁸ Id., p. 28/29

dedução dessas leis, pudessem querer eximir-se da obrigação de compreendê-las. A suposta alegação de ignorância desses conteúdos racionais com vistas à paz se dissipa quando Hobbes os sintetiza em benefício da amplitude da sua compreensão: “Embora esta possa parecer uma dedução das leis de natureza demasiado sutil para ser apreciada por todos os homens, a maior parte dos animais estão demasiado ocupados na busca de sustento, sendo os restantes demasiado negligentes para poder compreendê-la. Apesar disso, para não permitir que ninguém seja desculpado, todas elas <as leis de natureza> foram sintetizadas em resumo acessível e inteligível, mesmo para os menos capazes. Esse resumo é: *Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti*”.¹⁹

Vemos, pois, que o tema da igualdade, apresenta, em Hobbes, dificuldades significativas, independentemente de ser a análise realizada de uma perspectiva externa aos textos, ou elaborada unicamente recorrendo-se aos elementos internos da sua formulação. No primeiro caso, a perspectiva rousseauiana, privilegiando a igualdade natural, não pode ser desconsiderada. No segundo caso, deparamo-nos com as diversas passagens presentes nos textos políticos, que ora apontam a igualdade como um problema objetivo conduzindo-nos à “guerra de todos contra todos”, ora permitindo inferências que a vinculam à possibilidade de paz.

O tema exige que nos desvencilhemos de algumas implicações que, uma primeira leitura dos textos, a rigor, não desautorizam. Só após esclarecermos supostas ambigüidades, a relevância do tema se nos apresenta. Enfim, de problema a solução, a igualdade se converte em noção importante no conjunto temático da filosofia política de Hobbes.

Feitas essas considerações, propomo-nos a examinar criteriosamente o tema com o objetivo de compreender melhor a noção de igualdade no interior da filosofia política de Hobbes. Pretendemos mostrar que a igualdade leva à guerra, mas o seu reconhecimento é condição para a paz. Contudo, apenas o reconhecimento não basta. A igualdade precisa ser instituída, e esse ato requer o poder do Estado.

¹⁹ Lev. XV, p. 97. Hobbes já havia chamado a atenção no capítulo XIV, p. 83, que esta é uma lei do Evangelho. E a lei para todos os homens é: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

CAPÍTULO I

A IGUALDADE NATURAL E O ESTADO DE GUERRA

O texto hobbesiano permite apontar o estado de guerra como conseqüência que se segue da constatação da igualdade natural entendida como igualdade quanto às capacidades e igualdade de direito. Nesse sentido os capítulos XIII e XIV do *Leviatã* revelam-se prodigiosos. No que concerne ao capítulo XIII, a guerra é possível porque da igualdade quanto às capacidades deriva a igualdade quanto à esperança de se atingir os mesmos fins²⁰. Essa, por sua vez, levaria dois homens ao embate, sempre que desejassem algo que pudesse ser usufruído apenas por um deles.

Em relação ao capítulo XIV do *Leviatã*, logo após enunciar como primeira regra geral da razão a busca da paz, Hobbes observa que essa busca deve perdurar pelo tempo que se tenha esperança de consegui-la, mas “*caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*”.²¹ Por um lado, “a primeira parte dessa regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la*”, por outro, a segunda parte “encerra a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*”.²²

Se da perspectiva do capítulo XIII a guerra se explica nos termos de um acúmulo de poder e mais poder, da perspectiva do capítulo XIV, a mesma possibilidade passaria a ser vislumbrada pelo caráter ilimitado do direito de cada um:

“Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas 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 (coisa a que ninguém é obrigado), e não se dispor para a paz”.²³

²⁰ *Lev.*, XIII, p. 78.

²¹ *Id.*, XIV, p. 82.

²² *Id.*

²³ *Lev.*, XIV, p. 83.

Vê-se, portanto, que da igualdade quanto às capacidades – (igualdade de poder, matriz da igual expectativa de se alcançar o fim - Lev. XIII) -, e também da igualdade quanto ao direito. (cujas extensões podem ser ampliadas pela igual necessidade de conservação de cada um, sempre conforme seu próprio julgamento, elementos que ao se combinarem tornam o direito ilimitado), se segue o estado de guerra.

Se num primeiro momento consideramos insensata a busca desenfreada de poder, porque essa aquisição confronta os homens, no momento seguinte a compreendemos como razoável. O capítulo XIII permite a inferência de que a insegurança permeia as relações interpessoais no estado de natureza. E nessa condição, em que cada homem conta unicamente com o seu poder pessoal, nada mais lógico do que ampliar esse poder. Tendo-se em conta esse fato, toda suposta contradição na busca de poder e mais poder, bem como o esforço na tentativa de afirmação de um direito natural ilimitado, se desfaz. O nosso desejo de conservação confere razoabilidade às nossas ações. Vale dizer: aquilo que à primeira vista poderia parecer insensato justifica-se tendo em vista as desfavoráveis condições naturais.

Todavia, Hobbes não faz remontar o estado de guerra apenas à igualdade de poder e de direito. Ele fala também em três causas da guerra.

“De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.” Lev. XIII, p. 79.

Como o nosso objetivo, neste capítulo, é examinar o modo como a igualdade conduz os homens “a guerra de todos contra todos”, comecemos pela indagação acerca das próprias causas da guerra. A afirmação de que a guerra se segue da

igualdade natural deve poder ser compatibilizada com as próprias causas da guerra. Ou seja: se a igualdade conduz à guerra, vejamos se nas causas da guerra encontramos conteúdos indicativos de igualdade. Uma ação cujo móbil seja uma das três causas arroladas no capítulo XIII remete-nos à igualdade?

À primeira vista não. Ao contrário, toda ação que tenha por móbil a busca de poder e mais poder, ou seja, de uma supremacia sobre o outro, tende a quebrar uma suposta igualdade natural. Então, como entender a afirmação de que a guerra se segue da igualdade natural, e, ao mesmo tempo, fazê-la remontar as suas três causas, que determinam comportamentos incompatíveis com a igualdade?²⁴ No estado de natureza, sempre que um homem compreender que a sua conservação corre algum risco, ele se comportará de modo a permitir o aparecimento das condições que conduzem à guerra. Ou seja, sua conduta será aquela que Hobbes descreve como uma consequência das causas da guerra. Tal conduta, como veremos, visa (ainda que em vão) a desigualdade. Vejamos então como operam as causas da guerra.

1 - AS CAUSAS DA GUERRA

O comportamento que se explica pelas causas da guerra conduz ao quadro de insegurança presente no estado de natureza. A conservação requer o uso permanente do poder, e isso se faz com direito. Parece desse modo que a necessidade de conservação engendra a lógica da guerra. No entanto, não é da base original do direito, nem sequer do quantitativo de poder que cada homem dispõe no estado de natureza, que se segue o estado de guerra, mas antes do caráter ilimitado que assume esse direito, bem como da necessidade de agregação de poder e mais poder, sempre com vistas à conservação. As causas da guerra se remetem à necessidade de conservação. Entretanto, a guerra explicada a partir de suas três causas, torna contraditório o próprio desejo de conservação.

A primeira causa é econômica. A competição pressupõe uma incerteza na satisfação do conjunto de bens necessários à conservação. Seja pela possibilidade de ocorrência de uma escassez, seja, sobretudo, pela impossibilidade de excluí-la do

²⁴ Os comportamentos que se seguem da competição, da desconfiança e da busca de reputação.

horizonte, os homens se comportam de modo a se tornarem rivais. Mais que a escassez de fato, o que paira sobre a condição natural é o caráter psicológico que realimenta a sempre possível escassez. Daí não ser possível bani-la do cálculo que tem em conta a conservação:

“Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente a sua conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.” (Lev. XIII, p. 78/79).

A premissa psicológica da escassez, aliada a ausência de um poder comum, o que faz com que cada homem conte apenas com o seu poder individual, agrava ainda mais a condição humana no estado de natureza. Dessa combinação se segue uma enorme desconfiança. Tudo aquilo que for possível de ser produzido pelo esforço humano, pode, dada as instáveis condições naturais, ser objeto de ações predadoras. “E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade.” (Lev. XIII, p. 79). Esta é a segunda causa da guerra, e a sua motivação é a necessidade de segurança. Mas, independentemente do desfecho do embate presente, é a incerteza que rondará permanentemente a vida dos homens na condição natural. Pois, “o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.” (Id. p. 79).

Não há, portanto, uma ação que seja eficaz e definitiva em busca da conservação, uma vez que os homens se encontram sempre expostos a novos agressores. A guerra, desse modo, não é compreendida apenas como o combate efetivo, mas como a iminência de sua possibilidade. “Porque tal 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 não consiste na luta real, mas na

conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário.” (Id., p. 80).

Nenhum homem aguardará passivamente ser atacado por outro para então se defender, pois a lógica da sobrevivência recomenda a antecipação como defesa. As condições naturais são tão desfavoráveis que elas mesmas apontam para a razoabilidade dessas ações prévias e defensivas, tendo em vista a iminência de um suposto ataque futuro. Ou seja, no estado de natureza reina a desconfiança permanente à qual se segue um estado de alerta, também permanente. Tendo em vista esta desconfiança, “nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido.” (Id., p. 79).

Por conta dessa circunstância, a vida humana é "solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta". As condições naturais, face às incertezas que a cercam, não propicia o surgimento para as bases de uma indústria sólida, para o desenvolvimento de uma agricultura moderna, a ampliação da navegação, o fomento do comércio exterior, nem sequer as possibilidades para o avanço do próprio conhecimento, as ciências, as letras, as artes, sem as quais, no limite, não há sociedade. Ronda a vida dos homens, "um constante temor e perigo de morte violenta" - Lev. XIII. Em suma: a vinculação da vida humana ao mero desejo de conservação possível na condição natural, isto é, na ausência de um poder comum, limita os homens a objetivos muito pobres se considerarmos as suas reais possibilidades.

O risco da guerra faz com que o engenho humano se volte para a simples conservação, pois todo o trabalho do homem tem um caráter imediato e irremediavelmente envolto por uma nuvem de incertezas. Faltam as condições que assegurem a passagem do trabalho pessoal, voltado para a mera conservação, para o trabalho social, ao qual se agregaria a possibilidade de uma vida mais confortável além de segura. A idéia de sociedade contempla a boa vida como progresso do próprio desejo de conservação, hipótese em que os homens não só se beneficiam dos seus próprios esforços pessoais, mas concorrem, a partir da convergência de interesses, para benefícios mais amplos. Livres do cuidado com a conservação, os homens canalizam

suas potencialidades para o atendimento de novas demandas postas, agora, pelo desejo de conservação associado à esperança de uma boa vida.

A terceira causa da guerra, a glória, é dentre todas a que mais desserviço presta à paz. A busca pelo reconhecimento é também a incessante busca pelo poder e, por conseguinte, a perpetuação do conflito. A honra ou a reputação é o desejo mesquinho pelo qual um homem visa o reconhecimento público da parte de todos os outros. E todo aquele que espera uma apreciação pública favorável, certamente o faz porque já tem de si mesmo um apreço que gostaria que todos os outros tivessem, ou seja, toma da sua própria vaidade o critério para avaliação superior da sua capacidade pessoal. “A glória, ou glorificação interna ou triunfo do espírito, é a paixão que vem da imaginação ou idéia que nós temos da superioridade do nosso próprio poder em relação àquele que luta contra nós.” (El. IX, 1, p. 59). Mas é no *Leviatã* que Hobbes enfatiza ainda mais o aspecto negativo dessa busca desmedida pelo reconhecimento:

“Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de mais valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo.” (Lev., XIII, p. 79)

A busca por reputação, na medida em que assegura a reprodução permanente do estado de guerra, converte-se numa espécie de síntese negativa das paixões. Talvez pudéssemos enxergar nessas considerações hobbesianas - pouco alvissareiras acerca da sofreguidão humana na busca do reconhecimento a qualquer custo - a oposição diametral ao pensamento de Aristóteles no que concerne à hipótese de que o homem é, por natureza, um animal político. Essa leitura encontra abrigo em qualquer um dos textos políticos de Hobbes, mas é no *De Cive* que a oposição ao axioma grego é manifesta de maneira mais explícita.

A divergência com Aristóteles aparece no primeiro capítulo da primeira seção dessa obra. Em que pese a grande aceitação do pensamento aristotélico, não

obstante, Hobbes inicia a sua argumentação afirmando que esse pressuposto é falso, e que "seu erro originou-se de uma visão demasiado superficial da natureza humana." (DCi, 1, 1, 2, p.50). Os homens não buscam prazerosamente a companhia de outros homens, mas antes, buscam o reconhecimento de outros homens. A agregação se dá de modo acidental, conforme se pode constatar pela preferência que os homens têm pela companhia daqueles que os reconhecem em detrimento de quaisquer outros. Daí ser equivocado supor a origem natural da sociedade. "Por causa de nossa natureza, não buscamos a sociedade por si mesma; o que queremos é receber dela honras e vantagens; estas em primeiro lugar, aquelas depois." (Id.).

Enquanto as outras duas causas desempenham um papel que culminam com a possibilidade de um embate iminente, porque exprimem o desejo de impor uma supremacia de poder, a busca pela glória, de um modo particular, face à sua necessidade de afirmação constante, contribui para a generalização do conflito. Nas palavras de Zarka, "a glória que tem antes de mais nada um efeito subjetivo torna-se a causa específica de uma guerra que tem por objeto não importa o quê, e que assegura a permanência do estado de guerra".²⁵

De um modo ou de outro, as três causas da guerra se relacionam com o poder e afirmam a sua desigualdade. A competição demanda poder imediato porque traduz o próprio embate com vistas ao lucro; a desconfiança pressupõe a necessidade do poder porque é a ação que se explica pelo quadro de insegurança reinante no plano natural; e, por último, a glória, cuja afirmação requer o reconhecimento público. Como, no estado de natureza, nossas relações são relações de poder, o poder é o pré-requisito do reconhecimento.

Sendo, pois, os homens iguais em poder, nada mais razoável que ampliar poderes para fazer face ao poder de outros. Essa é uma exigência da nossa conservação. Contudo, esse movimento, com vistas à aquisição de mais poder, será feito por todos. Nesse sentido, o embate é inevitável, e com ele, a destruição. No contexto natural o movimento pela conservação conduz à guerra, e nisso reside a sua contradição. Se contraditório dessa perspectiva, veremos que, de outra, ele se explica fundado nos próprios ditames da reta razão.

²⁵ Zarka, Y. C., *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*, PUF, 1995, Paris, p. 141.

A busca de poder se faz em nome da conservação, e a conservação é preconizada na forma de mandamento natural. A segunda parte da primeira lei fundamental de natureza encerra a suma do direito, que, no limite, é um direito à conservação. Sempre que a busca da paz resultar improfícua devemos “*por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*”²⁶. Ou seja, a lei fundamental de natureza prescreve em sua primeira parte “*que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la*”, mas finda esta esperança deve buscar toda ajuda da guerra. A determinação para que se busque a paz se deve a que ela se mostra naturalmente como o meio mais eficiente para assegurar a conservação. Se, em seguida, buscar as vantagens da guerra é também uma prescrição natural, significa dizer que é a conservação e não a paz o que se busca. O fim é a conservação, e a paz é tão-somente o meio mais eficiente para alcançá-la. Temos um direito à conservação, e por conta disso devemos nos empenhar pela paz, porque esse é o conteúdo primeiro da prescrição.

Contudo, a relevância é dada à conservação, de tal modo que ela justifica racionalmente a guerra. Nesse sentido a guerra se segue da necessidade de conservação, fazendo assim com que pensemos as suas três causas unicamente como um modo de manifestação dessa necessidade. Quando examinamos o modo confuso como se dão as nossas relações interpessoais, fundadas em nossos próprios interesses divergentes, podemos concluir que, na condição natural, toda a ação, em última instância, pode ser considerada como potencialmente conflituosa.

De uma perspectiva, a guerra se segue de suas três causas, de outra, ela é a suma do direito. Qual é afinal a origem da guerra? Parece-nos que a hipótese mais plausível é a de que a busca da paz, preconizada na primeira lei fundamental de natureza, se esgota justamente diante de um comportamento determinado por uma das três causas da guerra. Ou seja, se a nossa conservação é posta em risco, justifica-se a guerra. Contudo, a ameaça à conservação decorre de um comportamento determinado por uma das causas da guerra. Seria lícito, portanto, afirmarmos que a guerra se segue das suas três causas. Restaria apenas, para o convencimento definitivo dessa hipótese, testá-la em relação ao homem moderado.

²⁶ Lev., XIV, p. 82.

Pois, embora a vontade de causar danos, no estado de natureza, seja comum a todos os homens, Hobbes os distingue entre moderados e de mau gênio. Os primeiros se caracterizam pelo reconhecimento da igualdade, os segundos agem de modo contrário:

“No estado natural do homem a vontade de causar dano é inerente a todos, mas não provém de uma mesma causa nem tem um só grau de imputabilidade. Uns, devido à dita igualdade natural, permitem aos outros as mesmas coisas que permitem a si, e isto é marca de homens moderados, que sabem avaliar suas forças. Outros, tendo-se por superiores aos demais, querem que somente a eles tudo seja permitido, e reclamam honras para si acima dos demais: e isto é próprio de pessoas de mau gênio. Para uns, essa vontade de fazer mal provém da vanglória e da falsa avaliação de suas capacidades; para outros, ela nasce da necessidade de defender-se a si, a seus bens e sua liberdade contra os primeiros”. DCi, 1, 1, 4, p. 52.

Em relação aquele homem ao qual Hobbes denomina por moderado - porque reconhece e contenta-se com a igualdade - não se pode dizer que o seu comportamento é determinado, pelo menos unilateralmente, por quaisquer das ações ou procedimentos que se seguem das três causas da guerra. Certamente não podemos afirmar que a sua atitude defensiva tem como causa a busca de reputação (terceira causa da guerra). Essa não seria a atitude de um homem moderado.

Por outro lado, sua atitude só é competitiva²⁷ porque é induzida pelo comportamento do outro; o mesmo vale para a sua atitude de desconfiança²⁸, que talvez pudesse ser pensada como consequência que se segue da própria atitude competitiva. Apesar de moderado, todo homem tem o direito e a obrigação de defender-se²⁹, e o desfecho dessa atitude, no limite, será o confronto. Da parte do homem moderado, o confronto se segue não de suas paixões, mas da sua obrigação de preservar-se. A sua ação defensiva aparece muito mais circunscrita no universo

²⁷ Primeira causa da guerra – Lev. XIII.

²⁸ Segunda causa da guerra – Lev. XIII.

do direito (a obrigação de defender-se é compreendida como a suma do direito) do que, propriamente, no quadro das nossas instáveis relações de poder. De qualquer modo, ela também não se exclui desse quadro.

Portanto, as causas da guerra operam de modo diferenciado nesses dois tipos de homens. O homem moderado caracteriza-se pela correta avaliação do seu poder, isto é, ele reconhece e aceita a igualdade. Lembremo-nos ainda que as causas da guerra, conforme as nossas explicitações acima, não levam a comportamentos compatíveis com o reconhecimento da igualdade. Condutas de competição, desconfiança e glória apontam, não para a igualdade, mas para o seu contrário, ou seja, a afirmação de uma superioridade de poder sobre o outro. Para o homem moderado, a guerra que se segue de suas três causas passa também pela necessidade de se afirmar o próprio direito natural, que entendemos como sendo o direito de conservação.

Desse modo a guerra tem origem nas paixões, não do homem moderado, mas do outro, o que não reconhece a igualdade. É o comportamento do homem vaidoso que propicia as condições que conduzem ao estado de guerra. Ao homem moderado, digamos assim, reserva-se o direito de defesa. Contudo, o hipotético estado de natureza hobbesiano é um estado relacional, e isso nos obriga a pensar esses dois homens em relação. Então, quando pensamos a partir da relação, é forçoso admitir que a guerra se segue de uma conduta inadequada - o comportamento do homem vaidoso. Temos uma conduta incompatível com a vontade de paz (a do homem vaidoso), e uma outra buscando as vantagens da guerra como consequência da frustração da sua vontade inicial de paz (a do homem moderado). Ambas conduzem à guerra, mas igualmente se justificam porque as ações, decorrentes desses comportamentos diversos, têm como escopo a conservação.

Todavia, o argumento hobbesiano não se esgota nessa análise. A guerra se segue de suas três causas, mas, até aqui, a hipótese do homem moderado vem resistindo ao argumento. Pensamos como evidente que a guerra é consequência da ação do homem vaidoso, que não reconhece e não se contenta com a igualdade. Evidente também é o fato de que o homem moderado entra em conflito tão-somente

²⁹ Tendo em vista o que preconiza a segunda parte da primeira lei natural: “*e caso não a consiga <a paz> pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*”. Lev., XIV, p. 82.

porque é seu dever conservar-se. Mais que isso: além de ser seu dever, é também seu direito.³⁰ Para o homem moderado, é a sua conservação que determina a necessidade de combater o outro. Como então afirmar que a guerra se segue das suas três causas, cuja ação revela um comportamento inadequado porque nega a igualdade e inviabiliza a paz, e ao mesmo tempo afirmar que um tipo de homem, o moderado, entra em guerra sem apresentar, isoladamente, esse comportamento?

O argumento de Hobbes sugere que a guerra não ocorre, de modo nenhum, sem a manifestação de pelo menos uma das três causas elencadas no capítulo XIII. Em nosso exemplo, quando pensamos a guerra a partir do comportamento inadequado do homem vaidoso, a exigência resta satisfeita. Mas se a pensássemos a partir do comportamento do homem moderado? Provavelmente ponderaríamos: embora a guerra seja consequência que se segue do comportamento do homem vaidoso, o homem moderado nada pode fazer para impedir que tal consequência se siga de suas causas. Vejamos: o homem moderado, quer seja pela inconciliável atitude do outro, quer seja pela sua obrigação de defender-se, não consegue impedir o conflito. É isso o que importa! O homem moderado faz a guerra tendo em vista o comportamento inadequado do outro, mas não lhe é dado não fazê-la. Vemos, pois, que o conflito ocorre e tem, *necessariamente*, como motivação, pelo menos uma das suas três causas.

Pelo menos por enquanto, podemos concluir que a guerra se segue de suas três causas, as quais, mediadas pelo não-reconhecimento da igualdade, se remetem à necessidade de conservação. É porque no estado de natureza uma ameaça permanente ronda as nossas expectativas de conservação, que os homens são empurrados em direção a uma desenfreada aquisição de “poder e mais poder”, bem como a uma irracional manutenção de seus amplos direitos, o que, no limite, os expõe à guerra, uma “guerra de todos contra todos”.

1.1 - A GUERRA E O *CONATUS*

³⁰ “Todo indivíduo é levado por uma força da natureza, não menor do que a que impele a pedra para baixo, a desejar o que é um bem para si e a evitar o que é um mal, sobretudo o maior de todos os males naturais, a morte. <...> O primeiro fundamento do direito natural é, portanto, que *todo homem proteja quanto possível sua vida e os membros do corpo.*” DCi, 1, 1, 7, p. 53.

A conservação é reiteradamente apontada nos textos como o fim para o qual todos os homens se encaminham.³¹ Esse desejo de conservação não é outra coisa senão a forma política de compreender o *conatus* – noção que pode ser interpretada como uma tendência do movimento a perpetuar-se. Compreender o *conatus* faz-se necessário para compreendermos melhor a razão pela qual a igualdade quanto às capacidades, bem como a igualdade de direito natural nos conduzem ao embate e à discórdia ao invés de propiciarem a paz. Para isso, façamos remissão ao capítulo VI do *Leviatã*, que trata da origem das paixões e da linguagem que os exprime. Nesse capítulo Hobbes afirma que aquilo a que chamamos vulgarmente paixão, não é outra coisa senão movimentos voluntários.

São dois os movimentos animais: vital e voluntário. O primeiro, o movimento vital, “começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida”³². Esses movimentos independem da imaginação, e dessa espécie são: “a *circulação do sangue*, o *pulso*, a *respiração*, a *digestão*, a *nutrição*, a *excreção*, etc.”³³; o segundo, o movimento voluntário, é aquele que segue da imaginação³⁴ como: “*andar*, *falar*, *mover* qualquer dos membros...”³⁵. Considerando que qualquer um desses movimentos voluntários depende “sempre de um pensamento anterior de *como*, *onde* e *o que*, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários.”³⁶

Aos inícios desses pequenos movimentos internos, antes mesmo de serem visualizados nas ações humanas, das quais são partes, Hobbes denomina por *esforço* (*conatus* em latim e *endeavour* em inglês)³⁷. Quando esse esforço “vai em direção a algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo*, ... Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*”.³⁸ Embora já aparecesse nos *Elementos*, é só no *De Corpore* que Hobbes apresenta a definição de *conatus*:

³¹ Veja-se, particularmente, o cap. XVII do *Leviatã*.

³² Lev., VI, p. 36.

³³ Id., ib.

³⁴ Sobre a imaginação ver: El, III, p. 23; Lev., II, p. 15

³⁵ Lev., VI, p. 36.

³⁶ Id., ib.

³⁷ “Termo chave de toda a obra de Hobbes, *conatus / endeavour* é um conceito central da ciência do movimento (física), da fisio-psicologia do espírito humano, e de diversos aspectos da filosofia moral e política.” Jeffrey Barnouw, *Le Vocabulaire du Conatus, in HOBBS ET SON VOCABULAIRE*, pp. 103 a 124, sob a direção de Yves Charles Zarka, VRIN, Paris, 1992.

³⁸ Hobbes, Id., ib.

“Primeiramente, eu defino o CONATUS como o movimento realizado num espaço e num tempo menor do que pode ser dado; isto é, menor do que pode ser determinado ou assinalado por exposição ou número; isto é, o movimento feito na distância de um ponto e num instante ou ponto de tempo”.³⁹

Em suma, *conatus* é um movimento ínfimo realizado num espaço e tempo inconsideráveis, ou, quando muito, comparáveis ao ponto. Contudo, ainda que “insensível <a coisa movida>, não obstante esses movimentos existem”. Hobbes afirma os pequenos movimentos e, conseqüentemente, os pequenos espaços e tempos, como necessidade causal dos movimentos realizados em espaço e tempo observáveis: “Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último”. Em outras palavras, o movimento é causa do próprio movimento, havendo, nessa sucessão de movimentos, uma tendência do movimento a perpetuar-se⁴⁰.

Parece não haver dificuldade em aplicar o conceito à física, mas como transpor essa noção de *conatus* para a política? No *De Corpore*, VI - capítulo dedicado à doutrina do método - essa passagem é explicitada: “após a física devemos passar para a filosofia moral na qual consideramos os movimentos da mente, ...”. No parágrafo seguinte Hobbes afirma que a filosofia civil pode ser alcançada mesmo por aqueles que não conheçam a filosofia natural, preferindo-se, nesse caso, o método analítico ao método sintético: “E por essa razão, não somente aqueles que atingiram o conhecimento das paixões e perturbações da mente pelo *método sintético*, ou através dos primeiros princípios da filosofia, prosseguem por vias que levam às causas e à necessidade de constituição do Estado, obtendo o conhecimento do que é direito natural e o que são direitos civis; e, em toda espécie de governo, quais são os direitos do Estado, e qualquer outro conhecimento pertencente à filosofia civil; por esta razão

³⁹ De Corpore (1655), EW I, parte III, cap. XV, p. 206, ed. William Molesworth, Londres, 1839. Tradução do texto inglês. A noção de *conatus* aparece inicialmente no *El*, VII, 1, p. 28 (1640). Contudo, conforme observa F. Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, London, 1928, p. 300 (citado por Barnouw, op. cit., p. 104), num contexto diferenciado daquele que aparecerá mais tarde (Lev., 1651 e DCo., 1655): “...a presença do termo *endeavour* no contexto dos *Elements of Law* é surpreendente, pois ele é caracterizado como o começo interior do movimento animal, e não – como será o caso mais tarde – a transmissão de um movimento pelo meio desde o objeto sensível até aos órgãos dos sentidos e ao cérebro”.

⁴⁰ Jeffrey Barnouw, op. cit., p. 112: “Como o estatuto do ponto de espaço e de tempo é da ordem conceitual e do ponto de vista pelo qual o movimento é considerado, devemos conceber da mesma maneira a noção de uma propagação do *conatus* ao infinito”.

é que os princípios da política consistem no conhecimento desses movimentos da mente, e o conhecimento desses movimentos no conhecimento dos sentidos e da imaginação; mas mesmo aqueles que não aprenderam a primeira parte da filosofia, a saber, a geometria e a física, podem não obstante atingir os princípios da filosofia civil pelo *método analítico*”.⁴¹

O *De Corpore* (1655) nesse sentido ratifica a exposição feita no *Leviatã* (1651). A passagem do físico para o político já era claramente tematizada no capítulo VI da obra de 1651. A imaginação antecede a ação, isto é, haverá sempre um pensamento no início de cada movimento voluntário⁴². Se os movimentos perceptíveis supõem ínfimos movimentos imperceptíveis que os principiam, as ações humanas têm seu começo, por assim dizer, nos *conatus* psíquicos.

Assim sendo, podemos dizer que a ação humana tem no seu princípio um irresistível desejo de conservar-se – o *conatus*⁴³. Mas, diferentemente de um *conatus* mecânico, os pequenos movimentos interiores orientam a ação em direção a um fim⁴⁴. O fim de toda ação humana é a conservação.

Então, sendo os homens iguais em relação ao fim, a conservação, e iguais em relação ao meio, o poder, por que não se satisfazem com esse quantitativo de poder individual, dispensando-se mutuamente da aquisição de mais poderes? A hipótese, aparentemente, convém à convivência pacífica e harmoniosa entre os homens. Pelo menos em parte, digamos assim, a racionalidade dessa hipótese é acolhida. Pois é assim que procedem aqueles homens a quem Hobbes denomina de moderados. São homens que reconhecem e satisfazem-se com a igualdade.⁴⁵ Supostamente equânime naquilo que concedeu aos homens, indistintamente, a natureza não apenas confirma

⁴¹ Dco, VI, 7, pp. 73/74.

⁴² Barnouw (op. cit., p. 118) corrobora esse entendimento: “a conexão essencial entre o *conatus* na sua aplicação física ou mecânica e o *conatus* como princípio psicológico é notadamente expresso no capítulo VI do *Leviatã*”.

⁴³ “De tal sorte que é necessariamente verdadeiro que todo ser finito, seres humanos incluídos, esforça-se por preservar a si mesmo e aumentar o seu poder de autoconservação. O *conatus* é uma característica necessária de tudo na natureza, pois esta tendência à autoconservação faz parte da definição do que é ser uma coisa distinta e identificável”. Balthazar Barbosa F^o., *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*, in O PODER, Rev. Fil. Pol. n.º. 6, pp. 63 a 75, L&PM, Porto Alegre, 1991.

