



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS - UFMG
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAVIDSON RICARDO DA COSTA MORAES

**A IDEIA DE OBRIGAÇÃO NA TEORIA MORAL E POLÍTICA DE
THOMAS HOBBS**

**BELO HORIZONTE–MG
MARÇO/2018**

DAVIDSON RICARDO DA COSTA MORAES

**A IDEIA DE OBRIGAÇÃO NA TEORIA MORAL E POLÍTICA DE
THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Leonardo de Mello Ribeiro

**BELO HORIZONTE—MG
MARÇO/2018**

100

M827i
2018

Moraes, Davidson Ricardo da Costa

A ideia de obrigação na teoria moral e política de Thomas Hobbes [manuscrito] / Davidson Ricardo da Costa Moraes. - 2018.

164 f.

Orientador: Leonardo de Mello Ribeiro.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Hobbes, Thomas, 1588-1679. .
3. Ética - Teses. 4. Ciência política – Filosofia - Teses I.
Ribeiro, Leonardo de Mello. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

A Ideia de Obrigação na Teoria Moral e Política de Thomas Hobbes

DAVIDSON RICARDO DA COSTA MORAES

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 21 de maio de 2018, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Leonardo de Mello Ribeiro - Orientador
UFMG

Prof. Telma da Souza Birchal
UFMG

Prof. Marcelo de Araújo
UFRJ

Belo Horizonte, 21 de maio de 2018.

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. Leonardo de Mello Ribeiro por toda a amizade e carinho que dedicou a mim e a esse trabalho durante esses anos. Sem sua contribuição seria impossível essa caminhada. Agradecer a paciência e a generosidade com que acolheu meu trabalho desde o início.

Aos professores Dra. Telma de Souza Birchall e Dr. Marcelo de Araújo por terem aceitado nosso convite e se disponibilizado a ler o nosso trabalho.

Aos meus pais por todo apoio e compreensão durante essa caminhada e por terem se solidarizado nos momentos mais difíceis pelo qual passamos. Agradecer por sempre terem acreditado na realização deste projeto e por compreenderem a sua importância.

Ao meu irmão pela confiança em mim depositada e por acreditar que eu seria capaz de cumpri-lo até o fim.

Aos amigos e colegas de caminhada que me proporcionaram os momentos de fraternidade e sabedoria.

Ao apoio financeiro que a CAPES me proporcionou através da bolsa concedida. Foi sem dúvida fundamental para a realização dessa pesquisa.

Ao departamento de Filosofia da comunidade FAFICH/UFMG por toda estrutura acadêmica cedida durante esses anos, bem como os diversos cursos ofertados que foram fundamentais para minha formação.

RESUMO

Um dos aspectos centrais do pensamento político de Hobbes é precisamente conseguir fundamentar a ideia de obrigação. Uma vez que o estado de natureza se configura como um cenário inteiramente anárquico, fica posta a questão sobre como fundamentar uma ideia de obediência em torno do soberano. Hobbes procura mostrar que o poder soberano é o único capaz de livrar os homens da guerra de todos contra todos, mas que para isso ser possível, ele defende a ideia de que os homens estão obrigados a obedecer ao soberano por que assim pactuaram. Nesse sentido, abre-se o debate sobre o que de fato é capaz de sustentar uma obrigação em seu pensamento, isto é, se a obrigação é o resultado do pacto, segundo o qual os homens aceitam o cerceamento da própria liberdade, ou se os homens estariam obrigados porque o soberano é aquele que é capaz de exercer um poder coercitivo através da espada. Ambas as interpretações geram dificuldades para o pensamento hobbesiano, pois se por um lado o pacto pode ser visto como incapaz de gerar uma obrigação, por outro lado, o poder coercitivo pode não ser legitimamente capaz de gerar uma obrigação. Por essa razão, nossa investigação tratou de discutir esse impasse e analisar o que de fato gera obrigação no pensamento de Hobbes.