⁴⁴ Barnouw, op. cit., p. 118, “Mas Hobbes não busca sugerir que os movimentos que constituem a sensação e o desejo são reações simplesmente mecânicas. A *aparição* e o *apetite* são dois aspectos de um mesmo processo, próprio a certos corpos naturais que denominamos animados. Eles dão a estes corpos isto que falta a todos os outros: a orientação em direção a um fim”.

uma igualdade quanto ao fim, mas nos revela uma insuperável igualdade em relação aos meios: os homens são, de fato, iguais em capacidade. Por serem iguais, os homens deveriam buscar o entendimento: assim procedem os homens moderados. Veremos, contudo, que essa ação moderada não prevalece no estado natural.

O cuidado humano com a conservação procede da finitude. O direito natural tem como fundamento a conservação, e sempre que essa se encontrar ameaçada, aquele será ampliado até o ponto de tornar-se ilimitado. Ou seja, da nossa insegurança comum, tendo em vista as condições de guerra presentes no estado de natureza, decorre a ampliação ilimitada do direito natural. A insegurança, por sua vez, leva-nos à aquisição de mais poder, como forma compensatória da própria finitude. A vida humana se inscreve na temporalidade, que, por sua vez, mensura a duração das existências finitas, mas isso não significa dizer que a nossa sobrevivência esteja assegurada nessa suposta dimensão temporal. A natureza permite ao homem viver por um certo tempo, mas não assegura a conservação sequer por esse tempo. “Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver”. Lev., XIV, p. 82. O homem deve perseguir esse fim, cabendo-lhe, por todos os meios e formas possíveis, viabilizá-lo.

2 - A IGUALDADE DE PODER

Para compreendermos porque a igualdade quanto ao poder conduz os homens ao embate precisamos nos munir de uma boa análise dos capítulos X e XIII do *Leviatã*. Mas, como exigência de nosso próprio tema, explicitemos, primeiramente, o que entendemos por poder. Nos textos aqui examinados, e que a seguir detalharemos, poder é compreendido como o conjunto de elementos que visam

⁴⁵ DCi, I, 4, p. 52.

assegurar a conservação humana. Vejamos então como isto aparece ao longo da formulação política hobbesiana.

No *Elementos* (1640) a condição humana na ausência de um poder comum é o tema de abertura do segundo discurso (*De Corpore Político*). Referindo-se ao primeiro discurso sobre a natureza humana, Hobbes afirma: "Nos capítulos precedentes mostrou-se toda a natureza do homem, que compreende os poderes naturais do seu corpo e do seu espírito, e podem todos englobar-se nos quatro seguintes: a força corporal, a experiência, a razão e a paixão".⁴⁶ A esse conjunto de capacidades naturais do corpo e do espírito, chamemos poder.

Em seguida, Hobbes aponta para uma necessidade de reconhecimento da igualdade natural entre os homens em relação ao poder: "E aliás, se considerarmos quão pequenas são as diferenças de força ou de conhecimento entre os homens amadurecidos e quão fácil é ao mais fraco, pela força ou pelo espírito, ou por ambos, destruir inteiramente o poder do mais forte, porque não é necessária muita força para tirar a vida de um homem, pode concluir-se, que os homens considerados no simples estado de natureza deveriam reconhecer que são iguais entre si; e que aquele que com tal se contenta, pode passar por moderado".⁴⁷

Há, como se pode notar, uma clara alusão a pequenos diferenciais de poder, e uma ênfase à inutilidade objetiva de todo e qualquer diferencial. Ou seja, Hobbes afirma que os homens deveriam se considerar como iguais por natureza, porque esses pequenos diferenciais não têm significação objetiva ali onde o mais fraco pode liquidar o mais forte, no embate pela conservação. No limite, os homens são iguais porque são finitos, vale dizer, desse ponto de vista a igualdade é insuperável.

Contudo, a experiência parece apontar para diferenciais mais significativos em relação ao poder, fato que se explica pela diversidade das paixões: "Por outro lado, se se considerar a grande diferença que existe entre os homens, diferença que provém da diversidade das paixões, e a que ponto quantas são plenas de vanglória e esperam obter preeminência e superioridade sobre os seus semelhantes, não somente quando são iguais em poder, mas também quando são inferiores, é forçoso reconhecer que deve, necessariamente, resultar que os que são moderados e nada

⁴⁶ El, 2, 1, 1, 1, p. 99.

⁴⁷ El, 2, 1, 1, 2, p. 100.

mais procuram dos outros do que a igualdade natural, serão inevitavelmente expostos à força dos outros que tentarão dominá-los".⁴⁸

Apesar da igualdade inicial, uma dinâmica com base nas paixões humanas, especialmente àquela voltada para a obtenção da honra, parece motivar uma necessidade de afirmação pública, fato que tem como conseqüência imediata o conflito, uma vez que, expostos a essa condição, mesmo os supostamente moderados são levados a defender-se. Faz-se remissão às paixões para explicar essa dinâmica que dá causa aos diferenciais mais significativos.

No *De Cive* (1642), Hobbes ratifica o texto anterior quando propõe a redução das faculdades naturais humanas a quatro espécies: "força vital, experiência, razão e paixão".⁴⁹ Reafirma a igualdade natural e atribui-lhe, em parte, a causa de um medo recíproco entre os homens, que nesse contexto é apontado como "a origem das sociedades amplas e duradouras". Além da igualdade, a outra causa do medo é a "vontade recíproca de prejudicar-se" uns aos outros. Contudo, essa vontade também se funda nas paixões humanas. Sendo os homens diferenciados na manifestação de suas paixões, precisamos admitir a possibilidade de que haja, para essa "vontade recíproca de prejudicar-se", motivações distintas. A causa comum são as paixões, mas as paixões são diversas e diversos são os modos de sua manifestação. Assim podemos pensar num desdobramento da causa.

Há, em comum, uma vontade de causar danos que se explica pelo medo recíproco. Temos, portanto, uma paixão explicando o desequilíbrio das relações pessoais no estado de natureza. Mas uma parte dos homens age motivada não apenas por essa paixão (o medo); mas também por uma outra: o desejo de honra: "No estado natural do homem a vontade de causar dano é inerente a todos, mas não provém de uma mesma causa nem tem um só grau de imputabilidade. <...> Para uns, essa vontade de fazer mal provém da vanglória e da falsa avaliação das suas capacidades; para outros, ela nasce da necessidade de defender-se a si, a seus bens e sua liberdade contra os primeiros."⁵⁰ Agem assim, respectivamente, o homem de mau gênio e o moderado, as duas espécies de homens naturais apontadas por

⁴⁸ EI, 2, 1, I, 3, p. 100.

⁴⁹ DCi, 1, 1, 1, p. 49.

⁵⁰ DCi, 1, 1, 4, p. 53.

Hobbes. Dá-se assim o desdobramento da causa comum: as paixões. Um age movido pela honra, outro pelo medo. Ambos encontram nas paixões os motivos para agirem desse ou daquele modo. Mas, independentemente de qual seja a motivação, ambas as ações demandam poder. Desse contexto podemos inferir que o poder só pode ser compreendido no interior dessa dinâmica.

Entendemos, pois, poder como o conjunto das faculdades humanas com vistas à conservação pessoal de cada um. O mesmo seria dizer: há um fim que é a conservação; para que esse fim seja alcançado demanda-se poder pessoal. Logo, poder são todos os meios de que se utiliza um homem para viabilizar a sua própria conservação. Colocado nesses termos, a conservação parece um problema insolúvel. Por um lado, a conservação requer, na condição natural, não apenas um uso adequado do poder pessoal, mas uma incessante busca na ampliação desse poder, por outro, os homens são iguais quanto ao poder. Ou seja, é razoável que se pense uma dinâmica do poder com vistas à afirmação de possíveis diferenciais, mas, no limite, essa tentativa será sempre improficua e vã.

É no *Leviatã* (1651) que Hobbes é ainda mais enfático acerca do problema representado pela igualdade quanto ao poder:

"A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo"⁵¹.

Os três textos examinados mostram-nos a condição natural da humanidade na ausência de um poder comum capaz de arbitrar os sucessivos conflitos decorrentes de nossas relações interpessoais. Na falta desse poder comum cada homem conta

⁵¹ Lev., XIII, p. 78.

unicamente com o seu poder pessoal. Vimos, contudo, que em relação ao poder somos iguais no estado de natureza. Como sobreviver ali onde a conservação depende do uso de um poder igual de todos os homens? Para além de qualquer possível desigualdade circunstancial, Hobbes faz alusão à igualdade com base na própria finitude humana. Ou seja, aparentes diferenciais de poder se reduzem à igualdade diante da morte.

Retornemos à análise do poder para descobrirmos porque os homens, apesar da igualdade pressuposta, se apresentam, aqui e ali, diferenciados na sua posse. Conforme já vimos, o poder é o conjunto das faculdades do corpo e do espírito. Compreendemos no conjunto dessas faculdades a força física, a experiência, a razão e as paixões. Hobbes postula a igualdade considerando esse conjunto de faculdades, ou seja, isoladamente podemos constatar diferenciais entre os homens com relação a uma ou outra dessas faculdades. Analisemos, agora, o poder no capítulo X do *Leviatã* para compreendermos como esses diferenciais isolados aparecem. Ou, mais propriamente, como se dá a dinâmica do poder que propicia o aparecimento desses diferenciais?

Anotemos, inicialmente, que é só nesse contexto que Hobbes define o poder: “O poder *de um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro”.⁵² Segue-se da definição que o poder são os meios que possibilitam a obtenção de todo bem futuro. Evidencia-se a importância do poder. A possibilidade de conservação na condição natural vincula-se imediatamente ao quantitativo de poder.

É ainda nesse mesmo contexto que Hobbes afirma que o poder se divide em *original* e *instrumental*. Natural “é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito” e instrumentais são os poderes “que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirirmos mais” (Lev. X, p. 57).

Quanto ao poder natural, força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza, para ficarmos com os exemplos de Hobbes, parece não haver, pelo menos inicialmente, grandes problemas para a sua compreensão. O uso

⁵² Lev. X, p. 57.

que se faz da força, por exemplo, enquanto meio para a conservação é imediatamente evidente e controlável. Digamos que um homem possa permanentemente avaliar essa capacidade em seu oponente. A força produz efeitos mensuráveis, porque a sua avaliação diz respeito à capacidade real. Num primeiro momento não é dado à força produzir efeitos além da sua própria capacidade. Mensura-se a força pelos seus efeitos imediatos. Por maior que seja a força pessoal de um homem ela permanecerá circunscrita em seus próprios limites.

Essa mesma lógica, contudo, não se aplica à análise do poder instrumental. O próprio nome sinaliza para uma possibilidade constante de oscilação do quantitativo de poder. Se antes, da perspectiva que assumimos para analisar o poder original, afirmamos que o poder é uma capacidade fixa e, por conta dessa mesma característica, mensurável; agora, em relação ao poder instrumental, o que temos se opõe diametralmente à primeira concepção de poder. O caráter estático repousa e se encerra na primeira consideração acerca do poder original.

Ao propor a divisão do poder em original e instrumental Hobbes já tinha em mente uma dinâmica do poder com origem nas paixões humanas, conforme demonstravam os textos antigos, que, por essa razão, podem ser lidos como precursores dessa hipótese, que somente receberia sua formulação definitiva no *Leviatã*. É somente nesse contexto que Hobbes nos mostra de forma clara e incisiva como isso ocorre. O poder é posto em movimento: imprime-se-lhe uma dinâmica que tem por base as paixões humanas.⁵³

O que caracteriza o poder instrumental é que ele é resultado do acaso (da sorte) ou de um certo emprego do poder original. Ou seja, enquanto o poder natural é poder de fato, o poder instrumental *torna-se* poder de fato. Por exemplo, a reputação de um homem é o seu reconhecimento público, e esse reconhecimento tem como causa algum tipo de poder natural. Então, tendo em vista a identificação da causa, não há estranheza alguma em que haja esse reconhecimento. Isto é, do ponto de vista dos fatos, o reconhecimento não desperta maiores atenções. Digamos que dessa

⁵³ Essa idéia acerca da dinâmica do poder cuja formulação definitiva só apareceria no *Leviatã*, é desenvolvida por Limongi, M. I. P. *O Homem Excêntrico - paixões e virtudes em Thomas Hobbes*, Tese de doutoramento, USP, 1999, mimeografado.

perspectiva de análise, por não trazer consigo nenhuma novidade, o fato é irrelevante.

Entretanto, quando esse reconhecimento é capitalizável na própria forma de poder, isto faz uma enorme diferença. Esse é, por assim dizer, um novo componente para avaliação do poder. A primeira parcela de poder é o que Hobbes chama de poder original, e o que a esse poder se adiciona na forma de reputação, é o poder instrumental. Essa segunda parcela é resultante da instrumentalização do poder natural. É um ganho, um acréscimo. Conforme a própria definição hobbesiana, é o poder obtido mediante um outro poder. Ou seja, a partir de um quantitativo de poder original o poder se reproduz instrumentalmente.

Se ao ser instrumentalizado o poder rende dividendos também em forma de poder, essa parcela resultante da instrumentalização não apenas se agrega ao poder natural, mas da mesma forma que este, pode também ser objeto de nova instrumentalização. É nesse sentido que o poder é capitalizável: há um poder inicial que rende dividendos em forma de poder. Esses dividendos são acumuláveis. Os dividendos são o poder instrumental que por se agregar ao poder original determina um novo quantitativo de poder. Esse *quantum*, sucessivamente repostado, compõe um novo montante, pronto para auferir outros dividendos. O poder tem nessa dinâmica a sua principal característica.

O quantitativo de poder de um homem passa assim por sucessivos acúmulos, quer seja esse acúmulo de ordem natural, quer seja de ordem instrumental. Por exemplo, a liberalidade, segundo Hobbes, é um poder natural, mas quando associada à riqueza, que é um poder instrumental, desse fato decorre a geração de mais poder instrumental. Um homem cuja liberalidade permite distribuir riquezas será sempre reconhecido por esse seu gesto nobre. A nobreza do seu gesto fará crescer a sua reputação, seu número de amigos, mas nem por isso a sua riqueza será reduzida. Ao contrário, esse processo será sempre consumado por um retorno de riquezas, que permitirá o prosseguimento da prática da liberalidade, ou melhor, essa prática continuará sendo reproduzida porque seu objeto é a instrumentalização e agregação de poder.

É Hobbes quem o diz: "a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores".⁵⁴ Desse fato podemos inferir que a liberalidade é acompanhada dessa capacidade de conferir reputação ao próprio poder. Mas, "A reputação do poder é poder, pois com ela se consegue a adesão daqueles que necessitam proteção".⁵⁵ Ou seja, a instrumentalização possibilita o desencadeamento de uma sucessão de situações que corroboram a afirmação de que o poder é objeto de uma dinâmica permanente, sempre com vistas à agregação de novos quantitativos.

Por sua vez, o raciocínio desenvolvido a partir da agregação de poderes se justifica porque é da natureza do próprio poder crescer indefinidamente. "Porque a natureza do poder é neste ponto idêntica à da fama, dada que cresce à medida que progride; ou dos movimentos dos corpos pesados, que quanto mais longe vão mais rapidamente se movem" (Lev. X, p. 57). Devemos, ainda, à essa característica aliar uma outra: a natureza comparativa do poder. O poder só pode ser aferido comparativamente. Por conta das paixões naturais os homens têm de si uma avaliação, por vezes, superior às suas próprias capacidades. Havendo também igualdade em relação a essa forma distorcida de se avaliarem, ou seja, porque esse é um procedimento comum entre os homens, essa avaliação de ordem subjetiva reduz-se a sua pura pretensão, sem nenhuma consistência objetiva.

Enquanto permanecer nessa esfera pessoal, a avaliação positiva que cada um faz de si mesmo não confere densidade ao poder. Resta-lhes apenas, como espaço de afirmação para um suposto diferencial de poder, a opção por um comportamento social inadequado que tem como conseqüência o embate com vistas à determinação de quem é verdadeiramente o mais forte dentre eles. As provocações mútuas acompanhadas de outros sinais de desprezo "são inerentes a toda a comparação".⁵⁶

O *De Cive* é ainda mais contundente que os *Elementos* em relação aos equívocos oriundos dessa natureza comparativa do poder. Nesse contexto Hobbes aponta, rompendo com o axioma grego da origem natural da sociedade, para os motivos pelos quais ocorrem as aproximações entre os homens. Não é a natureza e sim a necessidade ou o desejo de promoção recíproca que une os homens em

⁵⁴ Lev. X, p. 57.

⁵⁵ Id., Ib.

⁵⁶ El, 2, 1, 1, 4, p. 100.

sociedade. "Toda sociedade, portanto, é forjada pela força do útil ou pelo estímulo da honra, isto é, por amor a si e não aos sócios e componentes".⁵⁷ Compara-se a partir da honra e da glória, mas estas são a fonte da disputa e, conseqüentemente, da deterioração de uma sociedade: "Mas nenhuma sociedade pode chegar a ser numerosa e duradoura só pelo interesse de honra e glória, pois, se todos os homens as possuem ninguém as possui, uma vez que ambas tomam consistência pela comparação entre as pessoas e pela preeminência de alguém."⁵⁸ A preeminência só pode ser compreendida como a resultante de uma comparação.

Tendo em vista essas características do poder, a de "crescer na medida em que progride", decorrência de sua natureza progressiva, e a busca do reconhecimento pela comparação, decorrência de sua natureza comparativa, imediatamente nos vem à lembrança o mecanismo, por assim dizer, da possibilidade de agregação de poder. A natureza progressiva do poder atrela-se imediatamente à concepção de poder instrumental. O fato de que o poder é passível de instrumentalização dá visibilidade à idéia de natureza progressiva. Não que ele não pudesse crescer de qualquer jeito, isto é, sem a possibilidade de ser instrumentalizado, mas essa hipótese de crescimento seria, no mínimo, mais modesta e menos provável. Em outras palavras, não daria causa a um perceptível desequilíbrio de poder. Até porque a percepção se dá de modo mais acentuado quanto mais ostensiva for a parcela de poder instrumental.

A esfera pública confere uma percepção privilegiada à parcela de poder instrumental, porque é nela que o poder instrumental é adquirido e é neste espaço, e somente neste, que ele ganha visibilidade. Por esse motivo, o montante de poder formado pelo poder original mais a parcela adicional de poder que a ele se agrega, pela instrumentalização, é entendido como um quantitativo social de poder. Ou seja, não apenas o poder de fato, mas a sua representação (o quanto ele vale) no interior desse novo contexto. "O *valor* de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder".⁵⁹ Quer dizer que se

⁵⁷ DCi, 1,1, 2, p. 51.

⁵⁸ DCi, 1,1, 2, p. 52.

⁵⁹ Lev. X, p. 58.

o poder fosse apenas original o valor de um homem não estaria sujeito a essa constante oscilação, que é a característica por excelência do poder social.

Temos, pois, o poder, definido nas suas duas espécies⁶⁰, como algo passível de instrumentalização. O capítulo X, a partir de seu próprio tema (Do poder, valor, dignidade, honra e merecimento), respalda essa compreensão. É possível, a partir desse núcleo, concebermos uma possibilidade empírica de diferenciais acentuados de poder. A causa do diferencial é a possibilidade de se agregar ao poder original um quantitativo instrumental de poder. Mas o nosso objetivo é concebido a partir da postulação hobbesiana da igualdade de poder. E a dinâmica pressuposta no Capítulo X parece sugerir uma desigualdade em relação a esse elemento.

Retornemos então à igualdade pressuposta no capítulo XIII do *Leviatã*, o qual se refere, especificamente, à “condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria”. Trata-se de uma igualdade quanto às capacidades. Nesse contexto o que se ressalta é a condição natural da humanidade na ausência de um poder comum para arbitrar os sucessivos conflitos decorrentes das nossas relações interpessoais. Como conseqüência primeira e fundamental dessa falta de arbitragem, se segue a afirmação da igualdade natural face ao medo da morte violenta; pois na condição de simples natureza nenhum poder é suficientemente forte para assegurar a nossa conservação. A conservação é o fim almejado, ou seja, ela é, por excelência, “o visível bem futuro”. Contudo, a experiência nos mostra que a nossa atitude não reflete, imediatamente, essa insuperável igualdade: a igualdade diante da morte violenta. Somos iguais em capacidade e agimos de modo a superar essa igualdade. A igual esperança de se obter o fim, em detrimento do outro, é a confirmação desse pressuposto.

É a partir desse pressuposto que podemos compreender o modo pelo qual a igualdade de poder opera as condições de guerra. No estado de natureza todo homem busca um bem especial, a sua conservação. Sendo comuns o bem e a esperança (essa última sinalizando para uma competição), os homens precisam agregar cada vez mais poder para obtê-lo e conservá-lo. Que o poder é o meio para a obtenção desse bem comum, foi-nos dado na própria definição de poder.

⁶⁰ Original e instrumental.

No capítulo XIII Hobbes tematiza, não propriamente a igualdade de poder, mas a igualdade dos homens face à adversidade das próprias condições naturais. Façamos, inicialmente, uma distinção metodológica: os homens não são iguais em poder, mas sim iguais quanto às capacidades requeridas com vistas à conservação. Não há igualdade de poder enquanto pensado como um elemento isolado para a conservação. O capítulo XIII nos remete à igualdade quanto às possibilidades de conservação, isto é, mostra-nos que para esse fim todo e qualquer quantitativo de poder é insuficiente no estado de simples natureza. De modo que, a rigor, o capítulo XIII versa sobre uma igualdade na insuficiência quanto ao poder de conservarmos-nos. Em comum, os homens são vulneráveis, e essa igualdade não pode ser superada pela aquisição de poder, ainda que, momentaneamente, adquirir poder represente o meio natural para se conseguir a dominação sobre o outro, o que parece ser o pré-requisito da conservação.

No contexto do *Leviatã*, o poder de que Hobbes nos fala no capítulo X, e as iguais capacidades de que nos fala no capítulo XIII, aparecem como coisas idênticas, ou pelo menos muito próximas uma da outra, quando examinadas da perspectiva do fim que objetivam – a conservação. A afirmação procede quando compreendemos que todas as formas de instrumentalização do poder, expostas no capítulo X, no limite, têm por objetivo a dominação que, por sua vez, é uma exigência razoável da necessidade de se conservar. Do mesmo modo, a incapacidade humana face às adversas condições naturais, expostas no capítulo XIII, é a incapacidade de conservação. Podemos, por isso, ficar com a igualdade de poder exposta no capítulo XIII, porque o suposto diferencial de poder, adquirido sob qualquer das formas de agregação do capítulo X, reduz-se à incapacidade de se conservar no estado de natureza. O poder descrito no capítulo X, não é outra coisa senão o conjunto das faculdades corporais e espirituais de que trata o capítulo XIII.

Digamos que o *Leviatã* pressupõe essa metodologia: primeiro demonstra uma dinâmica como natureza própria do poder, o que determina a sua desigualdade; depois, como convém à teoria política hobbesiana, reduz esse diferencial à insuperável igualdade quanto às capacidades para se conservar na condição de simples natureza. Ou seja: toda a agregação de poder, cuja inferência pode ser feita a partir da leitura do capítulo X, é feita com vistas à conservação; e a insuperabilidade

da igualdade natural quanto ao poder, tematizada no capítulo XIII, é um fato, porque nenhum poder é capaz de assegurá-la (a conservação). Afinal, tanto o capítulo X, quanto o capítulo XIII, pressupõem o poder. O primeiro expõe a sua dinâmica, e o segundo - para além de mostrar a razoabilidade dessa busca irrefreável de poder, pois, nas condições de simples natureza, a conservação o exige -, mostra-nos a ineficácia dessa lógica de acumulação de poder na vã tentativa de superação da igualdade natural, que no texto hobbesiano é postulada como fundamento da própria doutrina política.

A análise do capítulo X nos mostra que além do poder absoluto, Hobbes descreve ainda um agregado de poder relativo, representado não por uma pura *potentia*, mas por um conjunto complexo de signos de poder. Já o capítulo XIII trata das nossas faculdades de corpo e de espírito e da sua insuperável igualdade. Estes capítulos se complementam quando suas análises se remetem à possibilidade de conservação, cuja necessidade, mediada pela ocorrência das causas da guerra, conduz à generalização do conflito.

Se a análise do capítulo X aponta para a possibilidade da afirmação empírica de um diferencial de poder, o capítulo XIII começa pela inequívoca constatação da igualdade quanto às capacidades – “a natureza fez os homens tão iguais...”⁶¹. No capítulo X, conforme já vimos, Hobbes afirma que o poder pode ser natural ou instrumental. Vale dizer: ao poder original (natural) de um homem pode-se acrescentar um quantitativo social de poder (instrumental). Dito de outro modo, o poder possui uma dinâmica que possibilita, pelo menos, uma aparência de desigualdade, que, por sua vez, dá causa a uma falsa suficiência em relação aos meios necessários para assegurar a conservação. Entretanto, no contexto do capítulo XIII, Hobbes nos mostra que essa igualdade, em que pese as formas de aquisição de poder elencadas no capítulo X, é insuperável. Todas essas formas são interpretadas publicamente como sinais de poder. Como, por exemplo: ter servidores, reputação de poder, popularidade, sucesso, afabilidade, reputação de prudência, nobreza, eloquência, beleza, bem como

⁶¹ Lev., XIII, p. 78. Nos *Elements*, I, 14, p.74; ed. port., 2º. Disc., 1ª parte, I, 14, p. 103. No *De Cive*, I, 1, 3, p. 52.

todo e qualquer sinal público de honra, temor e respeitabilidade: “Por conseguinte, ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso, e prova de poder”.⁶²

Contudo, essa diferença isolada de poder, cuja possibilidade pode ser pensada a partir da dinâmica exposta no capítulo X, reduz-se à igualdade na avaliação conjunta das capacidades, conforme expõe a doutrina do capítulo XIII. Mas, a afirmação não é evidente à primeira vista, especialmente nesse caso que a confrontamos com uma dinâmica fundada na possibilidade de instrumentalização do poder natural.

Por exemplo, a possibilidade de um homem, “manifestamente mais forte de corpo” e mais vivo de espírito, agregar mais poder instrumental que um outro é bastante plausível. Se isto é possível, também é possível supor, por conta dessa dinâmica do poder, poderes diferenciados. Resta saber como esse diferencial opera no sentido de assegurar a nossa conservação. A resposta nos é dada no contexto do capítulo XIII: os homens são iguais quanto ao poder de conservar-se. Ou seja, o diferencial de poder é diluído na igual capacidade de defender-se do poder do outro. Examinemos mais detidamente a própria noção de poder no contexto dos escritos preliminares: *Elementos* e *De Cive*.

2.1 – O Poder no *Elementos* e no *De Cive*

Na primeira parte dos *Elementos* (1640)⁶³, dedicada à natureza humana Hobbes afirma que a definição de homem compreende os poderes naturais:

“A natureza do homem é a soma das suas faculdades e poderes naturais, tais como as faculdades de nutrição, movimento, geração, sensação, razão, etc. De

⁶² Lev., X, p. 57.

⁶³ Esta obra é composta de dois tratados: *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy* e *De Corpore Politico or the Elements of Law, moral and political*, tendo circulado em manuscritos desde 1640 e publicados separadamente em 1650. Os dois tratados foram reunidos por F. Tönnies sob o título de *The Elements of Law, natural and politic*, Londres, 1889 com reedição em 1969. Utilizamos esta última edição, bem como a tradução portuguesa de Fernando Couto: *Elementos do Direito Natural e Político*, Resjurídica, Porto.

fato, nós unanimemente chamamos esses poderes de naturais e eles estão compreendidos na definição de homem sob os vocábulos: animal e racional”⁶⁴.

O poder é compreendido como capacidade pessoal. Hobbes divide essa capacidade em duas categorias: faculdades do corpo (nutritiva, motriz e geradora) e faculdades do espírito (poder cognitivo – ou imaginativo, ou conceutivo – e poder motor)⁶⁵. São ambos poderes motrizes, mas enquanto o primeiro, o poder motor do corpo (força <*strength*>), é utilizado para mover outros corpos; o segundo, o poder motor do espírito, “é aquele pelo qual o espírito propicia <*giveth*> movimento animal ao corpo o qual ele habita <*existeth*>; os atos desse poder são nossas afecções e paixões, ...”⁶⁶. Depois (EI, I, 8) Hobbes expõe a sua concepção de poder como excedente. Isto é, é preciso que haja superação para que haja poder: “Porque o poder de um homem resiste e impede os efeitos do poder de um outro, o poder simplesmente não é mais do que o excedente <*excess*> do poder de um sobre o do outro. Pois poderes iguais quando opostos destroem-se; e tal oposição é chamada luta <*contention*>”⁶⁷. Nesse contexto, o poder de um homem é considerado apenas enquanto capacidade de obstar o poder de um outro. O poder não é entendido como mera potência, mas como excedente de potência que se afirma ao ser comparado ao poder menor de um suposto oponente.

Se nos restringíssemos ao contexto dos *Elementos* poderíamos afirmar que para Hobbes o poder é absoluto, e mais ainda: em toda comparação entre dois supostos poderes apenas um prevalece propriamente como poder - aquele que em relação ao outro detenha um excedente. Poderíamos também afirmar que da comparação poderia não resultar nenhum poder, o que se dá sempre que for constatada uma igualdade entre os poderes comparados. Sendo os homens iguais quanto ao poder, no limite, diz-se que não há poder. Poderes iguais opostos destroem-se mutuamente. A hipótese se confirma porque no estado de natureza não há poder suficiente para assegurar a conservação de nenhum homem.

⁶⁴ EI, I, 1, 4, p. 2, Tradução adaptada. Na ed. portuguesa: EI, I, 1, 4, p. 14.

⁶⁵ Id., ib.

⁶⁶ EI, I, 6, 9, p. 28. Na ed. portuguesa: I, 6, 9, p. 47.

⁶⁷ Id., I, 8, 4, p. 34. Tradução adaptada. Na ed. portuguesa: I, 8, 4, p. 56.

Se os *Elementos* (1640) propiciam uma análise do poder muito próxima daquela que encontramos na ciência da natureza, o *De Cive* (1642) apenas o menciona e não vai além dessa constatação. A sua primeira seção é dedicada à liberdade⁶⁸, título esse que na filosofia política hobbesiana compreende, entre outros, o exame do poder natural. Entretanto, Hobbes apenas inicia o primeiro capítulo fazendo menção às capacidades humanas, mas curiosamente, contrariando o próprio método que defende⁶⁹, não as define: “As faculdades naturais humanas podem ser reduzidas a quatro espécies: força vital, experiência, razão e paixão” (I, 1, p. 49). A segunda seção⁷⁰ é dedicada ao poder, mas esta já pressupõe o corpo político, de modo que ali encontramos apenas referências acerca do poder enquanto *dominion / potestas*⁷¹, mas nada em relação à *potentia*⁷², que é a concepção de poder que estamos analisando.

2.2 – O Poder no *De Corpore*

Examinados os dois textos anteriores (*Elementos*, 1640 e *De Cive*, 1642), examinemos a seguir a *potentia* no *De Corpore* (1655), que é um texto posterior, para depois então voltarmos ao *Leviatã* (1651). No *De Corpore*, capítulo X (*of*

⁶⁸ Na tradução brasileira de Ingeborg Soler, pp. 48 a 91; na edição americana (Bernard Gert, Hackett, Indianapolis, 1193) *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, pp. 109 a 163.

⁶⁹ Fiel ao método utilizado pelos geômetras, Hobbes defende que todo raciocínio deve começar por definição: “Atribuo a primeira causa das conclusões absurdas à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio com definições, isto é, com estabelecidas significações de suas palavras, como se pudessem contar sem conhecer o valor das palavras numerais, *um, dois, três*”. *Lev.*, V, p. 33. Também no *De Cive*, 1, 2, 1, p. 58: “É que o método de começar pelas definições e pela exclusão do equívoco é próprio dos que não deixam lugar para discussões em contrário”.

⁷⁰ *Id.*, pp. 93 a 192; e *Id.*, pp. 165 a 288.

⁷¹ Por este termo compreendemos na filosofia política de Hobbes o poder da autoridade, ou seja, o poder daquele que tem o direito de comandar (*jus imperandi* ou *right commanding*). Nesse mesmo sentido, vide Luc Foisneau, *Le vocabulaire du pouvoir: potentia / potestas, power*, in HOBBS ET SON VOCABULAIRE, pp. 83 a 102, direção de Yves Charles Zarka, VRIN, Paris, 1992.

⁷² Por este termo compreendemos na filosofia de Hobbes o poder enquanto pura força física (potência). Segundo Foisneau, *op. cit.*, p. 83, tendo em vista a pobreza relativa ao vocabulário do poder, corremos o risco de utilizá-lo de forma análoga em diferentes contextos: “O termo *potentia*, com efeito, é utilizado em filosofia primeira, em filosofia moral, em filosofia política e em teologia: como evitar a confusão?” Por exemplo, Hobbes identifica poder e causa no *De Corpore* (veremos isto a seguir). Nesse sentido vide o excelente artigo do professor S. I. Benn, *Hobbes on Power*, in HOBBS ET ROUSSEAU – A collection of critical essays, ed. por Maurice Cranston e Richard S. Peters, Anchor Books, N. Y., 1972, pp. 184 a 212. Mas, conforme já vimos acima, Hobbes também já havia definido *potentia* como diferencial a mais do poder de um sobre o poder de outro (*El.*, I, 8, 4, p. 34). O

power and act) Hobbes anuncia a identidade entre poder e causa⁷³, ou seja, poder e causa são a mesma coisa:

“Correspondente a causa e o efeito são o poder e o ato; não somente isso, aqueles e estes são as mesmas coisas ainda que por diversos motivos <considerations> tenham diversos nomes. <...> Mas conforme demonstrei no capítulo anterior <IX, of cause and effect> aqueles acidentes constituem a causa eficiente; e conseqüentemente os mesmos acidentes os quais constituem a causa eficiente, constituem também o *poder* do agente. Portanto, o *poder do agente* e a *causa eficiente* são a mesma coisa.”⁷⁴.

A seguir Hobbes acrescenta que, embora refiram-se à mesma coisa, a *causa* é assim chamada em relação ao efeito produzido, enquanto que o poder o é em relação a algum efeito a ser produzido depois, pois a *causa* refere-se ao passado e o *poder* ao futuro. Daí o poder do agente ser comumente designado como causa. Mas como o efeito decorre da plenitude da causa, equipara-se à causa apenas o poder pleno capaz de produzir o ato, do qual o poder ativo e o poder passivo⁷⁵ são tão somente partes (X, 3, p. 129). O que faz com que a causa e o poder pareçam distintos aos juízos menos rigorosos, é que aquela, por ser em tempo passado, já foi objeto da sensação, enquanto este, por ser de tempo futuro, só pode ser objeto de demonstração. Em outras palavras, a distinção enraíza-se na ignorância das próprias causas e inobservância do método.

Segue-se dessa análise do capítulo X do *De Corpore* que o poder só é dito pleno quando o ato for possível e simultâneo: “Portanto, todo ato possível será ao mesmo tempo produzido” (X, 4, p. 129). A possibilidade do ato pressupõe a

vocabulário do poder contrapõe uma limitada terminologia (em latim: *potentia/potestas*; em inglês: *power*) com um rico emprego semântico, conforme anota Foisneau (id., ib.).

⁷³ Sobre este tema – a identidade entre causa e poder -, vide S. I. Benn, op. cit., p. 185 a 195.

⁷⁴ EW, I - DCo. X, 1 - p. 127.

⁷⁵ Analogamente à equivalência estabelecida, de uma parte, entre a causa eficiente/poder do agente/poder ativo, temos, de outra parte, a contrapartida dessa equivalência formada pela causa material/poder do paciente/poder passivo, e da ocorrência de ambas as partes, o poder pleno capaz de produzir o ato. “Como o efeito é produzido no mesmo instante no qual a causa é plena <entire>, todo ato que pode ser produzido, é produzido no mesmo instante no qual o poder é pleno <plenary>” X, 2, p. 128. Hobbes reafirma a identidade entre causa e poder exposta em X, 1.

atualidade do poder e nesse caso seria impossível não produzi-lo. Havendo tal poder pleno o ato se produzirá necessariamente, do mesmo modo que a causa plena produziu necessariamente tal efeito. Do que expusemos não parece restar dúvida da identificação hobbesiana entre poder e causa no contexto do *De Corpore*.

2.3 - O Poder no *Leviatã*

Voltemos ao *Leviatã* para concluirmos, conforme prometemos, a aproximação entre a análise do poder no capítulo X e no capítulo XIII. Diferente da compreensão exposta nos *Elementos*, onde o poder é definido como um excedente <excess>, diferente também da noção expressa no *De Corpore*, X, que acabamos de analisar, lugar onde Hobbes identifica poder e causa, no capítulo X do *Leviatã*, deparamo-nos com uma concepção de poder mais sofisticada. O poder não é pensado apenas como poder real (absoluto), mas como algo que pode ser mensurado a partir de uma certa avaliação pública. Já não importa apenas o poder de fato, mas o que se oferece por esse poder. É uma avaliação feita por terceiros, onde o que conta não é o poder e sim os signos de poder a que essa avaliação remete. Haveria, por assim dizer, uma aparência de poder à qual se reduz o próprio poder. Na contramão de toda filosofia moral pensada pela tradição, a semiologia inverte a relação ser / parecer, pois confere à aparência, configurada por signos de poder, um peso maior que ao próprio poder absoluto

Por exemplo: a nobreza (que é um privilégio), a beleza (que é uma promessa de Deus) e a eloquência (que se assemelha a prudência e aparenta saber) são poderes, enquanto que “as ciências são um pequeno poder, porque não são eminentes, e conseqüentemente não são reconhecidas por todos. E só são algum poder em muito poucos, e mesmo nestes apenas em poucas coisas. Porque é da natureza da ciência que só podem compreendê-la aqueles que em boa medida já a alcançaram.”⁷⁶

Na ética e na política o poder não se reduz à pura *potentia*, ele passa por um processo de instrumentalização que o reavalia e o superestima conforme dispõe todo capítulo X do *Leviatã*. Temos, portanto, uma semiologia do poder⁷⁷, isto é, atribui-se

⁷⁶ Lev., X, p. 58.

⁷⁷ Sobre este tema, a semiologia do poder, vide Zarka, Y.C., op. cit., p. 86 a 123.

valor não ao poder mesmo, mas ao seu signo. Avalia-se, antes, os efeitos indiretos do poder em detrimento dos efeitos diretos que ele pode causar. Ou seja, faz-se a partir da circulação do signo - que reduz o poder a uma espécie de mercadoria - a avaliação do poder social. A avaliação dos efeitos diretos só seria possível na eventualidade do confronto. Pela nova concepção, o valor de um homem é relativo e é auferido pelos outros:

“O *valor* de um homem, tal como o de todas outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.”⁷⁸

O capítulo X do *Leviatã* não faz outra coisa senão evidenciar essa nova e complexa forma de aquisição de poder através, não do mero acréscimo de poder real, mas dos signos desse poder. O poder é instrumental porque é poder avaliado socialmente. Indiferente à possibilidade do efeito direto que ele possa causar, o seu preço é fixado por um mercado que se regula circunstancialmente. Ou seja, flui ao sabor da expectativa que ele pode despertar nos outros, ou da utilidade que ele teria em certas ocasiões quando seu preço pode ser otimizado, cuja recíproca, em circunstâncias contrárias, implicaria no seu imediato decréscimo. Afinal, identicamente ao funcionamento de mercado, quem avalia o poder não é o vendedor, mas o comprador, aquele que paga pelo poder de outro. A avaliação do poder oscilará segundo o interesse do comprador nas mais diferentes circunstâncias: haverá um preço em condições normais, em eventuais sazonalidades ou pela ocorrência de um evento imprevisível. Diz-nos Hobbes:

“Um hábil condutor de soldados é de alto preço em tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz. <...> E tal como nas outras coisas, também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem (como muitos fazem) atribua a si mesmo

⁷⁸ Lev., X, p. 58.

o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for atribuído pelos outros.”⁷⁹

Desse modo, a riqueza aliada à liberalidade, a reputação do poder, a nobreza, a popularidade, o sucesso, a eloquência, a beleza, etc., são formas de poder, e como tais instrumentalizam-se proporcionando uma aparência de poder que por sua vez agrega-se ao poder. Portanto, o capítulo X ao descrever a dinâmica das nossas relações interpessoais, descreve também a dinâmica social do poder. É no *Leviatã* que Hobbes demonstra uma noção de *potentia* e *potestas* que vai além da mera concepção de uma física mecanicista inaugurada nos *Elementos* e mantida no *De Corpore*. Mesmo supondo-se que a ciência natural seja modelo para a ética e a política, não se segue desse pressuposto uma redução destas ao mecanicismo da física⁸⁰.

A igualdade quanto ao poder de conservação, pressuposta no capítulo XIII do *Leviatã*, é insuperável, mas em relação à dinâmica de poder descrita no cap. X ela é apenas inicial. Isto é, rompe-se tendo em vista a possibilidade de o poder ser instrumentalizado. O poder, tendo em vista o seu caráter dinâmico, é passível de agregação. A agregação precisaria se dar de forma eqüitativa para que a igualdade, inicialmente pressuposta, não se rompesse como consequência dessa própria dinâmica. Mas, se a natureza nos fez iguais em poder absoluto,⁸¹ em que circunstância essa igualdade se rompe? Rompe-se no momento da luta. Isto é o que nos mostra Hobbes na passagem em que afirma ser necessário reforçar, pelo medo, a força da palavra dos homens, pois esta é demasiado fraca para obrigá-los a

⁷⁹ Lev., X, p. 58.

⁸⁰ Cf. Zarka, op. cit., p. 86: “Certamente a física constitui o solo a partir do qual se desenvolve a ética e a política, mas estas não podem se reduzir a isso. A teoria das paixões, a dinâmica relacional que conduz ao estado de guerra, a instituição e o funcionamento jurídico do Estado não podem ser explicados nos termos de movimento e composição de movimentos. Assim os efeitos da potência de um homem ou do poder político são definidos em função de uma noção que não tem lugar na física, é aquela do signo.”

⁸¹ Paradoxalmente, este absoluto remete-nos imediatamente ao seu contrário: o relativo. A igualdade absoluta de poder se verifica no momento em que a aceitamos e a reconhecemos, pois daí se segue que toda aquisição de poder instrumental, que eventualmente possamos agregar ao nosso poder original, de nada adianta em relação a consecução do fim – a conservação. Desse modo, a igualdade é absoluta porque o poder é relativo. Relativo em função do fim que se almeja, ou seja, somos iguais na incapacidade de assegurar a conservação, independentemente do quanto se consiga agregar de poder instrumental ao nosso quantitativo natural de poder.

cumprirem seus pactos (Lev., XIV). O medo é a paixão com a qual se pode contar, e são dois os seus objetos: “... um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que dessa maneira se pode ofender”. O primeiro procede da religião e é anterior à sociedade, “já o segundo não surge antes disso, ou pelo menos não em grau suficiente para levar os homens a cumprir suas promessas, dado que na condição de simples natureza a *desigualdade* só é discernida na eventualidade da luta”.⁸²

Em suma: Hobbes, ao mesmo tempo, afirma a igualdade e a desigualdade de poder. Vejamos: os homens são desiguais em poder, mas imediatamente constata uma suposta igualdade (primeira e segunda causas da guerra), daí não temerem o poder do oponente. Como da igualdade quanto às capacidades se segue a esperança de se alcançar o fim, ao invés de reconhecerem a igualdade, os homens a submetem à prova. A quebra da promessa leva-os à luta, e daí a discernirem a desigualdade. Pois, “... a *desigualdade* só é discernida na eventualidade da luta”. Excluída essa possibilidade que é circunstancial, reafirma-se a igualdade na aspiração de qualquer suposto bem com base no poder considerado em seu conjunto: *mesmo assim, quando considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele.*

Ora, a eventual diferença de poder não assegura a ninguém um benefício que o outro não possa também aspirar. A conservação, que é o nosso objetivo, não se compatibiliza com a possibilidade de o mais fraco poder matar o mais forte. Dessa perspectiva a eventual diferença se dilui, e a igualdade desse ponto de vista se restabelece. Ou seja, da desigualdade natural de poder não se segue, para nenhum homem, uma capacidade natural que garanta a sua conservação. Ou seja, apesar de toda a dinâmica do poder (exposta no capítulo X) a igualdade quanto ao poder de conservação é insuperável.

Prossigamos com a análise do próprio capítulo XIII para convencermo-nos dessa insuperabilidade. Já vimos que o texto começa afirmando a igualdade dos homens em relação às capacidades: *a natureza fez os homens tão iguais*. Entretanto,

⁸² Lev., XIV, p. 88. O grifo é nosso.

há que se notar a seguir a ressalva feita por Hobbes que, em certos aspectos, aponta para a desigualdade quanto às capacidades: *embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro*. A ressalva, obviamente, não traz nenhum problema para a afirmação da igualdade quanto às capacidades, porque Hobbes observa que elas devem ser consideradas no seu conjunto, de modo que as possíveis diferenças isoladas se diluem. Hobbes diz mais ainda, ele observa a vulnerabilidade de qualquer homem no estado de natureza: *porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo*.

Quais as conseqüências que podemos retirar desse desdobramento da citação? Vejamos: a igualdade natural de poder é afirmada, mas é imediatamente acrescida da ressalva quanto à diferença isolada de capacidade; ou seja, quando consideramos cada homem isoladamente no estado de natureza não há igualdade de poder, o que não prejudica, ou, pelo menos, não deveria prejudicar a razoabilidade da sua constatação. As capacidades são consideradas no seu conjunto – a *potentia* configurada pela somatória das faculdades do corpo e do espírito -, logo é possível supor uma busca de compensação por parte daquele que presentemente se encontra inferiorizado no conjunto dessas capacidades. Se a compensação opera pela ajuda de um terceiro (*quer aliando-se com outros...*), então quando consideramos os homens isoladamente – sem levarmos em conta a possibilidade de associação – concluímos que eles são, de fato, desiguais. Por outro lado, não há como negar a igualdade quando consideramos a possibilidade de o mais fraco matar⁸³ o mais forte. Somos iguais na finitude. Mas como a possibilidade de matar não exclui a possibilidade de morrer, isto torna essa igualdade contrária ao próprio fim que se almeja, pois o que se quer é conservar-se e não destruir-se.

⁸³ “A passagem da guerra à paz, do olhar ao privilégio da produção, vincula-se ao agravamento irreversível da desigualdade entre os homens. No estado de natureza estes são iguais, mas essa igualdade, acompanhada de instável desigualdade, só aparece face à morte, à sempre possível morte de cada pessoa nas mãos de seu próximo. Os homens nascem iguais: porque morrem da mesma maneira, porque qualquer um pode matar qualquer um. A igualdade não se baseia na igualdade da morte, nesta – tranqüila – banalidade de que no Além nenhum homem tem privilégio perante Deus, de que ninguém escapa à maldição original; baseia-se na igualdade do homicídio, no terror ante a morte violenta, espada de Dâmocles suspensa sobre a condição humana.” Renato Janine Ribeiro, *A Marca do Leviatã (Linguagem e Poder em Hobbes)*, p. 19, Ática, S.P., 1978.

Pensemos uma igualdade inicial que, no plano dos fatos, se rompe logo que se inicia o movimento de busca de mais poder, o que se obtém, principalmente, instrumentalizando-o. O poder pode ser instrumentalizado igualmente por todos, mas não pode ser instrumentalizado por todos na mesma proporção. A instrumentalização não pode ser pensada sem considerarmos o diferencial de capacidade presente nos homens tomados isoladamente. Aquele que for “visivelmente mais forte de corpo e mais vivo de espírito”, terá uma maior capacidade de instrumentalização. Isso, necessariamente, determinará uma desigualdade de fato.

A igualdade quanto às capacidades, pressuposta no capítulo XIII, dilui a desigualdade de poder pela possibilidade de um mecanismo de compensação. Essa compensação opera a partir da possibilidade de associação. Contudo, uma associação é articulada tendo em vista a necessidade de um poder para confrontar um outro poder oponente. Mas sempre que a conservação é pensada em termos de associação parece haver um desvio de finalidade. O poder é individual, e visa tão-somente a conservação de um homem e não de uma associação. Ao associarmos parece que nos dissociamos do nosso próprio objetivo imediato que é a conservação isolada, para colocarmos em seu lugar um falso objetivo: a conservação de um grupo de homens. Como conservar um grupo se todos homens concorrem entre si?

Se um suposto grupo A, formado por cem homens, vence em combate um outro grupo qualquer (B, C ou D...) formado por X homens, perdendo apenas dez dos seus, dizemos que, em detrimento do outro grupo, o grupo A preservou-se. Entretanto, a conservação do grupo só se deu com destruição de dez dos seus elementos. Por um lado, os cem homens associados são livres para usar o seu poder da maneira que melhor lhes convém, por outro, há uma cláusula restritiva dessa liberdade: a vinculação desse uso à melhor forma de preservar as suas naturezas. Seria a associação a melhor forma de se conservar? No estado de natureza parece que a premissa correta seria pensar a conservação isolada, pois cada homem, usando de todos os meios de que dispõe, responde particularmente pela própria preservação. Nesse caso, sempre que pensamos conservação isolada, a idéia de associação é contraditória.

Postula-se a contradição a partir da própria lógica do embate: quando o combate se dá entre dois homens a *potentia* enfrentada por um é o limite da *potentia*

do outro, apenas isto. Quando, porém, o embate se dá entre dois grupos, há uma falsa idéia de uma nova *potentia* formada pela união das *potentiae* particulares da qual estas últimas se abstraem, e é essa nova *potentia* o objeto a ser preservado⁸⁴. Portanto, ao associar-se, um homem aliena a sua *potentia* em favor do grupo, e este é o novo ser a ser preservado. A contradição se inscreve no momento em que ocorre a alienação, pois o grupo pode conservar-se sem conservar a totalidade dos seus membros. Isso se dá porque o novo universo de enfrentamento de cada *potentia* particular circunscreve-se pela somatória das *potentiae* particulares do grupo oponente.

Antes, quando o combate era apenas entre dois homens, cada um se preocupava apenas com o outro, agora, quando o combate se realiza entre grupos, cada homem se preocupa com a totalidade do outro grupo, ou seja, ele agora pode ser destruído pela *potentia* de qualquer um deles, e (por que não?), pela incapacidade de qualquer um dos seus. A lógica do grupo supõe a preservação do grupo, ainda que isso represente o sacrifício de alguns de seus elementos. O grupo se preserva mesmo com algumas perdas, pois não perde a sua identidade ao perder alguns de seus elementos. Se assim é, mesmo a ressalva de associação entre os mais fracos não pressupõe o restabelecimento da igualdade, pois é a desigualdade de poder que se segue na eventualidade da luta.

A citação ainda pressupõe a igualdade na capacidade de matar. Mas, quando o que se busca é a conservação, uma igualdade que se verifica na possibilidade de cada um poder dar cabo à vida do outro pode ser dita uma igualdade positiva? Ou seria uma igualdade negativa, já que o poder, que é o meio para preservar-se, não propicia segurança sequer àquele que o detém em maior grau. Nem mesmo o mais forte se torna invulnerável. Por um lado, não se pode dizer que essa igualdade deve ser considerada, quando o que se quer é pensar a convivência pacífica, pressuposto necessário da conservação, mas, por outro lado, essa é, na miserável condição natural, a igualdade de fato insuperável. Somos todos irremediavelmente finitos.

Perguntemos também: se um é mais forte e o outro é mais fraco, são iguais em quê? São iguais na impossibilidade de atingir o fim, isto é, assegurar a conservação.

⁸⁴ Esta hipótese é válida para o Estado porque é da sua preservação que depende a conservação de todos os particulares. Mas neste caso não se trata mais de uma mera *potentia* e sim de uma *potestas*.

A aceitação dessa exposição nos leva a concluir que, se o que se busca é conservação, a igualdade quanto às capacidades é uma igualdade negativa. Não se trata de uma igualdade de posse, mas de carência do meio necessário à conservação pessoal. Todo e qualquer possível diferencial de poder se reduz à incapacidade de assegurar a conservação e, quanto a isso, não há como negar a nossa igualdade.

No estado de natureza não há vencedor definitivo, no limite, todos são igualmente vencidos. Assim nos parece que a igualdade natural de poder é uma igualdade cercada de problemas. A desigualdade é uma constante sempre que falamos de poder. Por exemplo, falamos de poder usando expressões tais como: o mais forte, o que domina, o vencedor, o que reúne melhores condições *para...* Enfim, estamos sempre pensando na melhor configuração presente quanto às capacidades de corpo e de espírito com vistas à obtenção de “qualquer visível bem futuro”. Essa melhor configuração prevalece sempre que fazemos um recorte da realidade, e aqui parece que deveríamos ter em mente a noção de poder exposta nos *Elementos*, ou mesmo no *De Corpore*, mas se consideramos o homem em geral, e agora da ótica do *Leviatã*, não há configuração de poder suficiente para assegurar a conservação de qualquer homem ou associação no estado de natureza. Por mais que se amplie a associação não se pode deixar de supor que essa ampliação já tem em vista a possibilidade de confronto. A eficiência do poder passa, principalmente, pela sua capacidade de intimidar o outro, desestimulando-o do combate. Isto não é possível nas condições de simples natureza, pois aí todo o poder já se forma tendo em vista a iminência da luta.

Mas, se assim é, o poder não pode ser igual.⁸⁵ A igualdade em relação ao meio deveria, por exemplo, assegurar a dois contendores a satisfação recíproca do desejo de posse de qualquer visível bem futuro. Isso não ocorre justamente por causa da constatação da igualdade. A posse só será alcançada por um deles, aquele que, circunstancialmente, detém mais poder, ou, se quisermos, por aquele que, tendo em vista o objeto do desejo, possui um excedente de poder para cercear o poder do outro. Contudo, é estranho pensar assim, porque, rigorosamente, todo homem possui poder, e daí se dizer que há uma igualdade natural de poder. Ou seja, o poder é no

⁸⁵ “O poder é o outro nome da desigualdade:...” Renato Janine Ribeiro, op. cit. p. 18.

seu conjunto a própria natureza do homem (El, I, 4), e a sua exclusão pressupõe, a exclusão da própria natureza humana. Por que então dizemos que tem poder aquele que obteve o visível bem futuro e não ambos os contendores? Isso se dá porque da constatação da igualdade sem o seu devido reconhecimento se segue a desigualdade. Isto é: o poder, por ser mensurado como diferencial a mais, é posto à prova a cada novo caso. E na eventualidade da luta prevalece a desigualdade que faz com que a *potentia* inferior seja aniquilada.

Do mesmo modo que consideramos a hipótese lógica do estado de natureza hobbesiano, isto é, independentemente de sua correspondência histórica, façamos também o mesmo raciocínio admitindo a hipótese lógica de uma igualdade inicial de poder, visando com isto indicar o momento da ruptura. Ou seja: se se postula uma igualdade natural, por que sempre que fazemos um recorte da realidade isto não se verifica? Isto se deve às próprias características básicas do poder, características essas que essencialmente otimizam a possibilidade da sua instrumentalização, sempre conforme às capacidades individuais constatadas. São duas as características que impossibilitam, no plano dos fatos, o efetivo reconhecimento da igualdade. A primeira é que o poder só pode ser mensurado comparando-o, a segunda é que ele é progressivo (cumulativo).

Ressaltemos a primeira característica que parece ser a determinante maior da desigualdade, e que, de algum modo, implica a segunda – o poder só pode ser aferido por comparação. Mas ao compararmos, invariavelmente, o que obtemos é o poder superior de um em relação ao outro. Vale dizer, a mera necessidade de comparar traz consigo a expectativa de se apontar entre dois homens, o mais forte. Pois “...na condição de simples natureza a desigualdade do poder só é discernida na eventualidade da luta.”

É nesse sentido, podemos dizer, que a igualdade é alguma coisa a ser reconhecida, ou seja, um valor que jamais resistiria ser colocado à prova. Como se trata de uma igualdade de força <*strength*> a sua comparação equivale a medir forças. E a igualdade, nesse caso, precisaria ser dispensada dessa comparação, isto é, bastaria que fosse postulada para que fosse reconhecida. Ninguém precisa dispor iguais à luta para saber qual deles é superior. A aceitação da igualdade deve ser imediata. Por que deveríamos confrontar poderes iguais se já sabemos *a priori* que

são iguais e, portanto, sabemos que esses poderes iguais serão mutuamente aniquilados? Ou o confronto já seria o resultado de uma possível intuição da desigualdade, mas que só pode ser discernida na eventualidade da luta?

Conscientes da incapacidade de se conservar, todos os homens deveriam, em consonância com a doutrina do capítulo XIII do *Leviatã*, e para além de qualquer possível desigualdade natural quanto às capacidades, compreender a razoabilidade de se constatarem iguais em poder, bem como compreender a racionalidade de se reconhecerem iguais em direito.⁸⁶

Dessa primeira característica, que é comparativa, se segue a sua característica progressiva. Ou seja, os homens freqüentemente comparam o seu poder, mas ao compararem invariavelmente concluem pela necessidade de adquirir mais e mais poder, fazendo com que esta busca determine um crescimento constante e progressivo. Hobbes explica essa tendência dos homens a aumentarem a sua *potentia* (caráter progressivo) a partir da natureza do próprio poder, a qual afirma ser idêntica à da fama e à do movimento dos corpos pesados.

São essas duas características que contribuem para uma suposta quebra da igualdade de poder no estado de natureza. Mas, do mesmo modo que a igualdade levaria dois homens a destruírem-se mutuamente no estado de natureza (isto vale para o homem em geral), em relação ao homem particular, a desigualdade é a possibilidade de destruição imediata de um deles, ou pelo menos da sua dominação pelo outro. Sempre que empregamos o poder com vistas à conservação, considerando-se que isso significa o embate entre dois homens, precisamos supor a destruição eventual de um dos contendores. Haveria, portanto, nessa hipótese, um emprego de meios contrários ao fim⁸⁷ que se deseja – a conservação. Logo, a partir desse emprego contraditório do meio evidencia-se a própria conservação como autocontraditória.

O poder é condição necessária para a conservação, mas não suficiente. Ou seja, não podemos afirmar em relação a ninguém, isoladamente, que ele seja detentor

⁸⁶ Conforme dispõe a 9ª lei natural – *Lev. XV*, p. 96; no *De Cive*, 1ª Seção, cap. 3, it. 13, p. 75 – 8ª lei natural; e no *Elementos*, 2º disc., 1ª parte, cap. IV, it. 1, p. 122.

⁸⁷ Em relação ao vencido (o homem em particular) o uso contraditório do meio é imediatamente verificável; já em relação ao vencedor aplica-se a regra válida para o homem em geral. Num futuro próximo ele poderá ser o vencido, e daí resulta a contradição de uso do poder: o mesmo meio que o conservou anteriormente agora se mostra insuficiente para tanto. Ou seja: todo homem capitula face à insuperável igualdade na finitude.

de poder, quando o poder absoluto só pode ser concebido como excedente, isto é, diferencial de poder. O diferencial de poder constatado entre *A* e *B* não se confirmará, necessariamente, em relação a *C*, e assim sucessivamente. Para o poder, dado que ele é dinâmico e passível de instrumentalização, a igualdade não se sustenta. Qualquer tentativa de provar a igualdade de poder já é em si mesma a causa da desigualdade. Mas, mesmo assim, não podemos deixar de reconhecer que essa igualdade é um fato, isto é, ela sempre se repõe tendo em vista que os homens, sendo iguais em direito, podem usar o pouco poder que têm para matar, enganar, etc.. Afinal, somos iguais face à possibilidade da morte violenta. Desse modo, o que devemos considerar é essa igualdade no poder de matar associada à incapacidade de nos conservarmos. Somos iguais frente à morte porque somos iguais na finitude.

3 - A IGUALDADE DE DIREITO

O direito natural é definido por Hobbes como sendo a liberdade no uso do poder desde que o objetivo visado seja a conservação.

“O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.” (Lev. XIV, p. 82).

Da definição podemos inferir a igualdade do direito – *a liberdade que cada homem possui...* A definição apresenta também uma cláusula restritiva para o uso do poder: é preciso que o objetivo seja a conservação. Mas como, no estado de natureza, o homem é governado pela sua própria razão, a restrição não opera. Nesse sentido o direito é ilimitado. Somos iguais quanto ao fim, a conservação. Disso se segue que o direito é ilimitado para todos, independentemente da parcela individual de poder de

cada homem. O direito não se vincula a mais nada que não seja apenas o desejo de conservação, pois, no limite, a conservação se confunde com o próprio direito.⁸⁸

Além de o direito de cada homem não se vincular ao seu quantitativo de poder, também não se pode dizer que determinado homem o possui em quantidade maior que qualquer outro. O direito é uma igualdade inquestionável, isto é, diferente da igualdade de poder, que se rompe ao ser colocada à prova (sempre que fazemos um recorte da realidade), o direito sequer é objeto de comparação. Por mais que os homens entrem em combate pela aquisição de poder e mais poder, tornando-os aparentemente diferenciados em relação a este elemento, ainda assim o direito restará igual. O direito é igual porque ele se estende a todas as coisas para todos os homens.

Enquanto o poder é movimento, quer seja devido às suas próprias características (progressiva e comparativa – Lev., X), quer seja pela dinâmica das nossas relações interpessoais (Lev., XIII), o direito é estático. Sua igualdade repousa essencialmente na impossibilidade de aquisição e na impensável renúncia isolada na condição de simples natureza, o que o torna estático de qualquer ponto de vista. A impossibilidade de aquisição se configura pela própria amplitude do direito de cada um: “Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza;...”⁸⁹ Por outro lado, a renúncia isolada caracterizaria uma contradição em relação ao próprio fim perseguido por todo ser finito - a conservação. Renunciar ao direito é privar-se da liberdade, ou seja, é o mesmo que pôr em risco a conservação. O ato isolado de renúncia não acrescenta ao outro nenhum direito que ele já não tivesse, mas reduz o direito daquele que renuncia. Vale dizer: aquele que renuncia ao direito está renunciando à liberdade de uso do próprio poder que é o meio empregado para assegurar a conservação. Logo, seu ato é contraditório.

Seria preciso assegurar-se de que a renúncia não implicasse risco para aquele que renuncia. Entretanto, para uma renúncia isolada, esta possibilidade inexistente no estado de simples natureza:

⁸⁸ “O primeiro fundamento do *direito natural* é, portanto, que *todo homem proteja quanto possível sua vida e os membros do corpo*”. DCi, 1, 1, 7, p. 53.

⁸⁹ Lev., XIV, p. 83

“Mas 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 (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz.” (Lev. XIV, p. 82).

Diferente do poder, o direito não precisa ser comparado e nem é progressivo. Não é progressivo porque é ilimitado; dispensa a comparação⁹⁰ porque é igual. A necessidade de comparar, que é uma característica do poder, surge da necessidade de provar, e essa necessidade não pode ser considerada em relação ao direito. Enquanto o poder é movimento, não há movimento em relação ao direito. Podemos, portanto, inferir da sua própria definição⁹¹, que o direito não se vincula ao poder, mas todo e qualquer poder, ao ser usado com vistas à conservação, pressupõe a liberdade para seu uso, ou, dito de outro modo, um direito natural homologa essa utilização. É que no estado de natureza não importa o quantitativo de poder de um homem, importa sabermos que ele sempre terá direito para uso desse poder, da maneira que lhe pareça mais conveniente, desde que a motivação desse uso tenha por escopo a própria conservação. Ou seja, no estado de natureza não há a menor possibilidade de se pensar que o poder possa excluir o direito, mas, ao contrário, todo uso de poder já é precedido de uma liberdade contemplada pelo direito natural. Exige-se, obviamente, a observância da cláusula restritiva e condicionadora de uso do poder: toda a ação deve ter em vista a conservação do agente.

Pode-se dizer, ilustrativamente, que qualquer homem no estado de natureza precisa de poder para atacar qualquer outro, mas ele já tem esse direito assegurado independentemente do poder que possui; da mesma forma o outro precisa de poder para defender-se, mas já estará sempre na posse desse direito. Haverá sempre, conforme o entendimento particular dos homens, um direito para o ataque e para a defesa. Não há como negar essa igualdade, pois em relação ao direito os contendores

⁹⁰ Não que não se possa comparar iguais, mas no sentido expresso no capítulo X do *Leviatã* a comparação já vem aliada à progressão. Existia, desde o início, uma expectativa, por conta da própria dinâmica do poder (progresso), fazendo da comparação a possibilidade de comparar diferentes. Ou seja: é próprio da natureza do poder ser comparado porque o poder se define pelo excedente (*excess*) - pelo menos no contexto dos *Elementos*. Ao direito esta hipótese não se aplica, pois, na filosofia política de Hobbes, sequer podemos supor a sua desigualdade. É nesse sentido que devemos entender que o direito dispensa a comparação.

se igualam. Ou ainda melhor, os homens só entram em confronto porque se acham iguais em direito. Isto é, a partir de um idêntico desejo de conservação e consideradas as condições de simples natureza, o direito se estende a tudo, tornando-se igualmente ilimitado para todos. E esta hipótese de um direito ilimitado no estado de natureza faz sentido (apesar da restrição definicional que o vincula à conservação) porque ali, onde “a regra do *direito* é a utilidade”, todo homem é juiz de suas próprias causas.⁹² E todo aquele que é juiz em causa própria jamais julgará a sua ação como contrária à conservação.

Segue-se da regra de utilidade, a amplitude do direito. Ele se estende sobre tudo e sobre todos, para todos:

“E como ao indivíduo parecem boas todas as coisas que quer, pelo fato de que quer, e como essas podem conduzir à sua preservação, ou ao menos parecem conduzir – e quanto a julgar se de fato conduzem, ou não, ele é constituído juiz, de acordo com o Artigo anterior <art. 9>, de tal modo que serão julgadas necessárias as coisas que ele assim julgar, e, segundo o Artigo 7º, adquirem-se e gozam-se por *direito de natureza* os meios que levam necessariamente à proteção da própria vida e à preservação dos membros do corpo – segue-se que em estado de natureza é lícito tudo ter e fazer. Donde dizer-se comumente que a *natureza deu tudo a todos*, e também entender-se que em estado de natureza a regra do *direito* é a utilidade.” (DCi, 1, 1, 10, p. 54).

Também não há como limitar o direito no estado de natureza, ainda que se possa pensar que na falta de um poder o direito não se exerce. O que ocorre, nesse caso, é uma limitação de poder pelo poder e não uma limitação de direito. Um poder menor pode, face ao poder superior de outro, ser constringido, mas apenas isso. Temos então uma limitação de poder: um poder maior constituindo-se em obstáculo natural para a afirmação de um poder menor, ou ainda, conforme a exposição em os *Elementos*, o poder é o próprio excedente (*excess*).

⁹¹ Lev., XIV.

⁹² “Por direito natural, o *próprio homem é juiz* na questão, se os meios e a ação de que irá lançar mão são necessários, ou não, à preservação de sua vida e dos membros do corpo.” DCi, 1, 1, 9, p. 54.

Mas, quanto ao direito, ambos os detentores dessas parcelas diferenciadas de poder, são iguais. Até mesmo a busca desenfreada de poder e mais poder no estado de natureza deve ser entendida como um direito, pois essa é uma exigência do próprio desejo de preservação, razão pela qual os homens agem de maneira a concorrerem entre si. Considerando-se então que todo homem tem a liberdade de usar da maneira que melhor lhe convém o seu poder, e sabendo-se que não se requer muito poder para dar cabo à vida de um homem, o que se faz com direito, na medida em que seja condição para conservar-se, podemos dizer que, no limite, é a igualdade de direito associada à finitude humana que permite afirmar a igualdade de poder. Afinal, os homens se igualam no temor à morte violenta. Não é que não pudéssemos afirmar a desigualdade de poder, mas como o que importa é a conservação, e nenhum quantitativo de poder a assegura plenamente (pois se requer um mínimo de poder para ceifar uma vida), o suposto excedente é inócuo. Não importa mais o excedente de poder que nos diferencia, mas o mínimo de poder que nos iguala⁹³ - o poder para matar.

Dadas as condições adversas no estado de simples natureza, que é uma condição de guerra de todos contra todos, a conservação requer um direito natural amplo e completamente desvinculado do poder. O direito, que poderia simplesmente corresponder aos meios necessários à conservação, face à instabilidade das nossas relações na condição de simples natureza, estende-se ilimitadamente, transformando-se num direito a tudo.⁹⁴ Porém, se o direito é um direito a tudo, incluindo até mesmo a

⁹³ “Ora, os que podem fazer coisas tão espantosas como matar, podem fazer coisas iguais. Logo, os homens são por natureza iguais entre si.” DCi, 1, 1, 3, p. 52. Vemos no *De Cive* que a igualdade de poder é reduzida à capacidade de matar. Não que o excedente não se constitua, mas dada a sua incapacidade de preservar a vida ele se torna inócuo. Ou seja, para que o poder pudesse ser considerado deste ponto de vista, seria preciso que houvesse uma renúncia de direito, pois não é o excedente de poder de um que prevalece, mas a abstenção (no uso do poder) do outro. Nenhum poder subsiste enquanto todos os homens mantiverem seu direito a tudo.

⁹⁴ Apesar de a definição do direito natural (*Lev.*, XIV) já permitir a inferência de um direito ilimitado (... e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim), parece que Hobbes, dois parágrafos abaixo, sente a necessidade de justificar a amplitude do direito tendo em vista as próprias condições presentes no estado de natureza: “E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior <cap. XIII – Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria>) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros.” (*Lev.*, XIV, p. 82).

vida dos outros, talvez pudéssemos repensar o problema da aparente limitação do direito⁹⁵.

Se um mínimo de poder aliado a um direito ilimitado consegue anular o efeito de um suposto excedente de poder, isto é, se é dado ao mais fraco, com direito, matar o mais forte, não seria o caso de recolocarmos a questão da limitação a partir de um outro prisma? Por exemplo, o mais fraco mata o mais forte não apenas porque detém poder para isto. Ter algum poder é condição necessária para levar a efeito esse gesto extremo. No estado de natureza, todos os homens satisfazem essa condição. Até mesmo o mais fraco: isto os torna iguais. Mas o que torna esta condição (ter algum poder) também suficiente é a ausência de um poder comum com legitimidade para limitar a amplitude do direito natural. Não é porque o mais fraco detém algum poder que ele mata o mais forte, ele mata o mais forte porque o seu direito de uso, dessa pequena parcela de poder, é ilimitado. Diferente, portanto, de supormos aqui uma limitação do direito, o que se vê é um excedente de poder reduzido à sua própria ineficácia, face à impossibilidade de se afirmar (enquanto excedente de fato e característica de desigualdade) frente à inquestionável igualdade formal do direito.

Logo, absolutamente necessária a condição, mas apenas circunstancialmente suficiente. Relativiza-se, portanto, a condição. Dito de outro modo, basta ao fim objetivado (dar cabo à vida do mais forte) suprir a condição necessária (ter algum poder) porque não existe, na hipótese de simples natureza, um poder comum que submeta igualmente a todos os poderes individuais. Caso houvesse, permaneceria a condição como necessária, mas daí não se poderia inferir a sua suficiência. É, pois, tendo em vista a ausência desse poder comum que ao mais fraco é dado, com *direito*, matar o mais forte. Não é, portanto, da sua capacidade de obstar um poder menor que o excedente se afirma, mas, no âmbito da política, é da sua incapacidade de limitar o

⁹⁵ Aquela de se supor que na falta de um poder maior o direito não se exerce. A hipótese ajusta-se à filosofia espinosana, para a qual o direito, enquanto liberdade, é uma decorrência do poder. A base da sua assertiva (a de Espinosa) é o direito de Deus sobre todas as coisas, cuja liberdade é absoluta. A fonte deste direito divino absoluto, segundo Espinosa, não é outra senão a própria onipotência divina. “Pois que, com efeito, Deus tem direito sobre todas as coisas e que o direito de Deus não é senão o próprio poder de Deus considerado na sua liberdade absoluta, todo ser na Natureza, tem na Natureza tanto direito quanto capacidade tem para existir e agir: a capacidade pela qual existe e age qualquer ser da Natureza não é outra coisa senão o próprio poder de Deus, cuja liberdade é absoluta.” *Tratado Político*, II, § 3, p. 315, Coleção “Os Pensadores”, vol. XVII, Tradução de Manuel de Castro, Abril, S. P., 1973.

direito que o excedente de poder se reduz à igualdade. Em resumo: não faz sentido supor, na condição natural, a limitação do direito, uma vez que já o concebemos como sendo ilimitado.

Quanto ao poder parece que não podemos afirmar o mesmo. Mais ainda, em relação ao poder só podemos afirmar limitação. Se o mais fraco pode, com direito, matar o mais forte, não seria lícito aventarmos a hipótese de que é este *com direito* que parece determinar a ineficácia do excedente de poder? A plausibilidade da hipótese permite invertermos a questão da limitação. Pois, se o direito é ilimitado e o poder é ineficaz, podemos pressupor, ao contrário do que pensávamos, que o direito limita o poder. Seria isto possível? No estado de natureza, sim. Somos iguais no direito a tudo, mas nosso suposto diferencial de poder se reduz à liberdade que cada um possui para usar o seu próprio poder segundo a sua necessidade e conveniência, seja qual for o seu quantitativo. Ou seja: um direito a tudo, inclusive o de matar, ato para o qual se exige um mínimo de poder, em última instância, limita o próprio poder. Somos iguais em poder porque somos iguais na capacidade de matar. E porque fazemos isto com direito é que podemos afirmar que o direito limita o poder.

O que acabamos de afirmar (em relação a impossibilidade de restrição do direito pelo poder) ratifica-se pela própria definição de liberdade constante do mesmo capítulo XIV do *Leviatã* - um parágrafo abaixo da definição de direito natural -, onde Hobbes reafirma que o direito é a liberdade para uso do poder de cada um independentemente do seu quantitativo:

“Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem”. (Lev. XIV, p. 82).

No âmbito da ética e da política diríamos que os possíveis “impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder” remetem-nos àquele excedente com o qual Hobbes define poder no contexto dos *Elementos*. Por outro lado, ao reafirmar a permanência do direito em relação ao uso do poder que lhe resta, Hobbes nos remete à insuperável

igualdade quanto às capacidades, demonstrada no capítulo XIII do *Leviatã*, ou seja, nenhum excedente pode “obstar a que use o poder que lhe resta” para, por exemplo, matar. Ora, se o excedente de poder não se constitui em impedimento para matar é porque ao poder não é dado limitar o direito. Ao contrário, ao excetuarmos o excedente de poder e determo-nos na suposta parcela mínima que nos iguala, parcela esta suficiente para matar, deparamo-nos com o nosso direito ilimitado a tudo. Vale dizer: se o excedente de poder não obsta a que se use o poder que lhe resta, é porque usar qualquer parcela de poder que lhe resta é, antes de tudo, um direito. Porque o fim é a conservação, e o poder não é suficiente para nos conservar, que a igualdade para valer no estado de natureza é a igualdade de direito, pois é do seu reconhecimento que surgem as possibilidades do pacto e a instituição do poder comum no Estado.

Se nos foi possível afirmar que da constatação da igualdade, tendo em vista o modo como se fundam as nossas relações no estado de natureza, se segue o estado de guerra, vejamos agora o que se segue do seu reconhecimento. Esse fato determina a passagem para o Estado político instituído a partir de um pacto entre homens que, necessariamente, devem se reconhecer como iguais. A precedência do direito em relação ao poder, indicação com a qual concluímos este capítulo, ratifica-se se entendermos que na base da instituição jurídica do Estado encontra-se a igualdade de direito. O pacto, que nasce do encontro de vontades convergentes, tem como finalidade coletiva, enquanto representativa das vontades individuais, a preservação recíproca, e isto implica apenas uma transferência de direitos.

CAPÍTULO II

PROJETO POLÍTICO PARA A CONVIVÊNCIA

1 - O RECONHECIMENTO DA IGUALDADE (a condição da passagem para o político)

Se, conforme acabamos de expor, o conflito se alicerça na expectativa que se segue da constatação da igualdade natural da qual decorre a igual esperança de se atingir o fim, o que, em última instância, predispõe os homens para a guerra, por outro lado, é preciso compreender que essa guerra se perpetua pelo não-reconhecimento dessa mesma igualdade. Vale dizer: a igualdade quanto ao desejo de conservação permite ver o que há de contraditório em sermos iguais em direito e poder, isto é, sermos iguais em direito de uso de poderes iguais. A possibilidade de se usar igualmente, da maneira que se queira, poderes iguais implica colocar em risco a própria conservação. Questiona-se, portanto, esta contradição. Quanto ao direito, a contradição salta aos olhos: ter direito a tudo é o mesmo que ter direito a nada.⁹⁶ Na ausência de uma lei regulando o uso dos poderes (direito natural) eles podem se opor, se anular e, no limite, impedir que sejam usados como meios de conservação, o que equivale à morte.

As causas da guerra mostram como isso pode ocorrer de fato, pois sendo os homens iguais em poder eles são levados a adquirir poder sobre os outros, na vã tentativa de quebrar a igualdade natural, o que fazem com direito. No entanto a igualdade não se rompe: ela permanece sendo um fato, pois nenhum poder é capaz de se garantir definitivamente contra os outros. Assim o que se tem é uma condição de igualdade (de poder e direito) levando à afirmação da desigualdade ou, pelo menos, a um esforço por instaurá-la, o que aparentemente se segue das três causas da guerra. Mas se a igualdade natural, enquanto um fato constatado, é insuperável, seu reconhecimento é necessário. Ou seja: os homens *constatam* a igualdade de poder,

⁹⁶ “Mas para os homens não foi em absoluto uma boa solução terem eles desse modo obtido o *direito* comum *a todas as coisas*. Pois, o efeito desse direito é praticamente nenhum, como se não tivesse havido nenhum *direito*.” DCi, 1, 1, 11, p. 54.

mas na medida em que se esforçam por superá-la, não a *reconhecem* como um *valor* do qual se possa retirar normas acerca do emprego do poder, mediante o que unicamente podem evitar a guerra.

Há, portanto, distinção entre constatar e reconhecer a igualdade. No primeiro caso, detectamos essa igualdade, e, portanto, se trata de uma equivalência de nossas capacidades de corpo e de espírito (Lev., XIII), sempre tomadas a partir de uma configuração presente (atual); no segundo caso, assimilamos e compreendemos a igualdade como um *valor* fundamental a ser preservado (9ª Lei - Lev., XV, p. 96). Vale dizer: primeiramente temos um fato, constatamos a igualdade natural de poder; em seguida, e por conta desse fato (uma vez que igualdades opostas se anulam), compreendemos a impossibilidade de nos conservarmos na condição de simples natureza.⁹⁷ Apreendidas estas circunstâncias deveríamos vislumbrar uma possibilidade induzida pelo cálculo racional em favor de um, por assim dizer, *bem comum*, ou seja, a irrecusável oportunidade de superarmos o estado de natureza instituindo as condições de possibilidade para uma convivência pacífica e harmoniosa com lugar no Estado. Reconhecida a igualdade, permanecer no estado de natureza seria contradizer-se a si mesmo.⁹⁸ Logo, o cálculo racional que conduz à instituição do Estado só pode ser pensado a partir do reconhecimento da igualdade como um *valor*; trata-se, nesse caso, da igualdade de direito.

A guerra se segue da constatação da igualdade, mas perpetua pelo seu não reconhecimento. Seria como afirmar que o sistema todo está estruturado a partir de uma insuperável igualdade de fato, mas como a prudência, o tempo todo, parece acenar aos homens com a possibilidade de domínio a partir de um progressivo acúmulo de poder, esta igualdade constatada inicialmente - e que deveria, ato contínuo, ser reconhecida - é posta à prova. Da constatação de uma igualdade de fato deveria se seguir o reconhecimento de uma igualdade formal. A igualdade precisaria ser reconhecida como um valor para que a paz fosse possível (para Hobbes) não *no*, mas a partir *do* próprio estado de natureza. A necessidade de se *reconhecer* a

⁹⁷ A impossibilidade de conservação se segue sobretudo da permanência indefinida da guerra, que, por sua vez, decorre da igualdade entre os contendores, inviabilizando desse modo a possibilidade de vitória: “Mas por sua natureza ela <a guerra> é permanente, pois, devido à igualdade entre os lutadores, não se poderá decidir nenhuma vitória.” DCi, 1, 1, 13, p. 55.

igualdade como condição para a realização do pacto, com vistas à instituição de um poder comum que assegure a conservação de todos, neutralizando os efeitos negativos provocados pelas três causas da guerra, conforme vimos acima, é um postulado da razão natural⁹⁹.

Precisamos reconhecer dois momentos distintos no embate natural: o primeiro (aquele representado pelo movimento que conduz à disputa), decorre da esperança de ambos os contendores em realizar com sucesso a sua empreitada. Essa esperança decorre da constatação da igualdade natural. Mas há também um segundo momento: o desfecho do próprio embate. Nesse caso temos um vencedor e um vencido, logo, o quadro inicial que era de igualdade, modifica-se. O que temos nesse segundo momento, posterior àquele em que a igualdade foi posta à prova, é a desigualdade. Vemos, portanto, que a igualdade constatada, desse ponto de vista pelo menos, desestabiliza as relações interpessoais no estado de natureza ao invés de acomodá-las. O embate nasce não da certeza prévia de se fazer impor um excedente de poder, mas da expectativa de homens iguais em poder que, em comum, têm a vã pretensão de superar-se.

A busca por mais poder aparentemente se justifica porque nas condições de simples natureza prevalece a força, da qual se segue o direito de governo e dominação.

“Donde, entendermos como corolário que, no estado natural dos homens, *uma força irresistível confere o direito de dominação e governo* sobre aqueles que não podem resistir, de tal modo que, por esse motivo, passe a fazer parte essencialmente e imediatamente desse tipo de onipotência o direito a praticar todas as ações.” (DCi, 1, 1, 14, p. 56).

Não havendo um poder comum segue-se a vontade daquele que presentemente reúne o maior poder. O estado de natureza é um campo de relação de forças, e não sendo o direito nada mais que a liberdade para uso do poder, ele (o direito), de algum

⁹⁸ “Qualquer um que julgasse ser preferível ao homem ficar naquele estado, quando tudo é permitido a todos, estaria em contradição consigo mesmo.” DCi, 1, 1, 13, p. 55.

modo, é mensurado pelo próprio poder. Por outro lado, no estado de natureza os homens se igualam na posse dessas capacidades, frustrando desse modo toda e qualquer expectativa de êxito na incessante busca pelos meios para se assegurar a conservação. O conflito ocorre porque os homens embora se constatem iguais não se reconhecem como iguais. O reconhecimento da igualdade permite aos homens compreenderem a possibilidade e a irracionalidade do estado de guerra, bem como a necessidade de superá-lo pela instituição do Estado. Ou seja, justamente por serem iguais em poder e direito é ilógico oporem-se; devem, isto sim, usar os meios de que dispõem com vistas ao bem comum – a conservação pensada a partir do Estado.

Mas o problema que se coloca deve ser analisado de uma outra perspectiva. A paz pode ser alcançada no estado de natureza? Hobbes sugere que não. Mesmo que os homens prudentemente reconhecessem a sua igualdade de poder, a guerra se seguiria. Os homens, ao não reconhecerem a igualdade, no fundo não reconhecem a irrazoabilidade do estado de guerra e, conseqüentemente, a necessidade de superá-lo por um pacto de instituição do poder comum. Desse modo perpetuam a guerra, porque investem na aquisição de poderes para si mesmos. Esta busca, ainda que razoável, porque tem como objetivo assegurar a conservação, dá causa à guerra.

Ao reconhecerem a igualdade os homens não asseguram automaticamente a paz, mas põem-se em condições razoáveis para avaliarem a situação adversa em que se dão as suas relações no estado de simples natureza. Se da mera constatação da igualdade se segue um impulso inconseqüente empurrando os homens para uma busca desenfreada de *poder e mais poder*, do seu reconhecimento se segue o cálculo que permite vislumbrar para onde essa busca os leva. Ou seja, a necessidade de um acúmulo sistemático de poder e mais poder, como condição para assegurar-se no estado de natureza, coloca-os permanentemente em rumo de colisão.

É razoável supor que os homens constatem sua igualdade de poder e que se comportem no sentido da guerra. Esta razoabilidade estende o direito a todas as coisas. Essa combinação conduz à guerra, portanto, é racional que os homens reconheçam a igualdade de direito para além das conquistas eventuais de diferenciais de poder. A solução do problema da conservação não pode passar pela conquista de

⁹⁹ Cf. 9ª lei de natureza (Lev), 8ª lei (DCi e El) que prescrevem a necessidade do reconhecimento da igualdade entre os homens.

poder e mais poder. De resto, no próprio contexto do capítulo XIII do *Leviatã* não está se supondo que, de fato, a qualquer momento no estado de natureza nossas relações se apresentem como fundadas por uma igualdade de poder. O que ali se afirma é que eventuais desigualdades¹⁰⁰ não tornam menos razoável que os homens se reconheçam como iguais e que, ao se reconhecerem assim, se esforcem por superar estas eventuais diferenças de poder. Pois do fato de a igualdade conduzir à guerra não se segue que a paz possa passar sem ela.

O cálculo que aponta para a instituição do Estado é a radicalização *do* e, ao mesmo tempo, a ruptura *com* o modelo natural, ao qual se acrescenta uma instância comum de poder. Radicalização do modelo natural porque visa a constituição de um poder maior do que todos os outros; ruptura porque implica a constituição jurídica desse poder, pois o Estado não deve ser confundido com uma simples associação de poderes. Foi preciso conferir ao Estado um poder supremo e um direito incondicional para que a conservação, considerado o tempo que a natureza permite ao homem viver, pudesse ter assegurada a sua condição de possibilidade. Ou seja, sugere-se por extensão à instituição do poder do Estado, a possibilidade de conservação dos homens.

O modelo natural parecia sugerir uma necessidade de se ampliar a desigualdade de poder para que se pudesse pensar o reconhecimento da igualdade de direito. É do caráter dinâmico do poder (das suas próprias características) que decorre a necessidade de associação, pois ao unirem-se os homens, o poder alcança uma eficácia maior em relação à efetividade do direito que eventualmente reclamavam. O Estado é a generalização dessa necessidade de se associar, ou seja, o Estado, enquanto união de todos, se constituirá a partir do próprio aprofundamento da desigualdade.¹⁰¹ Mas enquanto a associação natural se dava pela união de poderes, a partir de vontades convergentes, caracterizando desse modo um campo de relação de forças, a associação permanente e soberana precisa ser pensada a partir de um outro pressuposto, isto é, a eficácia desejada ao poder requer antes a sua legitimidade. Não basta a associação de

¹⁰⁰ "...a diferença entre um e outro não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele." Lev. XIII, p. 78.

¹⁰¹ "É situando a desigualdade no centro, dando-lhe o primado, que se alcança a paz." .” Renato Janine Ribeiro, op. cit., p. 20.

poderes, é preciso que essa associação esteja fundada num cálculo jurídico pensado a partir do direito.

Foi preciso criar as bases operacionais para a inauguração de um novo modo de regulamentação das nossas relações interpessoais. Vislumbra-se, sobretudo, a criação de uma instância jurídica, soberana e independente do poder individual dos homens, mas que ao mesmo tempo fosse a sede do poder supremo, com capacidade para obrigar, sempre que se fizesse necessário para assegurar a conservação coletiva. Era necessário um poder para comandar (fundar a obrigação), mas também era necessário que esse poder fosse legítimo. Exigia-se para isto, não o simples comando de uma *potentia*, mas o direito de comando de uma *potestas*.

A fórmula encontrado por Hobbes aponta a transferência coletiva de direitos ao invés de sugerir a composição de poderes, o que seria impossível de ser pensado na amplitude que se deseja. O que se quer é uma base jurídica de regulamentação, e, não por acaso, a transferência de direito encontra-se na base de instituição do Estado, após ter se constituído como condição de possibilidade de realização do pacto entre todos os homens naturais.

Mas se, por um lado, a composição de poderes não se constituía no elemento suficiente, por outro, o direito também não consegue, por si só, propiciar a paz no estado de natureza e, conseqüentemente, assegurar a conservação. Isto ocorre tendo em vista a amplitude do direito, pois nenhum contrato que se proponha a limitá-lo é válido no estado de natureza¹⁰², impedindo, portando, que se crie a obrigação. Daí a necessidade de instituição do poder do Estado¹⁰³. Deparamo-nos, pois, com este impasse natural: o poder por ser uma igualdade negativa, é insuficiente para assegurar a conservação; e o direito por representar a plena liberdade no uso dos meios de que se dispõe para alcançar o fim desejado, que é a conservação, constitui-se no verdadeiro aval dos rompimentos de todos os contratos. Ou seja: é por termos um direito ilimitado que nos desobrigamos ao primeiro sinal de desconfiança em relação a outra parte.

¹⁰² “Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo este pacto.” Lev., XIV, p. 86.

¹⁰³ “Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo.” Id., ib.

Logo, da mesma forma que o poder, o direito também tem aqui o seu lado contraditório. O direito ilimitado de um exclui o direito de todos os outros. Essa hipótese conduz ao indesejável estado de guerra. Segue-se dessa premissa - a de que o estado de natureza é o estado de guerra -, a necessidade de passagem para o Estado político instituído pelo consentimento de todos, mediante a transferência coletiva de direitos. Mas o direito transferido requer o poder do Estado, pois é este que regulará a relação direito / obrigação. O poder do Estado obrigará colocando-se a serviço do direito. Desse modo já podemos antever uma situação em que a garantia de conservação exigirá um imbricamento entre o direito e o poder. A precedência do direito, aqui indicada, se deve ao fato de que esse é o elemento cuja igualdade precisa ser reconhecida como condição da própria realização do pacto, e, portanto, é a igualdade que se encontra presente na base de instituição do Estado civil, mas, uma vez instituído o Estado, o poder necessariamente será reintroduzido. Digamos que o desejo de conservação exige, de forma concomitante, o concurso desses dois elementos: o direito e o poder.

Observemos ainda que, por ocasião da instituição do Estado, a transferência de direito parece melhor se adequar ao fim que se pretende porque o pacto é um ato voluntário¹⁰⁴, e todo ato voluntário visa um bem para o seu agente.¹⁰⁵ O pacto supõe uma promessa de troca de bens equivalentes, e por isso apenas o direito poderia satisfazer essa condição. Pois “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.”¹⁰⁶ O bem que se espera, ao se transferir direitos alienáveis para a instituição do Estado, é a conservação.

É por isto que a autorização com a qual se propicia a possibilidade de geração da *Commonwealth* se dá pela cessão de direitos naturais:

“Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada

¹⁰⁴ El, 2, 2, 4, p. 107; DCi, 1, 2, 5, p. 160; Lev., XIV, p. 84.

¹⁰⁵ “..., e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*.” Lev., XIV, p. 84.

homem: *autorizo e transfiro o 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*” (Lev. XVII, p. 109).

2 - A INSTITUIÇÃO DA IGUALDADE

Dado que o estado de simples natureza, tendo em vista a instabilidade das nossas relações interpessoais, se reduz a um campo de relação de forças submetido à lógica da guerra, uma guerra de “todos contra todos”, é necessário pensar a passagem da completa liberdade natural para uma instância reguladora, instituindo-se assim as condições de paz. A passagem pressupõe a criação de um espaço jurídico normatizador, pensado a partir do reconhecimento formal da igualdade de direito enquanto um *valor*. Consentir com essa hipótese significa compreender que o reconhecimento da igualdade de direito é o ponto de partida para a instituição do edifício jurídico em que consiste o Estado.

A necessidade desse reconhecimento formal da igualdade de direito é condição indispensável para se criar as bases para a convivência social. O preceito natural que aponta para essa necessidade (nona lei de natureza – Lev. XV, p. 96) não sugere uma dentre algumas alternativas possíveis, mas sugere a única hipótese para se viabilizar as condições de paz. Essa hipótese passa pela igualdade, seja reconhecida, seja admitida. A igualdade é para paz o pré-requisito de possibilidade: “se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade *deve* ser reconhecida; e se a natureza fez os homens desiguais, como os homens, dado que se consideram iguais, *só* em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade *deve* ser admitida.”¹⁰⁷ Em relação à igualdade há um dever: pois é dela, e somente dela, que depende a paz.

Notemos que a passagem aborda a igualdade a partir de dois pressupostos: o do reconhecimento, e o da admissibilidade, os quais podemos perfeitamente

¹⁰⁶ Id., Ib.

¹⁰⁷ Lev., XV, p. 96. Os grifos são nossos.

identificar com o modo como viemos, ao longo dessa dissertação, compreendendo a igualdade – isto é, como um valor. Ou seja: ratifica-se a hipótese de uma igualdade formal a ser *reconhecida* e/ou *admitida*. Num primeiro momento depreende-se uma igualdade que *deve ser reconhecida*, pois “a natureza fez os homens iguais”. Entendemos que essa é a igualdade de direito¹⁰⁸, impossível não reconhecê-la. Num segundo momento, considerando-se a hipótese de que a natureza nos tenha feito desiguais, dado que “só em termos igualitários aceitam <os homens> entrar em condições de paz, <ainda assim> essa igualdade *deve ser admitida*”. Quer seja reconhecendo-a, quer seja admitindo-a, a igualdade se segue como condição para a paz.

Apesar de sermos circunstancialmente desiguais em relação ao poder, quando o que buscamos é a conservação, essa desigualdade se reduz a sua insuperável igualdade face ao medo da morte violenta. Como esse é o maior dos males de que pode ser acometida a natureza humana, essa é uma igualdade de fato. A doutrina hobbesiana a trata como sendo o primeiro problema objetivo para a convivência pacífica (Lev., XIII). Para além de quaisquer eventuais diferenças de poder entre os homens, é impossível não se admitir, em geral, a igualdade. De fato, os homens se igualam na capacidade de matar.

Sabendo-se que a condição de paz não pode prescindir da igualdade, vejamos se a igualdade pode ser assegurada apenas pelo cumprimento dos ditames naturais, ou se, ao contrário, as próprias prescrições naturais prescindem ainda das bases que as sustentem enquanto regras de comportamento obrigatórias. Ou seja, se a primeira lei fundamental de natureza determina que se busque a paz, por que não nos desvencilhamos de supostos entraves naturais e estabelecemos ali mesmo as condições para a convivência pacífica? Acabamos de ver que à paz o reconhecimento da igualdade é imprescindível. Segue-se desse pressuposto que é a igualdade que deve ser assegurada para que a nossa vontade, suposta como sendo uma vontade de paz, possa efetivamente ser uma vontade de paz. Parece-nos que a lei natural determina a paz, mas a igualdade, imprescindível à paz, não

¹⁰⁸ A Teoria política hobbesiana pressupõe a igualdade de direito porque este, em momento algum, se vincula ao poder. É, portanto, uma igualdade que deve ser reconhecida, pois sequer podemos, a partir

se assegura nas condições de simples natureza. Eis, pois, o problema. A prescrição natural requer o arranjo político como condição para se efetivar. O fim é a conservação; só se alcança este fim em condições de paz. Esta, por sua vez, requer a igualdade. Uma razão que apreende a necessidade de paz, imediatamente articula o cálculo que possibilita as condições igualitárias, porque os homens “só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, ...” Donde se segue o nono preceito natural: “*Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*” – Lev., XV, p. 96.

Não sendo possível a igualdade, tampouco o é a paz, pois esta a exige. Apesar de o nono preceito natural determinar que os homens se reconheçam como iguais na condição natural, a igualdade determinada apenas sinaliza e orienta o cálculo para a sua instituição. Cabe ao Estado propiciar as condições de paz instituindo a igualdade. Mas, antes disso, é o próprio Estado quem depende do seu reconhecimento. Dito de outro modo: é preciso reconhecer a igualdade para se instituir, pela transferência coletiva e incondicional de todos os direitos particulares alienáveis, o poder do Estado. Este, por sua vez, fundado *no* e mediante o consentimento dos homens, detentor legítimo do poder irresistível, pode, finalmente, instituir a igualdade.

A igualdade precisa ser reconhecida, mas este gesto isolado não basta. O reconhecimento da igualdade é instância decisiva que ainda se dá no plano natural, mas o projeto de paz só se vislumbra exequível no seio da instância política. A igualdade precisa ser instituída juridicamente e, para isso, é preciso primeiro constituir um poder soberano capaz de instituí-la nesses moldes. A partir do reconhecimento da igualdade é possível instituir o Estado, mas apenas este pode instituir juridicamente a igualdade. A instituição a que nos referimos não pode ser pensada a partir de um momento anterior ao Estado, este é apenas o momento do seu reconhecimento. A instituição da igualdade, diferentemente do seu reconhecimento, não guarda a marca do natural, herança incompatível com o modo jurídico de se pensar as nossas relações no interior do Estado político.

do texto, ou a partir de quaisquer circunstâncias presentes na condição natural, inferir a desigualdade desse elemento.

Do mero reconhecimento da igualdade não se segue imediatamente o acatamento das leis naturais. É preciso supor a obrigação, e esta precisa ser fundada juridicamente. A igualdade natural (de poder e de direito), face às dificuldades expostas, não serve como base para se instituir a paz. Donde se segue que a igualdade terá que ser instituída pelo poder político, pois ela é condição para a paz. Pois, “só em termos igualitários aceitam <os homens> entrar em condições de paz, ...”.

Por que as condições de paz precisam ser instituídas? Procurar a paz é o mandamento contido na primeira lei natural, bem como cumprir os contratos é o que preceitua a terceira lei de natureza. O nono preceito natural, conforme já vimos, determina o reconhecimento da igualdade. Então, como explicar que apesar de as prescrições serem naturais, as condições de paz precisam ser instituídas? Por que o simples reconhecimento da racionalidade das leis de natureza, dentre as quais o reconhecimento da igualdade, não basta para proporcionar a paz? Isto se dá porque as leis de natureza não obrigam, na medida em que não garantem a reciprocidade de seu cumprimento. A paz pressupõe a obrigação, e a obrigação pressupõe reciprocidade: que todos estejam igualmente obrigados. A lei natural, apesar de apontar certos comportamentos compatíveis com o desejo de paz, não consegue obrigá-los, ou melhor, obriga-os apenas *in foro interno*. O foro interno não assegura a reciprocidade. Eis o que a simples natureza não garante: daí a necessidade do político. A obrigação de reconhecer a igualdade, por exemplo, é uma obrigação diante da lei natural, mas o estatuto dessa obrigação é *in foro interno*. O problema se coloca a partir do modo de concebermos a obrigação natural diante da lei. Para a obrigação desse tipo falta a garantia de reciprocidade. O natural precisa ser artificialmente ajustado.

2.1 – A Obrigação Natural

No estado de natureza podemos falar de dois tipos de obrigação: a) obrigação diante da lei; e b) obrigação contratual. Analisemos cada um dos casos e as possíveis conseqüências que possam acarretar à possibilidade de se viabilizar um projeto para a convivência pacífica.

No que concerne à obediência, o questionamento, portanto, não é acerca da existência da lei no estado de natureza¹⁰⁹, mas acerca das características dessa lei. A razão apreende as indicações de paz contidas nas leis de natureza, mas não consegue operacionalizá-las. Por que a lei natural não extrapola o plano interno da obrigação, com vistas a regular a convivência e não apenas as consciências individuais? Seriam as leis naturais apenas um conjunto de prescrições ensejando uma vontade de paz, mas que não se presta a regular as nossas relações interpessoais porque ela prescinde de uma característica essencial da lei em sentido próprio – “... o nome da pessoa que ordena, que é a *persona civitatis*, a pessoa do Estado”.¹¹⁰ E no que concerne aos contratos? São válidos na condição natural? Eles formalizam a obrigação, ou têm o mesmo estatuto da obrigação diante da lei, isto é, uma obrigação moral dependente do caráter virtuoso dos homens.

2.1.1 – A Obrigação Diante da Lei de Natureza.

A lei natural pressupõe uma igualdade de compromisso – todos devem buscar a paz; os homens devem honrar os contratos firmados -, contudo, nas condições de simples natureza, a lei não consegue impor o cumprimento dessas prescrições. A paz, cuja busca é preconizada, não pode prescindir do reconhecimento da igualdade no que concerne à submissão à lei por parte de todos. Ou seja, à paz é imprescindível a criação das condições que possibilitem assegurar a obrigação *in foro externo*. A formalidade da lei deve conformar as nossas atitudes práticas e cotidianas com garantia de operacionalidade. A racionalidade parece requerer, não apenas boas prescrições, mas boas prescrições acompanhadas de uma garantia material que imponha a rigorosa observância desses enunciados.

¹⁰⁹ Ou seja, Hobbes o diz: “E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral.” Lev., XV, p. 98.

¹¹⁰ Lev., XXVI, p. 165.

A reflexão filosófica hobbesiana se ocupa, a partir do desejo comum de conservação, essencialmente da possibilidade de convivência pacífica e harmoniosa. Essa possibilidade está previamente indicada nos próprios conteúdos das leis naturais, que nos mostra qual deve ser o nosso comportamento se o nosso desejo é de paz e com vistas à conservação. Se assim é, talvez não devêssemos descartar, já num primeiro exame, a validade do modelo natural. Se a nossa vontade, conforme se segue das prescrições naturais, é de paz, talvez o político deva ser pensado a partir da possibilidade de o Estado assegurar as condições de geração de um espaço propício para que essa vontade, previamente prescrita, se efetive.

As leis de natureza, ao prescreverem a paz e o cumprimento dos contratos firmados, não estariam também sugerindo as reais possibilidades da nossa convivência? A razão natural apreende este anseio porque a paz é o caminho mais eficiente quando o que se busca é a conservação. Contudo, o aval da razão não assegura as condições de paz no estado de simples natureza. Estamos ainda no âmbito de uma razão particular, compreendida como mera prudência. E, prudencialmente, o cálculo da sobrevivência pretere a racionalidade dos próprios ditames naturais. Razões particulares querem, em comum, o que é um bem para si, mas divergem acerca do que é esse bem:

“O *bem* e o *mal* são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana.” (Lev. XV, p. 98).

Vemos, portanto, que é a própria razão que precisa ser referenciada. A razão privada perde-se na multiplicidade de interesses particulares díspares, tornando cambiante a própria noção de bem. É preciso, pois, ao conjunto das razões privadas - divergentes no que concerne ao bem, mas convergentes na medida que

compreendem que a vontade deve ser uma vontade de paz -, propiciar-se uma razão pública e uma que aponte *para* e assegure o modo de se efetivar essa suposta vontade de paz. Nas condições de simples natureza, o bem oscilará de homem para homem, sempre segundo os seus interesses mais imediatos; podendo, portanto, não apenas remeter-se a conteúdos diversos, mas a conteúdos contrários entre si. Isso ocorre porque a natureza do bem segue a própria natureza da obrigação, ou seja, se a obrigação se dá apenas *in foro interno*, o que é um bem permanecerá igualmente interiorizado e a mercê de uma circunstancial diversidade de demandas postas pelo perpétuo desejo de conservação.

Parece, portanto, que a necessidade primeira de convergência é aquela que aponta, nesse novo contexto representado pelo desejo de convivência, inequivocamente, para o que é um bem. Nesse caso, é a própria razão que precisa ser referenciada externamente. O foco introspectivo de uma razão ensimesmada e narcísica não dá conta de pensar a convivência. Face à multiplicidade das razões privadas, característica que invariavelmente concorre para a inviabilidade dos acordos mais elementares, porém necessários à convivência, elas devem orientar-se, não mais por convicções fundadas na intimidade, mas formular seus juízos tendo por referência uma razão pública e una.

Podemos inferir da primeira lei fundamental de natureza um desejo irrenunciável de conservação: por um lado, ao reconhecermos e aceitarmos a igualdade, o que significa no plano da convivência uma igual vontade de paz; por outro lado, ao buscarmos as vantagens da guerra com o respaldo de um direito natural ilimitado. Ambos os comportamentos se seguem da necessidade de conservarmo-nos. A razão orienta no sentido de buscarmos a paz, porque esta se mostra mais conveniente com o nosso desejo, que é de conservação. Se a lei natural não interdita a aquisição de todos os meios possíveis para se assegurar no estado de natureza, mesmo que para isso precise conceber, como último recurso, a disposição para a guerra, é porque o próprio modelo carece de um elemento indispensável à sua operacionalidade – o poder comum. A garantia de obediência à lei repousa, para além da obrigação moral, na sua própria condição material de obrigar. Desse modo, a formalidade da obrigação requer, para sua validade

incondicional, o pré-requisito da condição material que a assegura – o poder comum instituído.

Depreende-se do enunciado da primeira lei de natureza que todo homem deve buscar a paz. Pode-se dizer que ela é fundamental pelo fato de que encerra em si mesma a possibilidade de um projeto de convivência harmoniosa e pacífica: os homens devem primeiramente buscar a paz. Mas, enquanto a primeira parte da lei ordena a paz, a segunda parte “encerra a suma do direito de natureza”.¹¹¹ Há uma obrigação, buscar a paz; e um direito: se necessário, fazer a guerra. Em comum o mesmo fim: a conservação. Vale dizer: enquanto mandamento racional a lei obriga e permite ao mesmo tempo. O enunciado da primeira lei de natureza contempla conteúdos contrários: obrigação e liberdade. Diz-se que há obrigação porque a sua primeira parte ordena que se busque a paz; porém, se a busca resultar improficua, devemos “*por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*”, ou seja, a própria lei não interdita definitivamente a possibilidade de guerra do horizonte dos homens. Nesse ponto a lei se confunde com o direito, e, de algum modo, parece enfraquecer a noção de obrigação. Nos termos em que o problema é colocado, a obrigação passa a depender da possibilidade de se cancelar um direito.

Apenas a lei pode cancelar um direito; logo, apenas a lei pode criar a obrigação. Contudo, segundo Hobbes, os autores, que até então haviam tratado desse tema, confundiam *jus* e *lex* – o direito e a lei. Mas, além de serem distintas, estas duas coisas se opõem entre si quando se referem à mesma matéria. Hobbes fala de uma oposição entre *jus* e *lex*. Segue-se expressamente do texto que a lei é definida como obrigação, e o direito como liberdade. Assim encontramos no capítulo XIV do *Leviatã*:

“Uma *lei de natureza (lex naturalis)* é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo

¹¹¹ Lev., XIV, p. 82.

que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.”¹¹²

Nos textos anteriores a oposição já aparecia. No *Elementos*, após afirmar que as palavras (*names*) *lex* e *jus*, lei e direito, são freqüentemente confundidas, Hobbes observa:

“e, contudo, dificilmente se encontrarão duas palavras de significação mais contrária <*of more contrary signification*>. Porque o direito é a liberdade que a lei nos deixa; e as leis são as restrições por que nós todos concordamos para restringir as nossas liberdades recíprocas.”¹¹³

No *De Cive*, Hobbes afirma que apenas a lei tem o poder de obrigar a fazer ou deixar de fazer alguma coisa. Ou seja: onde a lei obriga, o direito cessa, independentemente da procedência desse direito. Não há possibilidade para que o direito prevaleça ali onde uma lei ordena. A partir de uma hierarquia das leis, Hobbes restringe a possibilidade de uma lei menor ampliar direitos pressupostos numa lei maior, mas afirma que, contrariamente, é dado à lei menor o poder de limitar direitos compreendidos na lei maior. “*Leis inferiores* podem restringir a liberdade deixada pelas *superiores*, embora não possam ampliá-la.”¹¹⁴ Em seguida, reafirma a exposição já apresentada no *Elementos* no sentido de que o direito se expressa no vazio deixado pelas leis:

¹¹²Lev., XIV, p. 82. No *De Cive*, 1, 2, 1, p. 58, temos a seguinte definição de lei natural: “... *lei natural* é um ditame da reta razão sobre as coisas a fazer ou omitir para garantir-se, quanto possível, a preservação da vida e das partes do corpo.” Nos *Elementos*, Hobbes diz que a lei natural não é outra coisa senão a própria razão e que ela preceitua tão somente duas diretivas atreladas às próprias circunstâncias: buscar a paz e/ou os meios para a defesa quando a paz não puder ser obtida: “Não pode, pois, haver outra lei natural que a razão, nem outros preceitos da *lei natural* que os que nos mostram os caminhos da paz, onde se pode obter essa paz, e os meios da defesa onde a paz não pode ser obtida.” El, 2, 2, 1, p. 106. As três formulações mantêm em comum a obrigação de conservar-se, cujo objetivo deve ser buscado primeiramente pela via pacífica.

¹¹³ El, 2, X, 5, p. 233. Tradução adaptada.

¹¹⁴ *De Cive*, 2, 14, 3, p. 181.

“A *liberdade natural*, não estabelecida mais deixada pelas leis, é um *direito*; inexistindo *leis* nossa *liberdade* é integral, sua primeira restrição vem da *lei natural* e da *lei divina*. <...> Há pois grande diferença entre *lei* e *direito*: *lei* é um *vínculo*, *direito* é *liberdade*. São conceitos contrários.” (DCi, 2, 14, 3, p. 181)

Embora, conforme demonstramos, a oposição entre direito e lei já se delineava desde a escritura do primeiro tratado, em 1640, é só no *Leviatã* (1651) que ela ganha o seu contorno mais definitivo. Não se trata aqui de uma formulação mais precisa, pois as três formulações guardam semelhanças entre si, e as possíveis diferenças são tão irrelevantes, que não podemos em nome delas preferir ou rejeitar qualquer uma das exposições. O que talvez nos induza a atribuir uma certa relevância à formulação presente no *Leviatã* não é a formulação mesma, mas a sua inserção deslocada nessa obra. Talvez possamos, por conta desse deslocamento, pressupor no *Leviatã*, uma ordem das razões. Nesse texto, a oposição é anunciada precedendo a exposição da sua filosofia moral, ou seja, a ciência das leis de natureza,¹¹⁵ enquanto que nos textos anteriores esse tema só aparece bem depois.

Mas se Hobbes, por um lado, inova ao introduzir a oposição entre direito e lei, por outro, do enunciado da lei fundamental de natureza parece se seguir uma redução da lei ao direito. A primeira parte da lei determina a nossa vontade: obriga que ela seja uma vontade de paz. Há aqui uma prescrição, mas não propriamente uma interdição do direito. Indiferentemente de darmos conteúdo àquilo que buscamos, sabemos de antemão que nos obrigamos pelo melhor meio de nos mantermos. A primeira parte da lei consente com o nosso desejo de conservação, isto é, com o nosso direito. A lei, ao determinar a nossa vontade, não contraria o nosso próprio desejo. A razão natural prescreve a paz, mas, na impossibilidade desta, não interdita a guerra.

A guerra, por sua vez, pode ser interpretada como uma possibilidade dentre as muitas supostamente abarcadas pela suma do direito. Um direito a tudo não exclui a

¹¹⁵ A oposição entre lei e direito é anunciada no início do capítulo XIV do *Leviatã*, e as leis de natureza são arroladas nesse e no capítulo XV. É no final desse último que Hobbes faz menção à sua filosofia moral. “E a ciência dessas leis <as leis naturais> é a verdadeira e única filosofia moral.” Lev. XV, p. 98. Segue-se daqui que a lei natural só pode ser pensada, do ponto de vista da obrigação, como sendo capaz de fundar apenas uma obrigação moral.

beligerância, pois em determinadas circunstâncias a nossa conservação estará mais dependente da nossa capacidade de sobreviver ao embate, que do nosso empenho em buscar a paz. Se isto é verdade, da lei fundamental de natureza, que determina como imprescindível que primeiramente se busque a paz, também se pode dizer que ela é uma lei fundamental na medida em que assegura, mesmo na aparente contrariedade das suas duas partes, o direito de conservação. Dito de outro modo: a conservação, independentemente de quaisquer conteúdos específicos, é a tônica comum às duas partes do enunciado.

Só há obrigação em favor da preservação da vida. A lei “proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la”. Quanto ao direito, sua extensão é consequência desse mesmo desejo e finalidade. Apenas a lei aponta preferencialmente para a busca da paz, porque isto parece ser mais razoável para todos os homens. Mais que a mera conservação, a paz possibilita a convivência e uma boa vida. A partir dessa compreensão podemos asseverar que a paz e a guerra resultam, dependendo das circunstâncias, como alternativas racionais possíveis, desde que o fim visado seja a conservação.

A lei nos fornece um roteiro de sobrevivência e nos obriga apenas no sentido de que devemos observá-lo. Dito desse modo, parece que a lei fundamental não submete o desejo de conservação a uma vontade de paz. A precedência desta, enunciada na primeira parte da lei, se dá porque a paz se apresenta como o meio mais eficaz para a obtenção do próprio fim, a conservação. Entretanto, não se pode dizer que essa prescrição de ordem submeta o desejo de conservação, porque o direito à guerra se segue imediatamente da incapacidade de êxito na busca do objeto contido na primeira determinação – a paz.

Não há, pois, uma determinação no sentido de se buscar a paz a qualquer preço, mas de se buscar preferencialmente a paz. O que não podemos inferir do enunciado é que a busca da paz seja, no estado de simples natureza, condição necessária e suficiente para o fim almejado. A primeira lei fundamental de natureza aponta para caminhos racionais com vistas à preservação da vida, mas não exclui nenhuma das alternativas, ainda que indique, claramente, qual é a melhor. A lei, digamos assim, seqüencia as alternativas de conservação respaldando desse modo o nosso desejo, o que, no limite, representa a afirmação do próprio direito.

Contudo, essa perspectiva enfraquece a noção de obrigação. A rigor, não parece haver obrigação ali onde a lei que obriga não obriga nada diferente daquilo anteriormente contido em nosso próprio desejo de conservação. Em suma: lei e direito parecem coincidir no fazer ou deixar de fazer, apenas em um dos casos dá-se o nome de obrigação e no outro, liberdade. Porém, a lei, curiosamente, vai além do direito no que concerne à conservação. Enquanto o direito representa a nossa liberdade para fazer uso de todos os meios de que dispomos para nos conservarmos, a lei, de certa forma mais específica, nos obriga ao conteúdo que, segundo nosso próprio juízo, se mostre mais eficiente para a consecução de nossos anseios.

O direito é a liberdade para usarmos de todos os meios para nos conservarmos, e a lei é a determinação de uso do meio mais eficiente para alcançarmos a nossa conservação. Por um lado, há um direito de se conservar, por outro, uma obrigação, mas um mesmo fim – a conservação. Apesar da pertinência da análise, não podemos esquecer que ela se torna problemática na medida em que permite inferir, contrariamente ao que definira Hobbes, uma coincidência entre opostos, a liberdade e a obrigação. Se a análise se mantém restabelecemos a compreensão daqueles estudiosos aos quais Hobbes atribui o equívoco de confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*.

Segundo Hobbes, não apenas se trata de elementos distintos, mas até de elementos que se opõem um ao outro, quando se referem à mesma matéria. Lei e direito se diferem como a obrigação e a liberdade, diz ele. A inferência imediata desta exposição é a de que, para Hobbes, a lei cancela um direito, ou seja, a lei cria a obrigação. Contudo, apesar da pertinência do raciocínio, não podemos perder de vista que a solução introduz um novo problema. Conforme vimos acima, parece que a lei natural, em dado momento, se confunde com o próprio direito, isto é, a lei natural, se considerada a partir de um sentido próprio de obrigação, parece não obrigar.

Hobbes se ocupa em demonstrar a falácia dessa compreensão. Contudo, ao se ocupar desse tema, chama de leis naturais aos postulados da razão¹¹⁶. Pergunta-se então, havendo leis naturais e considerando-se a oposição entre lei e direito, o dispositivo de interdição do direito não é anterior à instituição do Estado? Desse modo o pacto político não é necessário. Se a lei natural respalda a obrigação no seu sentido

¹¹⁶ “São estas as leis de natureza, que ditam a paz como meio de conservação das multidões humanas, e as *únicas* que dizem respeito à doutrina da sociedade civil.” Lev. XV, p. 97. Grifamos.

mais forte, todo o esforço filosófico para se pensar a passagem para o Estado, como possibilidade de criação das condições necessárias para a convivência, é supérfluo.

A proposição seria redundante do ponto de vista da concepção do dispositivo, pois o modelo natural já o possuía. Admitir o dispositivo e em seguida alegar a sua insuficiência, exige uma nova proposição com vistas a aperfeiçoar o próprio dispositivo existente. Hobbes, no entanto, ao manter a oposição entre *jus* e *lex* ratifica a hipótese de que a lei cancela um direito. Cabe-nos, portanto, demonstrar em que medida ele, ao propor a passagem para o político, não está propondo apenas um sucedâneo do modelo natural. Se a lei cancela um direito, por que a lei natural não o faz? O problema é de ordem proposicional ou conceitual? A proposição “a lei cancela um direito” é falsa; ou, contrariando entendimentos mais açodados, o conceito de lei não inclui o conteúdo “lei natural”? Mas, sendo assim, por que afinal as leis naturais e as leis civis se confundem e se distinguem reciprocamente?

“A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão. <...> Portanto a lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. Porque a justiça, quer dizer, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu, é um ditame da lei de natureza.” (Lev. XXVI, p. 166/7).

Se a lei natural é a mesma lei civil - é o que podemos inferir da expressão *contém-se uma à outra* -, então a lei civil é redundante e desnecessária. Sua proposição implica que demonstremos a sua necessidade a partir da demonstração de que a lei civil é outra apesar de ser a mesma lei natural. É preciso, pois, que apontemos características específicas que a tornem necessária apesar da anterioridade da lei natural. Começemos nosso exame pela hipótese de que a lei natural se confunde com o direito, contribuindo nesse caso para o enfraquecimento da obrigação no plano da natureza.

Vê-se, portanto, que à nossa questão (a afirmação de que a lei cancela um direito) interessa manter a oposição entre direito e lei, e, posteriormente, concluir com a afirmação de que a lei obriga. Contudo, da definição de lei natural (Lev. XIV) não se pode imediatamente inferir a possibilidade de fundamento da obrigação. Recordemo-

nos, ainda, da definição de direito natural, contida no mesmo capítulo XIV do *Leviatã*: ... o direito de natureza... é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder... Se da definição do direito natural, consideradas as condições de guerra, ainda se segue a possibilidade de um direito sobre todas as coisas (desde que possam ser entendidas, segundo nosso próprio juízo, como uma necessidade justificada pelo nosso desejo de conservação), a lei precária, a partir de prescrições específicas, interditar esta liberdade ilimitada, para se constituir como fundamento da obrigação. E, desse modo, poderíamos afirmar que a lei cancela um direito.

Mas, conforme vimos acima, a lei natural não faz isto apontando para conteúdos objetivos. A lei natural restringe a nossa liberdade, mas não desqualifica nenhum de nossos desejos, isto é, todo homem tem um direito a todas as coisas; mas do ponto de vista da lei, ele se obriga objetivamente em relação ao conteúdo que, segundo sua própria razão, lhe parece mais conveniente para assegurar a sua conservação. Ou seja, de um universo ilimitado de possibilidades do direito, a lei determina que o homem se obrigue com um determinado conteúdo específico para o qual ela aponta apenas genericamente; por exemplo, buscar a paz, cumprir contratos, ou, se for o caso, providenciar todos os meios possíveis para se fazer a guerra. Nesse caso, o que parece descaracterizar a obrigação é a liberdade na escolha do conteúdo que melhor atenda o nosso desejo, sempre segundo o nosso próprio juízo, de modo que a nossa vontade possa sempre ser entendida, não como a última deliberação, mas simplesmente como mais uma deliberação. Essa possibilidade para deliberar, após manifesta a vontade, não representa senão o pleno exercício do direito. Não há que se falar em obrigação ali onde ainda se conserva o direito para deliberar. O problema da lei natural parece repousar na anterioridade do direito. É preciso que a lei coincida com o direito para que nos obriguemos com o seu conteúdo.

Em suma: a vontade deve obrigar porque “a vontade é o último apetite na deliberação”.¹¹⁷ Uma vez manifesta, a vontade não pode mais retroagir ao seu estágio anterior de deliberação. A ausência da obrigação, no que concerne a lei natural, se configura porque é só após deliberarmos, sobre aquilo que nos parece ser mais conveniente para a nossa própria conservação, que a lei determina. Contudo, essa

¹¹⁷ Lev., VI, p. 42.

determinação não interrompe a possibilidade de prosseguirmos deliberando. A lei que obriga em sentido próprio não deveria, após a manifestação da vontade, reservar espaço para a deliberação. Conceder essa possibilidade é a mesma coisa que ratificar um direito¹¹⁸, não na mesma extensão deste, mas na especificidade do novo objeto apontado como o melhor a partir de um novo cálculo operado pela razão. Logo, independentemente do conteúdo que a lei obrigar, ela jamais obrigará algo diferente dos conteúdos abarcados pelo irrestrito universo do direito natural. Nesse sentido, diferentemente da anunciada oposição entre lei e direito, não é este quem se expressa no silêncio daquela, mas aquela que surge no interior do espaço ocupado por este.

Nesse sentido poderíamos dizer que a lei não é outra coisa senão o mais racional dos direitos. A afirmação ainda permitiria a seguinte inferência, feita a partir da aplicação dos conceitos: o conceito de lei está contido no próprio conceito de direito, desde que a análise possa se reportar aos conteúdos desses conceitos. Enfim, seria impossível supor um conteúdo obrigado pela lei que escapasse ao universo dos conteúdos abarcados pelo direito. Se a isso acrescentarmos que a possibilidade para deliberar não cessa com a suposta obrigação em relação a qualquer desses conteúdos, diríamos, mais propriamente, que aqui não se trata de uma obrigação, mas sim de um direito. Se assim é, não há propriamente obrigação. Mesmo se quiséssemos concebê-la apenas em sentido *lato*, ainda assim precisaríamos admitir que nesse sentido direito e obrigação se confundem. Ou seja, resta enfraquecida a obrigação.

Entretanto, a proibição, que é o correlato inconfundível da obrigação, é a expressão chave contida na própria definição de lei: “... mediante o qual se *proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida* ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la” (Lev XIV). Indiscutivelmente, do enunciado da lei se segue o seu caráter prescritivo: a proibição de fazer alguma coisa (*tudo o que possa destruir a sua vida...*). Portanto, não se pode dizer (em sentido *lato*) que aqui não há obrigação, pois todo homem fica obrigado a seguir este ordenamento natural da razão. Mas essa obrigação de agir ou não agir desse ou daquele modo é com o próprio agente. Abstraindo-se das relações sociais, resta apenas ao homem um compromisso consigo

¹¹⁸ Nesse mesmo sentido, o da aproximação entre lei natural e direito, vide Limongi, M.I.P., *O HOMEM EXCÊNTRICO paixões e virtudes em Thomas Hobbes*, Tese de doutoramento apresentada no Departamento de Filosofia da USP, mimeografado.

mesmo, ou seja, a sua conservação dependerá apenas da utilização das suas capacidades pessoais circunscritas às suas relações exclusivas com a natureza. Isso vale para uma hipótese atomista, ou seja, uma hipótese que considera os homens isolados como átomos na condição natural.

Contudo, para um estado minimamente relacional, como é o caso da formulação hobbesiana, o modelo de obrigação contida na lei natural não satisfaz. A obrigação diante da lei de natureza é apenas uma obrigação *in foro interno*, não possui e não cria vínculos externos, e, portanto (estrito senso), não obriga:

“As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas, mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam” (Lev. XV, p. 98).

E depois:

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

Criar a obrigação apenas *in foro interno* é uma das características da lei de natureza, mas como o que se quer é fundar a obrigação do ponto de vista da sociabilidade, esta é também a característica que a desqualifica enquanto regra das nossas relações interpessoais. Pois, apesar de a lei ser uma prescrição racional, parece que Hobbes, na passagem acima, afirma que uma razão particular pode agir contrariamente a ela. Hobbes aponta para uma contradição constitutiva da própria concepção de lei de natureza. Ou seja, o caráter prescritivo da lei deveria decorrer da sua proibição a conteúdos específicos (não faça A, não faça B, não faça...), ou da sua recomendação explícita a conteúdos que possam ser entendidos como obrigatórios (faça Z, faça Y, faça...).

Contudo, o que parece seguir-se da definição de lei natural é um vazio em termos de conteúdos. Ao proibir a ação (ação negativa), a lei determina que um

homem não deve fazer *nada* que possa destruir a sua vida; ao ordenar a ação (ação positiva), a lei determina que ele faça *tudo* aquilo que entender como necessário à sua conservação. No limite, podemos dizer que a lei que proíbe é a mesma que permite. Isto ocorre porque, para este tipo de obrigação (*in foro interno*), são o mesmo o executor e aquele a quem a lei se aplica.¹¹⁹ Ou seja, o agente do cumprimento da obrigação é o mesmo agente a quem se atribui a execução da lei que obriga, e assim sendo, a obrigação de cumprir colide com a discricionariedade de escolha em relação ao que se deve cumprir.

Ou seja, as leis de natureza preconizam que todo homem encontra-se submetido, sempre conforme a seu próprio julgamento, à prescrição de não fazer nada (que destrua a sua vida), cujo cumprimento lhe concede um direito de fazer tudo (que preserve a sua vida). Menos genéricas que a definição, as leis de natureza deduzidas a partir dos princípios de justiça e equidade sugerem certos conteúdos – buscar a paz, renunciar ao direito a tudo, cumprir contratos, ser grato, ter complacência... (Lev XIV e XV) -, mas todas elas se reduzem à generalidade da própria definição de lei natural. Não fazer nada que possa pôr em risco a vida, ou fazer tudo que possa conservá-la, conforme se depreende da definição de lei natural, é o mesmo que prescrever conteúdos, mas deixá-los submetidos ao juízo de uma razão particular.

Ora, cumprir contratos é uma prescrição natural, mas quando é o mesmo contratante que ajuíza se o cumprimento desse contrato não põe em risco a sua conservação, a prescrição se relativiza. Em outras palavras: a lei manda cumprir os contratos, mas não retira o direito daquele que assim a compreende, descumpri-la. Sempre que se dá algum conteúdo à vontade¹²⁰, e, no instante seguinte, concede-se àquele que assim procedeu, agir contrariamente a essa vontade manifesta, não se pode conceber a obrigação. Ou seja, sempre que um homem compreender que um determinado conteúdo, cumprir um contrato, por exemplo, contraria seus interesses particulares circunstanciais, imediatamente esse alguém é levado, com direito¹²¹, a não honrar o seu compromisso. Ali mesmo onde a lei pretende obrigar o direito desobriga.

¹¹⁹ Todo homem no estado de natureza.

¹²⁰ Supostamente uma vontade de paz para todo aquele que compreende a natureza do mandamento natural.

¹²¹ O direito aqui pressuposto se segue da segunda parte da lei fundamental de natureza: "...e caso não consiga <a paz> pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra" (Lev., XIV, p. 82).

É preciso, portanto, que concordemos com a prescrição para que a lei obrigue, ou seja, é preciso que a obrigação coincida com o direito. Desse modo não se pode dizer que a lei natural cancela um direito.

Além dessa aparente contrariedade entre uma restrição e uma liberdade absolutas, sobretudo, o que permanece estranho é que alguém possa, ao mesmo tempo, agir conforme e contrariamente à lei. Mas é isso mesmo que Hobbes está nos mostrando. A teoria hobbesiana aponta para a incoerência de um instrumento regulador de *foro interno*. Ele está apontando para a possibilidade de alguém, em dado momento, agir de um determinado modo, mas ser outra a sua intenção. Ou seja, a sua ação é de acordo com a lei, mas a sua intenção é outra. Mas o suposto conflito não se coloca para o agente na condição natural, pois o julgamento da ação é da sua competência. O julgamento, por sua vez, não é indiferente ao cuidado com a conservação. Daí se dizer da ação, em certas circunstâncias, supostamente conforme à lei, que ela é também contrária à lei. Contrária à lei porque se presume que outra era a intenção do agente, mas considerando-se que a ação mostrou-se necessária à conservação, tanto o direito a contempla como a lei a obriga. Logo, a contradição reside na própria lei, pois, no limite, ela não obriga, isto é, não cancela um direito, mas, antes, ratifica-o. Na vigência de um direito natural ilimitado o papel da lei é meramente homologatório da nossa vontade e capacidade de fazermos qualquer coisa que julgarmos como necessário à nossa conservação. Ou seja, entre lei e direito no estado de natureza há uma sobreposição de conteúdos, prevalecendo sempre aquele obrigado pela lei, mas que, por sua vez, não obriga nenhum conteúdo que já não esteja anteriormente inscrito no universo do suposto direito preterido.

Por exemplo: um homem compreende, *in foro interno*, a sua obrigação de cumprir os contratos (este cálculo é operado pela razão, plano da intenção), mas tendo em vista as condições de simples natureza (onde cada homem conta apenas com o seu poder pessoal para exigir que o outro cumpra a sua parte), ao menor sinal de suspeita, ele rompe o compromisso (este cálculo é prudencial, dá-se no plano dos fatos e visa à conservação). No primeiro momento, quando compreende o dever de cumprir os contratos, a sua intenção está de acordo com o que preceitua a primeira regra fundamental de natureza, cuja primeira parte manda “procurar a paz e segui-la” (Lev XIV, p. 82), bem como a terceira regra “*que os homens cumpram os pactos que*

celebrarem” (Lev XV, p. 90). No segundo momento, ao antecipar-se e romper o compromisso, ele age, é óbvio, contrariamente à sua intenção efetiva e, por conseguinte, contrariamente à lei. Contudo essa análise tem em conta apenas os conteúdos da primeira parte da primeira lei natural e da terceira lei, associados à intenção do agente (que é de acatá-las). Entretanto, da definição de lei natural não se segue que a ação seja contrária à lei.

Vejamos. Ao agir rompendo o compromisso firmado, a ação tem em conta a conservação do agente. O cuidado com a conservação é uma prescrição que se segue da própria definição da lei natural: “...mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la.” Basta que o agente entenda que romper o contrato é o melhor que ele pode fazer para a sua conservação, e ele já se compromete com esse conteúdo, independentemente de sua intenção passada ser diferente, mas também conforme à lei. Ora, o que cabe fazer ou deixar de fazer é algo que se determina circunstancialmente, e daí não se segue uma contrariedade à lei. Por outro lado, além da definição de lei natural que dá abrigo a este procedimento, os próprios conteúdos das leis em questão substanciam a validade da ação que nega o compromisso anterior.

Em relação à primeira lei, o amparo está na sua segunda parte: “...e caso não consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.” Não por acaso, esta segunda parte encerra “a suma do direito”, isto é, “*por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*” (Lev XIV, p. 82). Em relação à terceira lei, a que manda cumprir os contratos, é preciso entender que esta prescrição não é unilateral. Daí, ao menor sinal de suspeita¹²², se dizer que o rompimento se faz com direito. Seria preciso a garantia de cumprimento por parte do outro, para que o rompimento fosse considerado um ato injusto. Mas é porque não se tem essa garantia que o ato está de acordo com a lei, ou seja, além de ser um direito, o rompimento é necessário porque visa a conservação. Logo, a rigor, não há procedimento natural que seja contrário à lei.

¹²² Corroborando a hipótese de quebra do compromisso firmado vejamos a passagem que afirma a razoabilidade da antecipação face à desconfiança em relação ao outro: “E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; ...”. Lev., XIII, p. 79.

Quando o nó da questão parece finalmente desatar-se (apontando para a desqualificação do preceito natural como regulador das nossas relações), deparamo-nos com um novo problema. Hobbes, no mesmo capítulo XV do *Leviatã* - no parágrafo seguinte ao da passagem citada acima -, afirma:

“As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua.”¹²³

Ora, se as leis de natureza são imutáveis e eternas, então qual é a fonte do problema? O que é imutável e eterno deveria ser apreendido por qualquer um como sempre igual a si mesmo, ou seja, deveria haver uma convergência na compreensão dos princípios naturais. Essa convergência deveria permitir um acatamento uniforme às leis naturais e, supostamente, deveria implicar numa obrigação *in foro externo*, o que a lei natural definitivamente não possibilita. Isto se dá porque a imutabilidade e a eternidade da lei se restringem ao plano da intenção, isto é, obriga apenas *in foro interno*. Constata-se, portanto, um desnível¹²⁴ entre o plano da razão natural (a intenção supostamente conforme à lei) e o plano dos fatos. Apesar de o cálculo racional apontar uma direção para o agente, sua ação será sempre a resultante de um cálculo circunstancial.

Na base da obrigação natural, nos casos em que podemos concebê-la, encontra-se a necessidade de auto-conservação, e isto é um direito. Contudo, o tipo de obrigação exigido pelo pressuposto de um verdadeiro desejo de convivência, mesmo que este também se remeta à conservação, é uma obrigação pensada a partir da possibilidade de se cancelar um direito. Desse modo, o emprego do prefixo *auto*, anteposto ao termo conservação, indica o porquê da descaracterização da lei natural enquanto possibilidade de criar essa obrigação. Pois, a lei que obriga tem na sua base um direito

¹²³ Lev. XV, p. 98.

¹²⁴ Expressão introduzida por Limongi, M.I.P. *A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana*, in Rev. Discurso n.º 24, pp. 147 a 157, USP, 1994, no sentido de apontar um “desajuste” entre a realidade, que é o plano dos fatos, e a razão, que é o plano da linguagem: “... um desajuste que,

– o desejo de auto-conservação. A convivência também pressupõe a conservação como motivação da lei que obriga, mas esta conservação não pode ser uma auto-conservação. A lei natural só obriga *in foro interno* porque os dois pólos da relação remetem a um mesmo sujeito. Ou seja, é porque a obrigação e o benefício recaem sobre o mesmo sujeito que não há obrigação no sentido social. A partir da lei natural só podemos pensar a obrigação de um homem consigo mesmo, tipo de obrigação expressamente descartado por Hobbes.¹²⁵

Apesar de as leis de natureza serem eternas e imutáveis, serem igualmente apreendidas tendo em vista a universalidade que as caracteriza, por serem sempre iguais a si mesmas, o problema se coloca no âmbito da razão. A natureza não estabeleceu as bases da própria racionalidade. Há uma distância entre compreender que é necessário buscar a paz e a escolha dos conteúdos específicos que propiciam esse anseio. A compreensão é individual, pois a razão é particular. Os particulares divergem em suas concepções de bem, apenas querem, em comum, o bem. É por isso, nos diz Hobbes, que em caso de conflito representado por interesses divergentes, a razão que deve prevalecer, na falta de uma razão certa, é a razão de um terceiro, escolhido em comum acordo pelos litigantes. Nesse contexto, a razão certa é a razão do árbitro:

“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 mútuo, 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 com todos os debates, sejam de que natureza forem.” (Lev. V, p. 31/32)

no limite, reflete o desnível entre as condições ideais de satisfação das paixões representadas pela razão e o plano dos fatos em que as paixões devem se satisfazer.”

¹²⁵ “E a ninguém é possível estar obrigado perante a si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar, portanto quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado.” Lev., XXVI, p. 166.

Apesar de o cálculo operado pela razão já antever as condições para uma convivência pacífica e harmoniosa, isto não significa que a razão consiga impor-se aos fatos – para isto precisaria de uma razão certa. Mais que obrigar em sentido lato, a lei deve conter ela mesma a sua condição de inviolabilidade. Para que o agente calcule e aja racionalmente é preciso que ele se assegure da ação racional do outro, sob pena de o seu próprio ato ser considerado pouco razoável. Logo, a razão que obriga não pode ser a razão particular, pois todo ato racional deve ser remetido a um núcleo de coerência exterior a si mesmo, que o assegure – algo como uma razão certa.

Resta-nos ainda um último problema. Hobbes, ao concluir o capítulo XV do *Leviatã*, enfraquece bastante a concepção jusnaturalista de obrigação¹²⁶, restrita ao campo da moral e dependente das instáveis e escassas ações virtuosas dos homens, ao aparentarem não precisar faltar ao compromisso firmado¹²⁷, mas não faz isto sem conceder aos defensores do modelo de estado cristão. A concepção hobbesiana de obrigação repousa na relação de mando e obediência, de modo que a exigência primeira de uma lei em sentido próprio (a que cria a obrigação) é que ela seja a palavra daquele que possui direito de mando sobre aqueles que devem obedecer. A possibilidade de se fundar a obrigação fica dependente da positividade da própria lei. Essa é, no limite, a dificuldade presente no estado de natureza para se postular a obrigação em seu sentido mais forte. Enfim, a lei obriga apenas as nossas consciências, porque não consegue prevalecer ali onde a positividade é uma característica do direito.

É preciso, pois, escapar dessa precedência do direito, rompendo com o próprio jusnaturalismo. Hobbes, curiosamente, ao refutar a corrente jusnaturalista, abre uma porta, ainda que condicional, para a validade da crença:

“A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido

Poderíamos ainda nesse caso pensar uma obrigação com Deus, desde que se compreenda as leis naturais como sendo a Sua Palavra.

¹²⁶ O jusnaturalismo concebe a obrigação a partir da validade universal da lei natural, ou seja, pressupõe-se a possibilidade de a lei natural obrigar tanto em foro interno como em foro externo. Este último não seria outra coisa senão a consequência do primeiro.

próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis.” (Lev. XV, p. 99).

Contra o jusnaturalismo¹²⁸ Hobbes está sugerindo a positividade da lei. A palavra daquele que tem direito de mando extrapola toda e qualquer perspectiva supostamente pensada a partir da definição de direito natural. Um direito ilimitado a todas as coisas não comporta a hipótese de obediência. Contudo, se, por um lado, a proposta hobbesiana pode ser concebida como um avanço quando comparada à concepção jusnaturalista, por outro, ela não dá conta, imediatamente, de excluir a possibilidade de se pensar uma regulação a partir da lei positiva divina, o que seria uma exigência posta pela própria preferência de regulação positiva civil. Das leis naturais (para aqueles que acreditam serem estes teoremas a palavra de Deus) também se pode dizer que são leis positivas, ou leis em sentido próprio, conforme se depreende da citação acima.

Essa hipótese parece fortalecer-se na medida em que se atribui ao jusnaturalismo (Hobbes inclusive) a aceitação da positividade da lei divina. Haveria nesse caso um conflito de competência quando a palavra de Deus fosse diferente da palavra proferida pelo homem. Hobbes, nos *Elementos*, levanta essa tese para depois refutá-la. Ele, em tese, não hesita em afirmar que nesse caso se obedece a Deus, pois, havendo tal conflito, o pacto feito entre os homens é ilícito. A tese tem por base a

¹²⁷ Em relação a esse orgulho Hobbes assevera: “Este último é uma generosidade que é demasiado raro encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade.” Lev XIV, p. 88.

¹²⁸ Não é pretensão desse trabalho apontar uma filiação jusnaturalista ou positivista da obra política de Hobbes, apenas chamamos atenção para um problema que, segundo nos parece, é, ou pelo menos poderia ser, colocado da perspectiva de qualquer uma das duas correntes, mas que apenas o “positivismo” hobbesiano dá conta de forma cabal. Sobre este tema (jusnaturalismo x positivismo) em Hobbes, vide Norberto Bobbio, *Lei Natural e Lei Civil na Filosofia Política de Hobbes in Thomas Hobbes*, cap. 4, p. 101, Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Editora Campus, R. J., 1991: “Thomas Hobbes pertence, *de fato*, à história do direito natural: não existe nenhum tratamento da história do pensamento jurídico e político que não mencione e examine a sua filosofia como uma das expressões mais típicas da corrente jusnaturalista. Por outro lado, Hobbes pertence, *de direito*, à história do positivismo jurídico: sua concepção da lei e do Estado é uma antecipação, verdadeiramente surpreendente, das teorias positivistas do século passado, nas quais culmina a tendência antijusnaturalista iniciada no historicismo romântico.” Ainda do mesmo autor, *O Positivismo Jurídico*

dificuldade que decorre de se pensar a sujeição absoluta a um homem simultaneamente à “nossa absoluta sujeição a Deus Todo-Poderoso”, o que caracterizaria dupla sujeição. A hipótese da dupla sujeição dificultando a obediência, sempre que os ordenamentos forem distintos, é discutida por Hobbes logo após a afirmação de que não seria lícito a qualquer membro da república desobedecer ao poder soberano. É nesse ponto que Hobbes, em tese, admite o suposto problema:

“Encontramos agora um obstáculo, e se não o levantamos, não será lícito assegurar-se a paz e preservar a vida, porque não será permitido colocar-se sob a dominação de uma soberania tão absoluta como é aqui requerida <o poder civil>. O obstáculo é o seguinte: temos a Palavra de Deus para governar as nossas ações, ora, submetendo-nos também à <palavra> dos homens, obrigamo-nos a fazer as ações que eles nos mandarem e quando os Mandamentos de Deus forem diferentes dos <mandamentos> dos homens, será preciso obedecer a Deus, de preferência ao homem; em conseqüência, o pacto de obediência absoluta ao homem é ilícito”.(El, 2, 2, 1, p. 188).

Trata-se aqui da obrigação de obediência às leis, pois a palavra daquele que possui direito de mando não é outra coisa senão esses mandamentos. Mas se o problema, em tese, é colocado para todos os súditos, a solução hobbesiana parece minimizá-lo. Hobbes começa por reduzir o alcance do próprio problema, ao dirigir-se apenas aos cidadãos que se recusam a aceitar a interpretação temporal da Escritura Sagrada. A proposta hobbesiana introduz uma distinção de natureza entre a obrigação civil e a obrigação que decorre do acatamento da lei divina. “Para suprimir este escrúpulo de consciência tocante à obediência às leis humanas, àqueles que fazem a sua própria interpretação da Palavra de Deus na Sagrada Escritura, proponho-lhes que considerem, antes de mais nada, que nenhuma lei humana é feita para obrigar a consciência, mas apenas as ações”.(El, 2, 2, 1, p. 189).

O mesmo problema é retomado no *De Cive*. No Prefácio, Hobbes afirma que a aparente incompatibilidade entre “o direito dos governantes supremos sobre os

– *Lições de Filosofia do Direito*, Coleção *Elementos de Direito*, compiladas por Nello Morra, tradução e notas de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues, Ícone, S.P., 1995.

cidadãos” e a Sagrada Escritura, se resolve “e não repugna ao direito divino, na medida em que Deus governa os governantes através da natureza, isto é, pelos ditames da razão natural”.¹²⁹ Ao submeterem-se às leis naturais os governantes agiriam sempre conforme à lei divina. Logo, o dever de obediência às leis civis, por parte dos súditos, decorre do próprio dever de obediência do soberano à lei divina. Em tese, obedecendo ao poder supremo instituído, obedece-se indiretamente a Deus. Resumem-se, portanto, os deveres dos governantes em uma única sentença: “*a salvação do povo é a lei suprema*”.¹³⁰

Ainda no *De Cive*, no capítulo em que Hobbes expõe a oposição entre direito e lei, uma passagem é particularmente esclarecedora, tanto no que concerne a essa exposição, bem como a uma outra que pressupõe uma hierarquia entre as leis. A oposição que é o objeto mesmo da formulação é de aceitação pacífica, pois pressupõe que à lei compete cancelar um direito. “Confundem *lei* com *direito* os que continuam a fazer o que é permitido por *direito divino*, embora o mesmo seja proibido pela *lei civil*”.¹³¹ A afirmação é clara no sentido de que uma lei cancela um direito, ainda que este seja divino, e aquela, civil. Não há problema nessa relação porque, conforme já foi dito acima, não é dado ao homem ampliar a liberdade concedida por Deus, mas nada se opõe a que esta liberdade possa ser restringida pela lei civil. O papel de toda lei é restringir um direito.

Contudo, quando a relação é entre as leis divina e civil, essa relação deve ser compreendida a partir do pressuposto de anterioridade, já que ambas têm, em comum, como finalidade, restringir uma liberdade. Como os dois pólos da relação contêm positividade, é preciso conceber um critério para determinar, sempre que necessário, a precedência de um deles. Ou seja: qual o comportamento de um na presença do outro? É preciso um critério que elimine a sobreposição dessas duas coisas acerca de uma mesma matéria, sobre o *fazer* ou *não-fazer*. O esclarecimento que Hobbes nos oferece não deixa a menor dúvida de que o critério é o da hierarquia estabelecida com base na anterioridade. “O que é proibido pela *lei divina* não pode ser permitido pela *lei civil*, e

¹²⁹ DCi, Prefácio, p.12 e 13.

¹³⁰ Id., 2, 13, 2, p. 167.

¹³¹ DCi, 2, 14, 3, p. 181.

o que é ordenado pela *lei divina* não pode ser proibido pela *lei civil*.”¹³² Quando a seguir Hobbes afirma que as leis inferiores podem apenas restringir e não ampliar liberdades deixadas pelas leis superiores, na verdade não é a positividade da lei o objeto dessa restrição, mas o seu negativo, isto é, o direito. A liberdade deixada pela lei é que pode ser restringida por uma lei inferior, porque a lei, enquanto fonte da obrigação, apenas obriga ali onde um direito precisa ser restringido.

Segue-se daqui que a lei humana é a lei em sentido próprio, aplicável a todos os cidadãos, exceto àquele que porta a pessoa artificial do Estado. Portanto, do soberano, do qual emanam as leis positivas, não se pode, sob pena de contradição, pressupor a submissão civil. Seu vínculo de obrigação permanece natural e agora ainda mais relativo que antes, pois é só na medida do possível que se espera a observância dos postulados da razão:

“Embora os homens revestidos de poder entre os cidadãos não possam estar sujeitos a leis propriamente ditas, isto é, a vontade dos outros homens, pois são contraditórios ser soberano e ser súdito, todavia, é de seu dever obedecerem o quanto possível em todas as coisas à reta razão, que é a lei natural, moral e divina”. (DCi, 2, 13, 2, p. 167).

A lei divina, tendo em vista o modo como Deus fez chegar até os homens a sua própria vontade, pode ser natural ou moral, e positiva. “*Natural* é a que Deus declarou para todos os homens mediante sua *eterna palavra*, neles inata, a saber, a *razão natural*. <...> *Positiva* é a que Deus anunciou mediante a *palavra profética*, usando-a para falar aos homens como homem, quais sejam as leis que Ele deu aos judeus em referência à instituição política e ao culto divino, e que podem chamar-se *leis divinas civis*, porque peculiares à Cidade dos israelitas, o próprio povo de Deus”. (DCi, 2, 14, 4, p. 181).

Se a lei divina é representada pela “eterna palavra” de Deus, transmitida aos homens pela “razão natural”, de onde vem a necessidade de se romper com o jusnaturalismo propondo que a lei, em sentido próprio, nada mais é que a palavra de

¹³² DCi, 2, 14, 3, p. 181.

ordem daquele que tem direito de mando sobre todos os outros? Se o “poder irresistível”¹³³ de Deus mantém-nos obrigados, não seria preciso, portanto, nenhuma espécie de mandamento positivo humano nem divino que nos levasse a obedecer.

Contudo, a ruptura se mostra necessária a partir da concepção de que não há direito natural de mando. Hobbes afirma, na passagem acima, que as leis divinas podem também ser chamadas de “leis divinas civis”; contudo, ele reserva esse tratamento apenas para o povo judeu. Vale dizer: as leis positivas de Deus não foram transmitidas universalmente. Confere-se, pois, à lei divina um duplo estatuto: lei natural, na medida em que pode ser apreendida por uma razão natural, e nessa hipótese repousa a sua universalidade; lei positiva, quando dada a um povo em particular, nesse caso a sua validade é restrita a esse povo.

Dessa distinção estabelecida entre o modo (palavra racional e palavra profética) como Deus fez-nos conhecer a sua vontade, diz-se que Seu reino possui um duplo aspecto: reino *natural* e reino *profético*. O reino *natural* é aquele em que Deus:

“... governa por meio do ditame da reta razão, e que se estende universalmente a todos que reconhecem o poder divino em virtude da natureza racional, comum a todos; e reino *profético*, em que Ele governa também por meio da palavra profecia, sendo este reino peculiar, porque Deus não deu leis positivas a todos os povos, mas só a um povo peculiar, e a determinados homens por Ele escolhidos”. (DCi, 3, 15, 4, p. 197).

No *Leviatã*, Hobbes mantém esse entendimento: a lei positiva divina é circunscrita a um povo pela vontade de seu legislador. Propondo uma divisão das leis em naturais e positivas, afirma que as naturais existem desde toda a eternidade, mas as positivas só se tornaram “leis pela vontade daqueles que tiveram o poder soberano sobre os outros”. E depois:

¹³³ DCi, 3, 15, 5, p. 197: “No *reino natural* Deus tem o direito de reinar e punir os que violam suas leis em razão de seu *poder único irresistível*.” Lev., XXXI, p. 216: O direito de natureza, pelo qual Deus reina sobre os homens, e pune aqueles que violam suas leis, deve ser derivado, não do fato de tê-los criado, como se exigisse obediência por gratidão por seus benefícios, mas sim de seu *poder irresistível*.”

“As *leis positivas divinas* (pois sendo as leis naturais eternas e universais são todas elas divinas) são as que, sendo os mandamentos de Deus (não desde toda a eternidade, nem universalmente dirigidas a todos os homens, mas apenas a um determinado povo, ou a determinadas pessoas), são declaradas como tais por aqueles a quem Deus autorizou a assim declará-las”. (Lev. XXVI, p. 175/6).

Temos, pois duas espécies de leis divinas: a lei natural e a lei positiva divina. A primeira é eterna e Deus a comunicou a todos os homens pela razão natural, a segunda é temporal e foi comunicada a um único povo. Segue-se do exposto que as leis divinas valem universalmente apenas quando apreendidas pela razão natural. Ora, para Hobbes a razão é tão-somente uma faculdade calculadora, não tem por finalidade conhecer a essência das coisas, mas selecionar entre as diversas alternativas possíveis aquela que, de modo mais seguro e confiável, aponta para a consecução do desejo-fim – a conservação. Nos *Elementos*, Hobbes afirma:

“A razão não pertence menos à natureza do homem que a paixão, e é a mesma para todos os homens, porque todos concordam em querer ser dirigidos e governados na vida que conduz ao que eles desejam atingir, que é no fundo o seu próprio bem, a obra da razão.” (El, 2, 1, 2, 1, p. 106) ¹³⁴

Então, se a lei natural é a lei divina apreendida pela razão humana (o que a torna inata a todos os homens), por que a necessidade de se pensar uma instância reguladora positiva como condição de se assegurar a inviolabilidade da própria lei que cria a obrigação? Ou seja, como o que se quer é regular a convivência, Hobbes parece entender que a necessidade do político se coloca pela própria insuficiência do natural. O modelo de regulação natural assegura apenas a minha racionalidade, não a do outro. Não é dado à lei natural fundar a obrigação porque ela não vincula o outro. As leis naturais obrigam *in foro interno*, “mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam.” (Lev. XV, p. 98). A obrigação só pode ser

¹³⁴ No mesmo sentido encontramos no *De Cive*: “Por isto, *reta razão* é uma certa lei que sendo parte da natureza humana não menos do qualquer outra capacidade ou potência da alma, também é designada

pensada a partir do pressuposto de reciprocidade inscrito nas próprias leis naturais, que, no entanto, elas mesmas não asseguram.

2.1.2 – A Obrigação Contratual no Estado de Natureza.

No que concerne à obrigação diante da lei, concluímos pela desqualificação da lei natural, dada a sua incapacidade de obrigar *in foro externo*. Examinemos agora a outra possibilidade de se afirmar a obrigação na condição de simples natureza – a obrigação contratual. Trata-se de pensar a obrigação contratual como sendo da ordem da vontade do contratante, logo não há na própria obrigação nada que não tenha sido ali colocado pela própria manifestação expressa daquele que deve cumpri-la. Desse modo, a obrigação contratual pode ser dita uma obrigação excepcional: comprometo-me não a obedecer, como era o caso da obrigação diante da lei, mas a cumprir um compromisso manifestamente expresso.

Se a lei natural não obriga *in foro externo*, a transferência de um direito através da vontade expressa em um contrato retira a nossa liberdade de não fazer e, portanto, obriga: “Assim, as promessas feitas em razão de um benefício recebido, que também são pactos, são sinais da vontade (do último ato de deliberação pelo qual se elimina a liberdade de não cumprir) e, por conseguinte, elas obrigam. Onde cessa a liberdade começa a obrigação”. (DCi, 1, 2, 10, p. 61/2) ¹³⁵

O enunciado pressupõe claramente o cancelamento do direito. Os sinais da vontade, formalmente manifestos, eliminam a liberdade de não cumprir o compromisso firmado. Diferentemente da obrigação diante da lei de natureza, que é uma obrigação apenas *in foro interno*, possibilitando, conforme as circunstâncias, sempre uma nova oportunidade para a deliberação, no caso da obrigação contratual o sinal da vontade é interpretado como o “último ato de deliberação pelo qual se elimina a liberdade de não cumprir”. Ou seja, o contrato vincula e, portanto, pressupõe a obrigação. Logo, a obrigação diante da lei natural é apenas uma obrigação moral,

natural. Definindo, portanto, *lei natural* é um ditame da reta razão sobre as coisas a fazer ou omitir para garantir-se, quanto possível, a preservação da vida e das partes do corpo.” DCi, 1, 2, 1, p. 59.

¹³⁵ No mesmo sentido, EI, 2, 1, 2, 21, p. 109.

enquanto que o sinal da vontade de se transferir um direito representa, mesmo no estado de natureza, uma obrigação formal. Apenas, em comum, as duas requerem reciprocidade. Mantendo-se a obrigação contratual, sabendo-se que o contrato é um instrumento que precede o Estado, podemos afirmar a obrigação no estado de natureza.

Vejamos, a partir de exemplos oferecidos pelo próprio autor, a possibilidade de se afirmar a obrigação contratual com validade no estado de natureza. No caso da doação, que é um exemplo utilizado por Hobbes como suficiente para transferência do direito (pois cria a obrigação), mesmo que as palavras proferidas sejam do tempo futuro (na ausência de um poder comum o direito só se transfere com palavras do tempo presente ou passado), há uma obrigação, uma vez que, além das palavras, existem outros sinais de manifestação da vontade.

“Por exemplo, se alguém oferece um prêmio para aquele que chegar primeiro ao final da corrida, a doação é livre; embora as palavras sejam do futuro mesmo assim o direito é transmitido, pois se esse alguém não quisesse que suas palavras fossem assim entendidas não os teria deixado partir <os corredores>”. (Lev. XIV, p. 85).

Há obrigação, não pelas meras palavras, mas pelo cumprimento da condição imposta por uma das partes à outra parte. Aquele que prometeu a recompensa fica, desse modo, obrigado. A obrigação não se segue apenas das palavras, mas da combinação dessas palavras com o fato de que o doador não impediu que os corredores partissem. Esse fato caracteriza o que Hobbes chama de “outros sinais da vontade de transferir um direito”, hipótese em que ele afirma que “o direito é transmitido através de palavras de futuro”.¹³⁶ O exemplo do prêmio oferecido ao vencedor da corrida é o de uma doação livre na qual se usa palavras de futuro, mas uma vez que a estas palavras seguiu-se a omissão, por assim dizer, do doador em impedir que os corredores dessem partida com o intento de reivindicarem o direito a ser transferido, o doador se obriga e o direito é transmitido. Contudo, a doação configura um caso especial de transferência do direito.

¹³⁶ Lev. XV, p. 85.

Examinemos, portanto, uma outra situação em que Hobbes nos mostra a obrigação em seu sentido mais convencional, ou seja, uma transferência mútua de direitos equivalentes. Segundo Hobbes, essa hipótese se confirma no caso de uma das partes cumprir primeiro o que lhe é exigido, e a outra parte promete, em vista disso, transferir ao primeiro um direito correspondente ao recebido.

“Portanto aquele que apenas promete, por já ter recebido o benefício por causa do qual prometeu, deve ser entendido como tencionando que o direito seja transmitido, porque se não tivesse a intenção de ver suas palavras assim entendidas o outro não teria cumprido primeiro a sua parte. É por esse motivo que na compra e na venda, e em outros atos de contrato, uma promessa é equivalente a um pacto, e portanto é obrigatória”.(Lev. XIV, p. 85).

Desse modo, o que funda a obrigação é o pacto – *uma promessa é equivalente a um pacto, e portanto é obrigatória* -, isto é o mesmo que dizer, ainda no estado de natureza, que independentemente de o segundo pactuante cumprir a sua parte, realizando aquilo que prometeu, a obrigação existe. O modelo de obrigação hobbesiana é contratual, e nesse caso específico, antecede ao Estado. A única definição que Hobbes oferece de obrigação é a de uma obrigação que decorre de um ato contratual:

“Em consequência as promessas, que são feitas em consideração dum benefício recíproco, são pactos, ou sinais da vontade, que é o último ato da deliberação, pelo que a liberdade de executar ou de não executar é retirada e são, por consequência, obrigatórias. Porque onde a liberdade cessa, começa a obrigação”. (El. 2, 1, 2, 21, p. 109)¹³⁷

Contudo, Hobbes parece sugerir que a obrigação em sentido forte só pode ser pensada no Estado. Pois, todo pacto válido deve conter, como condição *sine qua non* para a sua realização, a própria garantia de inviolabilidade – o poder instituído. Mas,

¹³⁷ Vide ainda: Lev., XIV; DCi, 1, 2.

no caso do contrato, onde um dos envolvidos cumpre primeiro a sua parte, a obrigação é inferida mesmo na condição natural. A validade dos pactos como fundamento da obrigação é corroborada pelo enunciado da terceira lei natural: “*Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”.¹³⁸ Hobbes justifica esta lei porque sem ela os pactos seriam vãos, e os atos em vão¹³⁹ não seriam propriamente atos racionais. Hobbes ainda diz mais:

“Nesta lei de natureza <a terceira lei> reside a fonte e a origem da *justiça*. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas, conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é *injusto*. E a definição da *injustiça* não é outra senão *o não cumprimento de um pacto*. E tudo que não é injusto é *justo*”. (Lev. XV, p. 90).

Contudo, na condição de simples natureza, a própria obrigação contratual fica à mercê das virtudes morais. Temos, em ambos os casos da obrigação, uma expectativa de reciprocidade, mas não uma garantia. O que daqui se depreende é que no estado de natureza a obrigação diante da lei é apenas moral, trata-se de uma expectativa em relação à reciprocidade das condutas; e a obrigação que nasce de um pacto é formal, expressa a vontade daquele que se obriga. Contudo, apesar da distinção entre esses dois tipos de obrigação, o cumprimento da obrigação dependerá sobretudo do caráter virtuoso dos homens. Pois, mesmo o pacto, no estado de natureza, é entendido por Hobbes como um ato fundado na confiança mútua. Assim, notamos nos *Elementos*: “Mas quem diz pacto diz confiança”¹⁴⁰, e no *De Cive*, ao fazer a distinção entre os serviços de um servo e os de um escravo, prestados a um mesmo senhor, Hobbes nos

¹³⁸ Lev. XV, p. 90 – 3ª lei. No *De Cive*, 1, 3, 1, p. 69, esta lei aparece como segunda: “*que se devem guardar os pactos, ou cumprir a palavra dada*”. Nos *Elementos*, embora Hobbes não tenha numerado as leis naturais, ela aparece também como se fosse a segunda: “*todo homem deve permanecer fiel aos pactos que faz e deve executá-los*”.

¹³⁹ “É contra a razão o homem consciente agir em vão. E se ele se julga não obrigado a cumprir um pacto, está afirmando, pelo fato de assim julgar, que o pacto foi feito em vão. Por isso, quem faz pacto e julga não estar obrigado a cumprir a palavra dada, afirma ao mesmo tempo que o pacto foi feito e que não foi feito: um absurdo”. DCi, 1, 3, 2, p. 69.,

¹⁴⁰ El, 2, 2, 3, 3, p. 166.

mostra que apenas em um dos casos (o do servo) há obrigação, porque houve um pacto, e no outro (o do escravo), o serviço é prestado por medo.

“A obrigação, pois, de um *servo* para com seu *senhor* não nasce da simples doação da vida, mas por não mantê-lo preso ou acorrentado. Obrigação provém de um pacto; não há pacto sem fidelidade, como consta do *Capítulo dois*, Artigo 9º, onde está definido que pacto é a promessa daquele em quem se confia.” (DCi, 2, 8, 3, p. 126).

A distinção mostra-se coerente com a própria definição de contrato proposta no capítulo XIV do *Leviatã*: “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama *contrato*”. Hobbes nos mostra que apenas o servo está obrigado, porque ele trabalha em liberdade (supondo-se, portanto, um pacto de fidelidade entre ele e o seu senhor); mas no caso do escravo (preso ou acorrentado), apesar de ser mantido vivo pelo seu senhor, não houve entre eles nenhum pacto. Há obrigação onde houver pacto. Daí poder inferir que o que funda a obrigação não é o medo, mas a transferência do direito, ou seja, mesmo que haja medo (no caso do servo, por exemplo) a obrigação se funda na promessa de obedecer em troca da liberdade.

Há uma causa formal fundando a obrigação (a vontade expressa no pacto), mas à causa formal é implícito o pré-requisito da condição material que assegura o efeito esperado. Ora, o pacto só é válido mediante as condições materiais que asseguram a inviolabilidade da promessa. Vale dizer: a causa formal contém em si mesma, como requisito essencial da sua natureza, a exigência da condição material que assegura a sua inviolabilidade – o poder para obrigar. Portanto, é um equívoco pensarmos que a obrigação tem causa material, pois o poder não é causa, mas apenas garantia. A causa formal procede da vontade expressa de se alienar um direito. Obriga-se, não por medo de um poder irresistível, mas pelo compromisso firmado de se transferir um direito. “Quando de qualquer destas maneiras <renunciando ou transferindo> alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e

que tal impedimento é *injustiça e injúria*, dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito”. (Lev. XV, p. 83).

O servo está obrigado porque recebeu o que lhe foi prometido (ficar em liberdade para o exercício de suas atribuições), o senhor, por ter cumprido a sua parte, tem o direito de receber a contrapartida (a obediência absoluta do servo). Isto, segundo Hobbes, pressupõe um pacto de confiança. O mesmo não ocorre em relação ao escravo. E, portanto, embora o senhor tenha em relação a ambos um direito supremo, apenas em relação ao servo recai o dever de obediência absoluta.

Ressaltemos, por último, que Hobbes não afirma categoricamente a obrigação no estado de natureza, mas apenas a concebe para os casos em que o primeiro já cumpriu a sua parte, fazendo com isto que ele passe a ter um direito a ser-lhe transferido pelo outro. A não transferência do direito por parte daquele que já recebeu primeiro o que lhe coube por força do ato contratual é classificada como uma atitude injusta. Porém, Hobbes enfatiza a excepcionalidade da transferência por parte daquele que cumpre primeiro a obrigação contratual. Nas condições de simples natureza este pacto é pouco provável, embora não seja impossível. É, pois, pelo fato de que ele não é impossível que Hobbes antecipa resposta a possíveis objeções.

Considerando-se, portanto, a realização “desavisada” (porque insegura) desse pacto, nos seria dado acrescentar, supostamente refutando possíveis oponentes: o primeiro contratante ao cumprir a sua parte, sem visualizar a garantia de reciprocidade, agiu de modo pouco razoável, oferecendo-se como presa ao outro, o que caracteriza uma ação contrária ao direito e ao fim desejado, que é o de conservar-se. No *Leviatã*, Hobbes afirma literalmente essa hipótese: “Pois aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juizes do acerto de seus próprios temores, é impossível ser suposto. Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender sua vida e seus meios de vida” (Lev. XIV, p. 86).

A obrigação no estado de natureza é uma obrigação moral, funda-se nas palavras, cujo vínculo é demasiado fraco. A obrigação formal depende da obrigação

moral e por isso também se torna fraca. A obrigação formal fica a mercê da própria dificuldade de se operacionalizar a obrigação moral, tendo em vista a ausência de um poder comum visível, que assegure a inviolabilidade da lei natural. Falta à obrigação moral, e, por conseguinte, à obrigação formal no estado de natureza, o instrumento que garanta a reciprocidade das condutas e a legitimidade dos contratos, dando visibilidade da condição material pressuposta no interior mesmo da fundamentação formal da obrigação. Essa garantia material da inviolabilidade da lei precisa ser instituída, pois na condição de simples natureza, é impossível de ser suposta¹⁴¹.

Logo, a condição material é um pressuposto básico para que se dê a própria transferência do direito, mas é dessa última que decorre a obrigação. Tenhamos em mente que o contrato, que é o instrumento que formaliza a obrigação, é definido por Hobbes como sendo uma transferência recíproca de direitos. Porém, o ato que pressupõe uma transferência de direito, precisa, sob pena de ser considerado irracional, assegurar-se da certeza da sua reciprocidade. A condição material, que é parte constitutiva da obrigação formal, se assegura pelo poder. O poder comum ao ser instituído como um poder irresistível coloca-se a serviço da causa formal que funda a obrigação contratual – a vontade expressa no contrato, bem como a reciprocidade das condutas. Desse modo podemos dizer que o poder instituído, no que concerne aos cidadãos, nas suas relações recíprocas, não cria propriamente a obrigação, mas se constitui na garantia de que o compromisso firmado será honrado conforme os termos da vontade expressa no contrato. A condição *sine qua non*, para a validade dos contratos e a obediência à lei, é o poder do Estado.

¹⁴¹ Sobre o poder comum, ou poder coercitivo, Hobbes afirma: “O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juizes do acerto de seus próprios temores, é impossível ser suposto.” Lev. XIV, p. 86.

CAPÍTULO III

O PODER DO ESTADO

A obrigação pressupõe a garantia de reciprocidade, e, portanto, uma condição de igualdade. A obrigação diante da lei natural não era outra coisa senão a expectativa de que a reciprocidade fosse assegurada a partir da própria compreensão dos enunciados dessas leis. Em relação ao contrato, obrigação que expressa a vontade manifesta de se transferir um direito, mais ainda do que na obrigação diante da lei, o que está em jogo também é a reciprocidade: espera-se que aquele que prometeu, porque é seu dever, cumpra a sua promessa. Por um lado, porque a reciprocidade é suposta a partir do próprio preceito natural: “*Que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”, por outro, porque a obrigação contratual tem o assentimento expresso daquele que deve cumprir a obrigação, diferentemente, portanto, da simples obrigação diante da lei natural, que é apenas *in foro interno*.

No caso da obrigação contratual, além da reciprocidade, que é a expectativa presente em todas as leis naturais, um outro sentido da igualdade, o da equivalência, também se apresenta. A equivalência dos bens objetos de um contrato ratifica a hipótese de importância do papel da igualdade como fundamental à possibilidade de uma convivência pacífica e harmoniosa. Logo, honrar um contrato é compreender a dimensão desses dois sentidos da igualdade: o da expectativa de reciprocidade enquanto prescrição natural, porque pressupõe que a nossa vontade seja uma vontade de paz; e o de equivalência. Trata-se da transferência recíproca de direitos iguais.

Mas, no estado de natureza, uma liberdade absoluta associada às condições adversas para a convivência, faz com que o próprio contrato, enquanto ato formal representativo de vontades convergentes, se depare com dificuldades objetivas para ser operacionalizado. Um direito sobre todas as coisas, no limite, é também um direito a romper contratos. Na instância natural, falta à obrigação, mesmo esta formalizada, a garantia material de que será honrada.

A obrigação, considerada a partir do pressuposto de um desejo de convivência pacífica, só se formaliza se fundada no poder comum do Estado. Faz-se necessário

uma completa e irreversível redução do privado ao público. Da convergência das vontades, formalizada pelo pacto, passa-se, simultaneamente, à instituição do poder do Estado, cuja eficácia exige a unidade da pessoa¹⁴² a quem se confia a representação das vontades. A lógica referencial da razão pública e uma passa, como é de se supor, pela necessária unificação das vontades representadas tão-somente pela vontade soberana. O foco não é mais retrovisor, ou seja, deixa de ser um olhar singelo para experiências passadas com possibilidades de se articular o agora - esse era o contexto da razão particular -, e converte-se em lampejo indicador de um futuro tranqüilo, assegurado pela regulamentação pública, cuja sinalização jurídica aponta para as reais possibilidades de uma boa convivência – esse é o novo contexto da Razão.

O Estado, por um lado, ao se constituir como um espaço jurídico regulador das nossas relações interpessoais, não permanece indiferente às sugestões inscritas no próprio modelo natural. Isto é, o legislador intérprete acolhe a racionalidade das máximas naturais,¹⁴³ instituindo, a partir delas, as condições para que as vontades de paz se efetivem. Mas, por outro lado, o Estado representa a ruptura radical e definitiva com o modelo natural. Isto é, o Estado inaugura um novo sistema.¹⁴⁴ Trata-se de uma nova concepção, juridicamente fundada numa relação de direitos e deveres. A ruptura impõe que toda e qualquer herança natural deve ser banida do horizonte jurídico do Estado.

Vale dizer: as leis naturais elencam prescrições com vistas à conservação dos homens, mas atuam apenas no plano das consciências privadas. Portanto, instituir o Estado não significa desprezar essas indicações, mas a partir delas realizar a contento a operação que visa a passagem do plano privado da obrigação (a obrigação *in foro interno*) para a dimensão pública do compromisso, pois este é o ajuste que o modelo natural parecia reivindicar para se tornar efetivamente o regulador das nossas relações

¹⁴² Sobre a noção de pessoa vide Lev. XVI – Das pessoas, autores e coisas personificadas.

¹⁴³ “Ora, supõe-se que a intenção do legislador é sempre a equidade, pois seria grande contumélia que um juiz pensasse de maneira diferente do soberano.” E ainda: “As coisas que fazem um bom juiz, ou um bom intérprete da lei, são, em primeiro lugar, *uma correta compreensão* daquela lei principal de natureza a que se chama equidade” Lev. XXVI, p. 173/4).

¹⁴⁴ “Só depois de instituído o Estado elas <as leis naturais> efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que portanto fazem parte da lei civil” Lev. XXVI, p. 166.

recíprocas. Ou seja, a vontade de paz inscrita na lei natural deve ser encampada por um complexo sistema jurídico regulador, instituído artificialmente. A lei civil, diferentemente da lei natural - dependente de uma suposta virtude moral dos homens para que pudesse ser acatada como lei -, tem no Estado, enquanto poder legitimamente instituído, a condição para assegurar a sua validade universal – fundar a obrigação *in foro externo* como garantia de reciprocidade.

E assim, a intenção de paz, que é privada, mantém-se na dimensão pública da sua expressão. No Estado, a lei natural se manterá como a intenção da lei civil escrita. Analogamente, toda vontade claramente expressa será interpretada como uma vontade efetiva, isto é, uma intenção de paz. Por exemplo, uma vontade expressa, desde que formalizada por um ato contratual, transfere direitos, e tem, como consequência racional desse próprio ato, sob pena de torna-lo vão, a obrigação de cumprir a sua promessa. Logo, a obrigação será compreendida como um ato da vontade de se obrigar de cada pactuante (este é o pressuposto do contrato), uma vez que esse ato visa, por definição, um bem para todo aquele que se obriga, ou seja, visa-se um direito igual àquele que se compromete a transferir. Essas são condições de paz.

Num primeiro momento parecia que a atribuição de obrigar poderia ser confiada ao poder enquanto mera *potentia*. Vimos, contudo, que esse poder não possui nem a extensão nem a eficácia exigida para atuar como assegurador pleno do nosso desejo de conservação. E é apenas em relação a esse desejo que nos obrigamos: lembremo-nos da definição de lei natural, bem como do enunciado da primeira lei fundamental de natureza. O poder não é o fundamento do direito, mas apenas o meio capaz de assegurar efetividade de parte do nosso direito. Ou seja, de tudo aquilo que temos direito por natureza, podemos, efetivamente, apenas a parcela para a qual temos poder de fato, embora isso não concorra para um prejuízo em relação à extensão do próprio direito, pois independentemente da sua efetividade ele permanece ilimitado e inalterável.

Mas, apesar de o direito ser ilimitado, não se desqualifica o poder: ele assegura efetividade ao direito, só que essa efetividade limita-se à própria dimensão da *potentia*. Logo, para que o direito seja pleno, faz-se necessário que o poder seja irresistível. A *potestas*, instituída a partir de um contrato, tem essa finalidade: assegurar o direito supremo do Estado, e submeter a todos igualmente. O poder político só é soberano

porque é fundado no consentimento daqueles que se obrigam por um voto de obediência, mediante a transferência de parte de seus direitos. A eficácia do Estado no desempenho da função de assegurar a paz se dá na medida em que a união de poderes é resultado de um ato jurídico. A partir desse ato, podemos dizer: o direito não apenas se torna eficaz pelo poder, mas também o poder se torna eficaz pelo direito. A *potestas* resulta desse imbricamento entre o direito e o poder e funda uma nova igualdade, a igualdade civil. Trata-se de uma igualdade diante do poder do Estado, e que por isso mesmo remonta à igualdade natural, isto é, por necessidade natural somos todos levados a consentir com a instituição do Estado.

A análise da relação entre o direito e o poder mostrou-nos que o poder natural, por mais que se concentre, não consegue cancelar um direito; este, por sua vez, na sua amplitude ilimitada, incluindo o direito de matar, tornava inoperante todo e qualquer suposto excedente de poder. O cálculo operado pela razão passa pela necessidade de renúncia coletiva do direito a todas as coisas mediante a transferência, por pacto, de parte do direito de cada um (os direitos alienáveis) em favor de um terceiro, não sendo este último um pactuante¹⁴⁵. A necessidade de transferência¹⁴⁶ ratifica a incapacidade natural do poder para cancelar um direito. Desse modo, a própria possibilidade de convivência pacífica parecia repousar sobre a capacidade para se cancelar um direito, atribuição para qual o poder não se mostra capaz. O direito de todos a todas as coisas, no estado de natureza, é visivelmente problemático. Hobbes sinaliza para a solução a partir da legalidade, isto é, o cálculo racional aponta para a necessidade de criar as condições positivas legais de normatividade das nossas relações interpessoais, que eram e continuarão sendo relações de poder. Em outras palavras, para Hobbes apenas a lei positiva civil pode cancelar um direito, porque só ela pode assegurar o cumprimento da obrigação.

Ao considerar a nulidade dos pactos no estado de natureza, tendo em vista uma condição de guerra de todos contra todos, Hobbes acrescenta:

¹⁴⁵ “É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente qualquer pacto com seus súditos, porque teria que celebrá-lo com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles”. Lev., XVIII, p. 112.

¹⁴⁶ Lev., XIV, p. 82.

“Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo” (Lev. XIV, p. 86).

Logo, a transferência do direito, fonte da obrigação, só pode ser pensada ali onde houver um poder comum. Se o poder não cria a obrigação ele é a condição material necessária para que os homens possam obrigar-se mutuamente. Lembremos que o nosso desejo é de conservação, e, portanto, toda obrigação que não tenha a garantia de sua reciprocidade, sequer se formaliza. Ou seja, na ausência de um poder comum, para servir de fiador da obrigação, não há obrigação em sentido próprio. No caso da obrigação contratual, que é representada pela transferência mútua de direitos, o que esse poder força não é nada diferente da atitude voluntária dos contratantes ao formalizarem as suas vontades. O que o poder força nesse caso é coerência, isto é, assegura a validade do acordo entre as partes. Para que as vontades permaneçam em sua base de igualdade, sempre que convergirem no mútuo interesse de transferir direitos recíprocos e equivalentes, é preciso instituir um poder comum e desigual. E a esse poder comum e desigual é dado instituir a igualdade jurídica entre os cidadãos.

O papel da igualdade vai se delineando como relevante para a consecução da paz que se quer com vistas à conservação. Nos é dado distinguir pelo menos quatro desses sentidos:

- a) A reciprocidade no cumprimento das leis naturais – a igualdade está na base dos enunciados de todas as leis naturais, e é somente após ser reconhecida como um valor que o pacto se torna possível;
- b) A reciprocidade da obrigação no cumprimento dos contratos – no Estado, onde o poder é fiador de todos os contratos válidos, os contratantes vêm-se igualmente assegurados da reciprocidade, ou seja, não se trata mais de uma mera expectativa;
- c) A equivalência dos bens transferidos num contrato – este ato formaliza a igualdade dos bens transferidos reciprocamente porque essa transferência é suposta como sendo a vontade dos contratantes;
- d) A igual submissão ao poder civil – a submissão entendida como a instituição da igualdade entre os cidadãos: por um lado, todos eles, indistintamente, contam com a proteção do Estado, por outro lado, os homens se igualam sob

o poder irresistível do Estado. Institui-se a igualdade a partir da submissão, porque os cidadãos não precisam mais resolver entre si as suas pendências particulares, e ao recorrerem a mediação do Estado acatam a decisão deste ao qual estão igualmente submetidos. Vale dizer, independentemente da extensão do direito de cada um, haverá, no Estado, um poder assegurando a sua efetividade.

No estado de natureza há uma expectativa de reciprocidade de condutas preconizada por todas as leis naturais: buscar a paz; renunciar ao direito ilimitado; cumprir contratos; ser grato; ser complacente; reconhecer a igualdade; conceder ao outro, na mesma proporção, o direito que reivindica para si; etc. Todas estas prescrições têm um sentido bilateral. Espera-se, em relação às leis naturais, uma validade universal. Contudo, a pretensão de universalidade da lei natural esbarra na sua impossibilidade de obrigar *in foro externo*, mas para o desenvolvimento do nosso raciocínio é preciso que concordemos com essa expectativa, pelo menos.

Todo aquele que deseja cumprir a lei natural e não o faz, tem seu comportamento motivado pela desconfiança de que não haverá reciprocidade da parte do outro. Desse modo, podemos inferir que à lei natural, tendo em vista a sua operacionalização, faltam as condições para se instituir a igualdade. Se a expectativa de reciprocidade não estivesse colocada como condição necessária na base de possibilidade de criação da obrigação por parte da lei natural, pelo menos uma das partes a cumpriria. Se nenhuma das partes a cumpre, é porque resta frustrada a expectativa de reciprocidade. Não há, dentre todos os mandamentos naturais, a hipótese de obrigação unilateral, pois o pressuposto da lei é a reciprocidade das condutas. Na falta dessa característica básica ao enunciado, sequer se configura a lei.

Podemos resumir os conteúdos das leis naturais como sendo o implícito desejo de paz enunciado a partir da necessidade de se reconhecer a igualdade entre os homens. A assertiva se confirma na afirmação hobbesiana da vinculação da conservação humana à capacidade de se instituir a sociedade civil como meio de assegurar a paz: “São estas as leis de natureza, que ditam a paz como meio de conservação das multidões humanas, e as únicas que dizem respeito à doutrina da

sociedade civil”.¹⁴⁷ Hobbes ainda acrescenta, pensando naqueles homens mais negligentes que pudessem alegar ignorância quanto à dedução das leis naturais, fato que moralmente os desobrigaria: “Apesar disso, para não permitir que ninguém seja desculpado, todas elas <as leis naturais> foram sintetizadas em resumo acessível e inteligível, mesmo para os menos capazes. Esse resumo é: *Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti*”.¹⁴⁸

Em relação aos contratos, vimos que a obrigação formal no estado de natureza pré-existe à própria instituição do Estado. Contudo, seria preciso que os homens pudessem contar efetivamente com a garantia da reciprocidade de condutas, para que a obrigação repousasse materialmente em bases mais fortes do que o tênue vínculo estabelecido pelas meras palavras. No estado de natureza a obrigação se configura quando às simples palavras associamos outros sinais da vontade. Veja-se, por exemplo, o caso da doação aos corredores (Lev XIV, p. 85), ou a hipótese de alguém que já tenha cumprido a sua parte, e por isso *merece*, restando ao outro a obrigação da contrapartida.

“De quem cumpre primeiro a sua parte no caso de um contrato se diz que *merece* o que há de vir a receber do cumprimento da parte do outro, o qual tem como *devido*” (Lev. XIV, p. 85).

É por isso que no estado de natureza o próprio sentido de obrigação parece ambíguo, mesmo no caso da obrigação contratual. Por um lado, há obrigação porque a obrigação é formal, isto é, independe de qualquer condição de ordem material, que não seja a palavra dada associada aos sinais da vontade, para a sua possibilidade; por outro, não há obrigação propriamente dita, porque na condição de simples natureza a causa formal prescinde da sua condição material de inviolabilidade – o poder comum – o que acaba concorrendo para a nulidade do pacto e, por conseguinte, da obrigação¹⁴⁹. A

¹⁴⁷ Lev., XV, p. 97.

¹⁴⁸ Lev., XV, p. 97.

¹⁴⁹ Esta é a hipótese em que nenhuma das partes cumpriu ainda o objeto do contrato. Trata-se de simples promessa, ou seja, só o que temos é uma relação de confiança entre dois pactuantes. Nesse caso, considerando-se as condições de simples natureza, ao menor sinal de suspeita por qualquer uma das partes o contrato é nulo. “Mas num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir

ambigüidade reside no fato de que a obrigação natural parece prescindir de sua condição imprescindível. A condição material dos pactos realizados no estado de natureza reduz-se à confiança mútua, base insuficiente para viabilizar a obrigação contratual se considerarmos que nesse estágio a regra é a desconfiança. “E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”.¹⁵⁰ Daí se poder afirmar que no Estado a obrigação se configura pela simples presença da espada soberana. Os outros sinais da vontade associados às palavras, no estado de natureza, têm como objetivo elucidar a obrigação, mas é a espada quem assegura que a obrigação será efetivamente satisfeita. Contudo, na condição natural os homens prescindem desse poder comum.

Enquanto no estado de natureza a obrigação parece ambígua, de outro modo, no Estado sempre haverá obrigação, pois a condição material precede todos os acordos válidos, isto é, já está antecipadamente assegurada. Porém, não é do fato de se conhecer e temer a força coercitiva do Estado que decorre a obrigação. Uma vez instituído, o poder supremo será imortal e irresistível, mas nem por isso se pode dizer que ele tem por finalidade criar a obrigação. Ao contrário, o poder é o meio exigido para que se possa supor a obrigação, que tem como fundamento uma vontade expressa de se transferir um direito mediante o recebimento de um outro direito equivalente.

Esse é um sentido que a igualdade assume nos textos hobbesianos – a equivalência contratual. Contratar não é senão transferir direitos reciprocamente. Todo aquele que transfere um direito por contrato tem a expectativa de reciprocidade, isto é, espera receber um outro direito em troca. E é por essa razão que se obriga. Não supor a expectativa de reciprocidade é o mesmo que pôr em risco a própria conservação. Portanto, os bens objetos de um contrato se equivalem por definição: “a transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama *contrato*”. O instrumento contratual assegura a equivalência dos bens objetos de transferência.

No que concerne à igual obrigação de obedecer ao poder civil, temos dois momentos distintos de observância da igualdade. Num primeiro momento, trata-se do seu reconhecimento, este é o momento do pacto que funda o Estado, gerando-se a

aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo”. Lev., XIV, p. 86.

¹⁵⁰ Lev. XVII, p. 107.

partir deste um poder irresistível – o poder civil. O segundo momento de certa forma já é antecipado como decorrência do próprio ato institucional. Ou seja, de um ato para o qual foi necessário o reconhecimento da igualdade entre os homens, o ato de instituição do Estado, seguiu-se logicamente um outro, a criação de um poder irresistível que submetesse igualmente a todos. Trata-se agora de um poder de fato, que igualmente constatamos e obedecemos.

Por um lado, a obrigação de obedecer, que é a obrigação diante da lei, se fundamenta no contrato que institui o Estado: os pactuantes comprometem-se mutuamente por um voto de obediência absoluta e, portanto, se obrigam. Por outro lado, a obrigação contratual, já anteriormente considerada como obrigação formal no estado de natureza, tem agora o fundamento do contrato político. Vemos, portanto, que o modelo de obrigação hobbesiano é contratual¹⁵¹ e requer o consentimento daquele que se obriga. Mesmo na obrigação diante da lei civil, o fundamento da obrigação é o pacto. Para que o poder civil fosse gestado como desigual e irresistível foi necessário um momento pelo menos de reconhecimento da igualdade – o momento do pacto. Vale dizer: este poder que obedecemos tem sua origem no contrato, que, por sua vez, é o instrumento que formaliza a convergência de vontades numa transferência recíproca de direitos.

Talvez pudesse parecer pretensioso e precoce a afirmação de que a igualdade (compreendida nesse sentido específico – reciprocidade da obrigação: seja o de honrar um compromisso contratual, seja o de obediência ao poder do Estado) esteja propiciando as condições de possibilidade para se pensar a convivência. Mas sabendo-se que a lei natural – que nada mais é, conforme já vimos, do que a eterna e imutável lei divina apreendida racionalmente – preconiza que os homens devem cumprir os seus contratos; e estes, por sua vez, foram definidos por Hobbes como sendo uma *transferência mútua de direitos*, e que o direito só pode ser transferido por um ato voluntário, é imperioso admitirmos que este ato é impulsionado por vontades convergentes que contratam em condições de igualdade.

¹⁵¹ Nesse mesmo sentido, o de que o modelo de obrigação hobbesiano é contratual, vide: Limongi, M.I.P. *O Homem Excêntrico - paixões e virtudes em Thomas Hobbes*, Tese de doutoramento, mimeografado.

É um ato voluntário porque visa um bem para o agente. Este é o pressuposto do ato voluntário; é um pressuposto de reconhecimento de igualdade porque as partes, não apenas põem-se em acordo em relação à equivalência dos direitos que transferem, mas, sobretudo, vêm-se reciprocamente asseguradas quanto ao cumprimento do compromisso pela outra parte. Esta segurança provém do poder do Estado. Desse modo, o ato voluntário consuma-se no seu objetivo, e nada coloca em risco a expectativa de reciprocidade. É preciso pressupor essa garantia para que os homens continuem contratando. Pois

“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*” (Lev. XIV, p. 84).

De tudo o que vimos resta demonstrado que a obrigação se funda na transferência de um direito, mas toda transferência de direito é, antes, um pressuposto de reciprocidade. A obrigação pressupõe a bilateralidade a partir do compromisso recíproco dos promitentes ao transferirem direitos que se equivalem. A reciprocidade, por sua vez, requer como garantia uma condição material. Daí se dizer que a obrigação em sentido forte só pode ser concebida sob o contexto jurídico do Estado, onde um poder irresistível e legítimo assegura a transferência recíproca dos direitos que se fizeram objetos de contrato. Ou seja, o Estado, pessoa una e pública, detém o poder supremo e a legitimidade para obrigar, e, conseqüentemente, cancelar um direito. As leis civis são o instrumento que possibilita essa interdição. Ali onde existe uma obrigação anterior contratada de se transferir um direito, a lei civil, cuja lavra é prerrogativa do poder político do Estado instituído, assegura a efetividade dessa transferência.

Mas a lei civil, fundada na legitimidade do poder soberano do Estado, faz mais que isso; ela funda a obrigação de obediência, mesmo ali onde nenhum contrato prévio determine o conteúdo dessa obediência. Lembremo-nos apenas que esse poder e essa prerrogativa procedem também de um contrato – o contrato político. A lei civil é aquela “que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou

daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado”. Nesse sentido a lei “não é um conselho”, como eram as leis naturais, “mas uma ordem”, dada por quem dirige “a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe”. A pessoa que ordena é a pessoa do Estado.¹⁵²

Notemos, pois, a diferença entre a lei natural e a lei civil. A primeira é eterna, universal, e pode ser entendida como sendo um conselho, característica que a faz ser acatada apenas *in foro interno* – não funda propriamente a obrigação. A segunda não é eterna e apenas pode ser dita universal nos limites de um determinado Estado (aquele que a promulgou). Trata-se de uma ordem de quem tem poder de mando sobre aqueles que devem obedecer, portanto, pode-se dizer que ela não só é uma lei em sentido próprio, mas é o elemento imprescindível para o fundamento da obrigação de obediência, ou, se quisermos, o dispositivo que permite cancelar um direito. Ali onde a lei se pronuncia cessa todo e qualquer direito supostamente existente.

Se a obrigação decorre da transferência de um direito, essa transferência só se configura racional mediante garantias de reciprocidade materialmente fundadas. A condição material exigida é a existência de um poder comum capaz de assegurar o cumprimento da obrigação. Honrar o compromisso não é outra coisa senão concordar com a limitação do próprio direito, cuja transferência é preconizada pela segunda lei de natureza¹⁵³. Pois enquanto a liberdade natural permitia a um homem fazer tudo o que lhe parecesse melhor, segundo seu próprio julgamento, com o objetivo de preservar a sua natureza, agora a sua conservação será assegurada realizando apenas as ações esperadas como conseqüências previsíveis da manifestação expressa de sua vontade formalizada no contrato.

A liberdade é definida por Hobbes como “... a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem”.¹⁵⁴ Ora, assim é no estado de natureza porque ali não há um dispositivo que permita cancelar um direito. Ainda que o poder de outro

¹⁵² Cf. Lev., XXVI, p. 165.

¹⁵³ “Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.” Lev. XIV, p. 83

possa surgir objetivamente como um impedimento para o exercício de nossa liberdade, mesmo assim nenhum poder, nem mesmo a lei natural, pode obstar o uso indiscriminado do poder que nos resta. Isto se dá tendo em vista a extensão do nosso direito natural. A lei civil interdita esse direito ilimitado por conjugar duas condições impossíveis no modelo natural: a) obrigar *in foro externo*; b) impedir o uso de qualquer quantitativo de poder particular cuja restrição é determinada. A liberdade civil se expressa no espaço deixado pelo silêncio da lei.

A lei civil é uma ordem, e neste sentido cancela um direito, ou seja, obriga *in foro externo*; é um impedimento que obsta qualquer uso de poder não permitido pela própria lei, porque emana do poder irresistível do Estado. Podemos concluir que a lei positiva civil nada mais é do que o efeito da vontade daquele que reúne, de forma legítima e indivisível, o supremo poder. Ora, a obrigação só pode ser pensada, no interior do hobbesianismo, se concordarmos com a hipótese de imbricamento entre o direito e o poder, que agora demonstramos de forma cabal e definitiva. Em suma: só podemos falar de obrigação ali onde o direito e o poder se juntam para fundá-la.

Do fato de que a obrigação para Hobbes é a obrigação expressa em um contrato, se segue que a obrigação requer, de um modo quase paradoxal, um consentimento anterior. A obrigação diante da lei civil parece, à primeira vista, rejeitar essa hipótese. Com efeito, a lei civil, diferentemente dos contratos, obriga quaisquer conteúdos independentemente do nosso consentimento prévio. Contudo, o que a respalda é o poder político do Estado, e este está fundado no contrato de instituição. Logo, no limite, é o consentimento que está na base da obrigação. Ao distinguir a lei natural da lei civil, por caracterizar a primeira como sendo um conselho e a segunda como sendo uma ordem, Hobbes evidencia que é o compromisso anterior de obedecer que se constitui no fundamento da própria ordem. Daí ela não ser uma ordem dada por qualquer um, mas por aquele a quem se comprometeu obedecer – o Estado: “...pois é dada <a ordem> por quem se dirige a alguém já *anteriormente obrigado a obedecer-lhe*”¹⁵⁵. Porém, este consentimento deve ser entendido como um desejo calculado com vistas ao próprio fim que se persegue – a conservação.

¹⁵⁴ Lev., XIV, p. 82.

¹⁵⁵ Lev., XXVI, p. 165. Os grifos são nossos.

A conservação é um bem, o que é o mesmo que dizer que ela é aquilo em nome do que se exerce um direito. Para Hobbes, a transferência de um direito se dá quando aquele que transfere, necessariamente (porque é decorrência de um ato voluntário), visa a obtenção de um outro direito equivalente ao transferido. É nesse caso que se constitui a obrigação. Ou seja, a obrigação é formal: ela nasce da vontade expressa de se transferir um direito, mediante a garantia efetiva de reciprocidade. Os cidadãos, obrigados a obedecer as ordens emanadas de uma *potestas*, convergem voluntariamente nesse compromisso.

A conservação exige a garantia de reciprocidade, e esta num primeiro momento só é possível mediante a renúncia de direitos naturais ilimitados. Contudo, este ato de renúncia é ele mesmo o reconhecimento recíproco da igualdade. Há uma reciprocidade das renúncias dos direitos naturais: essa convergência das vontades resolve a relação dos súditos entre si. Resolve-se desse modo (firmando-se um pacto de cada um com cada um) o problema crucial do estado de natureza – a ausência de um poder comum. A solução do pacto aponta para uma igual submissão de todos os súditos: num primeiro momento, conforme já vimos, a partir do próprio compromisso de obediência implícito no ato de instituição, e num segundo momento, tendo em vista o poder irresistível do Estado.

O que daqui podemos inferir é que a solução para a validade dos contratos, e o necessário reconhecimento da igualdade, passa pela instituição de um poder desigual – o irresistível poder do Estado. Esta solução, por um lado, é relevante na medida em que resolve as relações interpessoais entre os súditos, por outro, dá origem a uma inquietação não menos relevante que podemos traduzir no seguinte questionamento:

- 1) a solução representada pelo poder irresistível do Estado não pode pôr em risco o que é visado pelas nossas relações jurídicas, no limite, a conservação?
- 2) até que ponto essa desigualdade entre súditos e soberano não pode pôr a perder o fundamento de igualdade do pacto civil?

Se o contrato por definição é uma “transferência mútua de direitos”,¹⁵⁶ então é lícito supormos que o contrato de instituição do Estado, fundado no reconhecimento da igualdade enquanto um *valor*, pressupõe, necessariamente uma garantia de

¹⁵⁶ Lev., XIV, p. 84.

reciprocidade – um bem equivalente ao transferido. A restrição à liberdade natural só se explica a partir da expectativa de garantia de preservação da natureza de cada um dos pactuantes. Seria, portanto, contraditório supor uma obrigação de tipo contratual em que uma das partes (as pessoas naturais) transferisse seu direito, sem esperar como contrapartida desse gesto extremo, porém necessário, um bem equivalente. Frustrar essa expectativa equivale, no plano dos fatos, a retornar ao estado de natureza. Pois todo aquele que, vivendo num Estado, teme pela sua conservação, rompe automaticamente o pacto, recuperando o seu direito natural originário anteriormente transferido.

O pacto, enquanto acordo político necessário para a instituição soberana do Estado como detentor do poder supremo é, ao mesmo tempo, fundante e fundamento. Fundante porque é causa de si mesmo, representa um encontro de vontades convergentes que pactuam entre si a troca recíproca de dois dos mais valiosos bens a que um homem pode aspirar: liberdade e segurança. Impõe-se, mutuamente, uma restrição à liberdade de todos (o direito a todas as coisas) e consentem com a formação de um poder irresistível que os mantenha a todos (uns em relação aos outros) em segurança. Vemos, portanto, que foi preciso consentir para se obrigar:

“O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (Lev. XVII, p. 107).

Diferentemente de Deus, que é onipotente, nenhum homem possui uma *potentia* irresistível a ponto de poder obrigar os demais; mas, de um ato coletivo voluntário, foi possível engendrar esse poder. Faz-se necessário compreender que a instituição do poder supremo é a via racional para a efetiva possibilidade de paz enquanto condição para se pensar a própria possibilidade de convivência. O Estado é um artifício humano gestado a partir da convergência das vontades, e mediante o reconhecimento da igualdade enquanto um *valor*. Ora, foi preciso aos homens, ainda no estado de natureza, compreenderem que a viabilidade do desejo de conservação passa por uma necessária compreensão de que a nossa vontade precisa, tendo em vista a hipótese

vislumbrada a partir do pressuposto desejo de convivência, ser suposta como sendo uma vontade de paz. E isto, conforme Hobbes reiteradamente adverte¹⁵⁷, só se alcança se nos for dado suprir uma condição básica da razão natural, cujo enunciado apreendemos em forma de lei: é preciso que os homens - independentemente da realidade factual na qual circunstancialmente se encontrem - se *reconheçam* como iguais. Só desse modo, ao se reconhecerem iguais, os homens naturais podem tecer as malhas jurídicas que os limitam com vistas ao propósito da conservação.

O edifício jurídico do Estado é erigido com vistas à segurança coletiva daqueles que o instituíram e que, simultaneamente, se comprometeram por um voto de obediência absoluta, porque entendem que este seja um ditame da reta razão. Ou seja, aceita-se a obediência por ser ela um preceito da própria razão natural. A obediência se faz necessária à preservação do Estado instituído, mas na medida em que a conservação é posta em risco - e isto contraria o preceito natural que determina que por todos meios possíveis se preserve a própria natureza -, a obediência se desfaz respaldada pela própria razão natural que a aconselha¹⁵⁸. Hobbes, na verdade, diz que a obediência não pode ser contrária à lei de natureza, pois honrar um voto contrário à lei de natureza seria injusto; mas, que de outro modo, sendo conforme à lei, então é ela e não o voto que vincula.¹⁵⁹

Há, portanto, visíveis registros da necessidade de reconhecimento da igualdade enquanto um valor, e, por outro lado, essa necessidade se segue da efetiva

¹⁵⁷ Encontramos estas advertências no contexto das três formulações da obra política de Hobbes. No *Leviatã* ela aparece como a nona lei de natureza: “*Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*” – Lev., XV, p. 96; no *De Cive*, 1, 3, 13, p. 75, encontramos a seguinte passagem que introduz a oitava lei de natureza: “Portanto, quer sejam os homens entre si iguais por natureza (e obviamente há que se reconhecer esta igualdade), quer sejam desiguais (pois entrarão em conflito por causa do poder), é necessário à aquisição da paz *que os homens sejam tidos por iguais*. Por isso foi estabelecido neste lugar o oitavo preceito de lei natural, isto é, *que todo homem é considerado igual por natureza a outro homem*”; e nos *Elementos*, 2, 1, 4, 1, p. 22: “E quando houver qualquer assunto de debate entre os espíritos mais sutis e os mais grosseiros, como acontece muitas vezes em tempo de sedição e guerra civil, a maior parte das vezes os segundos dominam; e enquanto os homens se arrogarem mais honrarias do que aqueles atribuem aos outros, não se pode imaginar como lhes será possível viver em paz; em consequência, é forçoso supor que, para a paz a natureza fez esta lei: *que cada um reconheça o outro como seu igual*”.

¹⁵⁸ “Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum”. Lev XXI, p. 139.

¹⁵⁹ “Portanto aqueles que fazem voto de alguma coisa contrária à lei de natureza fazem voto em vão, pois cumprir tal voto seria um coisa injusta. E se for uma coisa ordenada pela lei de natureza, não é o voto, mas a lei que os vincula”. Lev., XIV, p. 87.

compreensão das prescrições naturais. Por exemplo, no ato de renúncia coletiva da liberdade natural, bem como na expectativa de conservação e gozo de uma boa vida no Estado, que é a recíproca pressuposta por aqueles que transferem seus direitos – os cidadãos. Em ambos os casos há reconhecimento de igualdade: o primeiro é essencial porque exige renúncia coletiva como condição para instituição do poder; e o segundo (a garantia de conservação) é necessariamente pressuposto como racionalidade que possibilita o primeiro, sem o qual a renúncia seria impensável.

Digamos, sob a ótica da finalidade, que o Estado deve e é seu dever não frustrar esta expectativa, e que, de outra parte, todo súdito espera e é seu direito vê-la assegurada. Apesar de a transferência ser incondicional, é ainda com direito que se espera ver efetivamente asseguradas as bases da convivência, pois se esta não é uma condição expressa, há que se entendê-la como implícita à própria possibilidade de realização do pacto, sem a qual a renúncia sequer seria pensada.

Entretanto, entendemos que essa compreensão não repousa apenas na base tácita que a engendra, mas, sobretudo, na fundamentação formal da liberdade intransferível, representada pelo perpétuo desejo que todo ser finito tem de se conservar. Como o movimento natural é orientado pela busca de conservação - pois seu desejo é inerente ao ser humano -, a expectativa de todo cidadão, gerada pela própria racionalidade do pacto com vistas ao fim desejado, é assegurá-la no Estado. Essa expectativa é consequência do próprio cálculo que possibilita a transferência de parte do direito. Porém, o pacto não vincula o beneficiário da transferência (o soberano) e, desse modo, não exclui a possibilidade de que a expectativa possa vir a ser frustrada. É por isso que a expectativa de conservação permanece fundada no seu remanescente do direito. Ou seja, se anteriormente um direito ilimitado se justificava como exigência da própria necessidade de conservação - tendo em vista as condições de simples natureza -, instituído o Estado, a parcela inalienável desse direito permanece como resquício exigido ainda com vistas a esta mesma finalidade – a conservação. Dessa compreensão segue-se a afirmação de que certos direitos são inalienáveis:

“Portanto há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para

tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio” (Lev. XIV, p. 84).

Da passagem acima pode-se inferir o direito de resistência: *...há alguns direitos que é impossível admitir que um homem, por quaisquer sinais ou palavras pode abandonar.* A teoria política hobbesiana precisará doravante conciliar esse remanescente de direito individual (o direito de resistência) com o supremo direito da *potestas*.¹⁶⁰ À primeira vista, parece paradoxal que os homens tenham, em nome da conservação, instituído um poder que possa, com direito, destruir a todos. A eficácia do poder passa pelo direito de punir do Estado, cuja necessidade se coloca como condição de governo. Mas a questão é: por que teriam os homens consentido com a instituição de um tal poder irresistível capaz de os destruir, se o que os unira fora o cuidado comum com a conservação?

Além de compreenderem que o reconhecimento da igualdade (entre os súditos) é desejável, porque possibilita a convivência pacífica, os homens também compreenderam que ela só poderia ser preservada mediante a instituição do seu contrário – a desigualdade. Ou seja, à paz é imprescindível a igualdade, mas para a instituição e manutenção desta mostrou-se imprescindível a geração de um poder comum que os obrigasse a todos. Paradoxalmente, foi o aprofundamento da desigualdade (entre Estado e cidadãos) a fórmula encontrada para assegurar a paz e a própria igualdade entre os homens. “... é situando a desigualdade no centro, dando-lhe o primado, que se alcança a paz”.¹⁶¹ Entretanto, apesar de restar demonstrada a necessidade da soberania, seria de se perguntar: o aprofundamento da desigualdade não ameaça a expectativa da igualdade civil?

¹⁶⁰ O paradoxo representado na filosofia política de Hobbes pela manutenção do direito de resistência por um lado, e, por outro, o direito de punir, como exigência de governo, será objeto de um outro trabalho que pretendemos realizar.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

Nossa preocupação inicial registrada é a de que o tema da igualdade, embora relevante no interior da formulação da filosofia política de Hobbes, inexplicavelmente permaneça relegado à condição de sub-tema. Acrescente-se a essa preocupação o fato de que a noção de igualdade só era objeto de comentários ali onde ela surgia identificada como o insuperável problema objetivo no estado de natureza. Em geral, nosso convencimento de que da igualdade decorre a guerra, fica definitivamente patenteadado quando a solução apontada para uma convivência pacífica, exige, como condição de possibilidade, a instituição do seu contrário – a desigualdade.

É assim que, ao longo do percurso, nosso empenho não foi outro senão o de mostrar que o problema deve ser colocado de outra perspectiva. Ou seja: a igualdade não pode ser compreendida na sua gama de conseqüências se relegada apenas à perspectiva que a vê como problema. Demonstramos que, para além dessa parcialidade, a igualdade em diversas passagens é apresentada como sendo a solução. Desse modo, só por alternar nos papéis de problema e de solução, a igualdade já mereceria ser inscrita no rol das temáticas mais importantes da filosofia política de Hobbes.

Enfim, o problema está posto! Nosso cuidado, entretanto, não foi o de removê-lo, como supostamente pode induzir o início da nossa conclusão. Sugerimos, isto sim, um outro olhar para o tema. A igualdade problemática que perpassa os textos ainda está exigindo o seu reconhecimento. Isso se explica a partir de dois pressupostos que assumimos: 1) a igualdade problema se segue de seu não-reconhecimento. É o caso das causas da guerra. Condutas determinadas por essas causas elencadas no capítulo XIII do *Leviatã*, não podem ser atribuídas à igualdade reconhecida, pois na sua base encontramos apenas desejo de superação da igualdade; e 2) se, por uma lado, a igualdade conduz à guerra, e, por outro, é condição para a paz, então a igualdade deve ser compreendida a partir de duas perspectivas distintas: a da constatação e a do reconhecimento.

¹⁶¹ Ribeiro, R. J., *A Marca do Leviatã*, p. 20.

A igualdade à qual Hobbes enfaticamente afirma ser necessário reconhecer, jamais prevaleceu como a tônica das nossas relações no estado de natureza. Contudo, essa compreensão dá azo à seguinte objeção: considerando-se essa relevância atribuída à igualdade, por que Hobbes, ao invés de postular como necessária a passagem para o Estado, não concluiu apenas pela necessidade de se reconhecê-la?

Essa questão motivou o segundo capítulo da dissertação – Projeto Político para a Convivência. Nesse capítulo tivemos o cuidado de mostrar que o reconhecimento da igualdade é fundamental porque ele é condição de possibilidade do acordo político. No instante seguinte ao da instituição do Estado, pareceu-nos oportuno mostrar porque a igualdade, que não era reconhecida no estado de natureza, agora precisa ser instituída juridicamente. Isso se faz necessário porque o reconhecimento da igualdade é o pré-requisito da paz. Se assim não fosse, a nona lei de natureza não seria tão explícita ao enunciá-la como necessária às condições de paz: “Portanto, se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida; e se a natureza fez os homens desiguais, como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos *igualitários* <grifamos> aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade deve ser admitida. Por conseguinte, como nona lei de natureza, proponho esta: *Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza*” (Lev. XV).

Temos consciência de que isso também não resolve o problema. Nossa intenção ao apontar a igualdade fundamental num contexto adverso, como é o estado de natureza, é antes a de problematizar que acenar para soluções precipitadas. No entanto, ao problematizar estamos sugerindo que o tema pode ser tratado de uma outra perspectiva. Ou seja, enquanto alvo de um outro olhar, a igualdade parece descortinar-se em meio a comportamentos naturais incompatíveis com a paz. Ainda que esses comportamentos sofressem uma determinação circunstancial, jamais foram lúcidos o bastante para reconhecê-la. Não foram e não serão. No estado de natureza as condições de paz não se instauram, porque a igualdade que é o seu pré-requisito não passa de uma sinalização racional – um norte a ser seguido. Vislumbrada essa possibilidade, cabe aos homens seguirem esse rumo. Cabe aos homens, enquanto desejosos de uma boa vida, instituírem as condições sob as quais a igualdade possa ser juridicamente instituída. No limite, cabe aos homens instituir o Estado – o poder desigual que os manterá igualmente submetidos por um voto de obediência absoluta.

Quanto às capacidades, em que somos iguais por natureza (Lev. XIII), seu emprego enquanto meio exigido na busca da conservação, sempre nos conduziu ao seu contrário – a destruição. Afinal, forças iguais opostas, destroem-se mutuamente. Em relação ao direito, elemento no qual também somos iguais, não resta melhor sorte. Se a nossa necessidade de conservação nos concede a prerrogativa de sermos governados por nossa própria razão, significa dizer que todas as nossas ações, na ausência de um poder comum, são, no limite, conforme à lei natural. Mas esse não parece ser um bom arranjo para a nossa conservação. O equívoco da liberdade absoluta se constata no momento do exercício do direito. Um direito natural ilimitado sobre todas as coisas é nada, na medida que esse direito é comum a todos os homens. A partir dessa igualdade, o direito também é causa da guerra. Uma “guerra de todos contra todos”.

Engendrar a lógica da guerra parece ser atribuição da igualdade. Contudo, a igualdade postulada não é transposta para as nossas ações recíprocas. Nossas condutas, face às condições adversas do estado de natureza, são sempre determinadas por uma das três causas da guerra (Lev. XIII). Mas, apesar de beligerantes, nossas condutas não são destituídas de razoabilidade. Se, por um lado, a igualdade a ser reconhecida pairava como indicativo de convivência pacífica, por outro, a experiência nos empurrava para uma vã tentativa de superá-la. Todavia, a pretensão sempre se deparava com a realidade da nossa condição: a insuperabilidade da igualdade é um fato decorrente da finitude humana. É por isso que, todo esforço empreendido na tentativa de superá-la se convertia, em última instância, em esforço rumo a própria destruição.

A igualdade de direito é visivelmente problemática. O direito de todos a todas as coisas conduz ao conflito. O direito comum de dois homens a um mesmo e único bem, pode levá-los ao embate e, por conseguinte, à morte. Nesse sentido, a igualdade de direito não parece compatibilizar-se com as condições de paz. Do mesmo modo que acontece com a igualdade de poder. Seria isto mesmo? A igualdade predispõe os homens para a guerra, ou, ao contrário, o estado de natureza é o palco da “guerra de todos contra todos” porque não há ali as necessárias condições de paz fundadas numa igualdade que ainda precisa, diferente do que comumente pensamos, ser instituída?

O problema da convivência pacífica é colocado a partir da dificuldade de se criar a obrigação no estado de natureza, conseqüência que se segue da impossibilidade de se cancelar um direito. É preciso reduzir parte do direito dos homens no estado de natureza, transferindo-o a uma instância de poder comum – o Estado -, à qual todos se submetem igualmente. Por outro lado, os homens precisam transferir direitos entre si, isto é, celebrar contratos e cumpri-los para que a paz seja o objetivo primeiro a ser vislumbrado no interior dessa prática constante e saudável para o bom termo das nossas relações recíprocas. O instrumento de contrato não apenas formaliza a convergência de nossas vontades, mas representa o exercício civil e racional a partir do pressuposto de que a nossa vontade é uma vontade de paz. De uma igualdade na amplitude dos direitos naturais passa-se a uma igualdade em relação à submissão ao poder do Estado. Ou seja: não é do fato de que a igualdade conduz à guerra que se pode inferir que a paz possa passar sem ela.

O projeto político hobbesiano privilegia a possibilidade de se assegurar a conservação. A paz é a moeda definitiva desse objetivo. E é porque toda moeda tem duas faces que a desigualdade precisa ser instituída, mas a nossa leitura tende a mostrar que ela é apenas a outra face. O sentido dessa afirmação assume a perspectiva de que a igualdade não apenas é uma necessidade para a paz, mas ela só pode ser pensada, diferente do que normalmente imaginamos, se pensada artificialmente. A igualdade não é a igualdade natural, ela requer o poder desigual do Estado, porque é um valor a ser imposto a desiguais.

BIBLIOGRAFIA:

- HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1974, S.P.
- _____. *Leviathan*. Ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- _____. *De Cive – Elementos Filosóficos a Respeito do Cidadão*. Tradução de Ingeborg Soler, Introdução de Denis L Rosenfield e Posfácio de Milton Meira Nascimento. Vozes, 1993, Petrópolis.
- _____. *Elementos do Direito Natural e Político*. Tradução de Fernando Couto, Coleção Resjurídica, Porto.
- _____. *De Corpore* (EW vol. I), ed. William Molesworth, 1839, Londres.
- ARBOUSSE-BASTIDE, P. Introdução para a edição brasileira do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* de J. J. ROUSSEAU, Coleção *Os Pensadores*, Ed. Abril, 2ª ed., SP, 1978.
- BARBOSA Fº., B. *Condições da Autoridade e Autorização em Hobbes*, in O PODER, Ver. Fil. Pol. Nº 6, L&PM, 1991, Porto Alegre.
- BARNOUW, J. *Le Vocabulaire du Conatus*, in HOBBS ET SON VACABULAIRE, org. Yves Charles Zarka, VRIN, 1992, Paris.
- BENN, S. I. *Hobbes on Power*, in HOBBS and ROUSSEAU – A Collection of critical essays, ed. por Maurice Cranston e Richard S. Peters. Anchor Books, 1972, New York.
- BOBIO, N. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Ed. Campus, 1991, R. J.
- _____. *O Positivismo Jurídico – Lições de Filosofia do Direito*, Col. Elementos de Direito, compiladas por Nello Morra, tradução e notas de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues, Ícone, 1995, S. P.
- ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Tradução de Manuel de Castro. Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973, S.P.
- FOISNEAU, L. *Le Vocabulaire du Pouvoir: potentia, potestas, power*, in HOBBS ET SON VACABULAIRE, org. Yves Charles Zarka, VRIN, 1992, Paris.
- LIMONGI, M.I.P. *O Homem Excêntrico - paixões e virtudes em Thomas Hobbes*, Tese de doutoramento, mimeografado.
- _____. *A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana*, in Ver. Discurso, nº 24, USP, 1994, S.P.
- MALHERBE, M. *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, VRIN, 1984, Paris.
- RIBEIRO, R. J. *A Marca do Leviatã (Linguagem e Poder em Hobbes)* Ática, 1978, S. P.
- ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado, Introduções e Notas de Paul Arbousse-Bastid e Lourival Gomes Machado. Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 2ª ed., 1978, S.P.
- STRAUSS, L. *La Philosophie Politique de Hobbes*, tradução francesa de André Engrén e Marc B. de Launay, Belin, 1991, Paris.
- ZARKA, Y. C. *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*. PUF, 1995, Paris.