ABSTRACT

One of the central aspects of Hobbes's political thinking is precisely to be able to base the idea of obligation. Once the state of nature is set up as a completely anarchic scenario, the question arises as to how to base an idea of obedience around the sovereign. Hobbes seeks to show that sovereign power is the only one capable of delivering men from the war of all against all, but that for this to be possible, he defends the idea that men are obliged to obey the sovereign by which they have agreed. In this sense, the debate about what in fact is capable of sustaining an obligation in his thought, that is, whether the obligation is the result of the covenant, according to which men accept the restriction of their freedom, or if the men would be obliged because the sovereign is one who is able to exercise coercive power through the sword. Both interpretations create difficulties for Hobbesian thought, for if on the one hand the pact can be seen as incapable of generating an obligation, on the other hand, coercive power may not be legitimately capable of generating an obligation. For this reason, our investigation attempted to discuss this impasse and to analyze what in fact creates obligation in Hobbes's thinking.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CONCEITOS FUNDAMENTAIS	22
1.1 O Homem.....	22
1.1.1 Razão.....	22
1.1.2 Paixões.....	29
1.1.3 Egoísmo Psicológico ou Egoísmo Racional.....	33
1.2 O Estado de Natureza.....	39
1.2.1 O Estado de Natureza e a “Guerra de todos contra todos”.....	39
1.2.2 Direito Natural e Leis de Natureza.....	48
1.3 O Contrato Social.....	60
1.3.1 O Contrato Social e a saída do Estado de Natureza.....	60
1.3.2 O Soberano e a Teoria da Obrigação.....	67
A TEORIA DA AUTORIZAÇÃO	74
2.1 O conceito de Obrigação.....	74
2.2 Obrigação, Motivação e Razão.....	84
2.3 O conceito de Autorização.....	92
2.3.1 Definição formal de Autorização.....	92
2.3.2 Definição Formal de Soberano e o Direito do Soberano.....	96
2.3.3 Definição Formal de Súditos e a Liberdade dos Súditos.....	99
2.3.4 Soberano e o Direito do Soberano.....	102
2.3.5 Súdito e a Liberdade dos Súditos.....	105
2.4 Alguns problemas.....	111
2.4.1 A Autorização e o Direito do Soberano de Punição.....	111
2.4.2 A Obrigação e o Soberano.....	113
A TEORIA DA TRANSFERÊNCIA	119
3.1 A Teoria da Transferência.....	119
3.2 A inconsistência do modelo de Autorização Representativa.....	121
3.3 O Argumento do Regresso e a Soberania.....	126
3.4 O Argumento do Regresso e a Teoria da Autorização.....	133
3.5 O Soberano e a Obrigação.....	141
CONCLUSÃO: A OBRIGAÇÃO EM HOBBS	148
REFERÊNCIAS	163

INTRODUÇÃO

A teoria da obrigação hobbesiana é um ponto fundamental para o debate em Hobbes tanto no que diz respeito a sua teoria moral quanto para seu pensamento político sobre o fundamento do Estado e da soberania. ‘Obrigação’ em Hobbes é um conceito que perpassa tanto o domínio da moralidade, uma vez que Hobbes nos fala da “verdadeira filosofia moral” no *Leviatã*, bem como é um conceito central para pensarmos como ele entende e constrói seu conceito de soberania absoluta nas suas obras como o *De Cive*, *Os Elementos da Lei Natural e Política* e no *Leviatã*.

Falar de um conceito de obrigação em Hobbes é então discutir tanto um tema sobre a moralidade, bem como tratar de um conceito em sua teoria política. Posto isso, é preciso propor uma investigação do texto hobbesiano tendo em vista que Hobbes procura articular sua teoria da obrigação sempre tendo em vista um objetivo político de estruturar a soberania como sendo aquela instituição criada pelos homens, ou seja, um artifício, cujo objetivo maior é o poder do Estado que regulamenta a vida de seus cidadãos. A questão da obrigação é precisamente o problema que surge ao se tentar legitimar as ações do soberano perante os cidadãos e que Hobbes tenta mostrar por que razões os cidadãos devem se ver obrigados a obedecer ao soberano. Nesse ponto, Hobbes procura apresentar ao longo de seu texto que a obrigação não surge unicamente por causa de uma força exterior, mas justamente porque o súdito, enquanto indivíduo racional e autointeressado, está comprometido com seu desejo natural de se autopreservar. Desse modo, seu objetivo é mostrar que a obrigação não é algo dado pela natureza e muito menos um princípio que possa ir contra seu próprio interesse de buscar aquilo que é o mais vantajoso para si. O esforço de Hobbes é apresentar uma perspectiva da obrigação que justifique uma moral que cuide dos interesses dos súditos, bem como estabelecer a força do soberano como algo fundamental para a constituição da sociedade, uma vez que para Hobbes o conceito de obrigação necessariamente envolve uma ideia de coerção, ou seja, de uma força que seja capaz de coagir todos os indivíduos para o fim do pacto que foi consentido por todos. Assim, a obrigação em Hobbes se apresenta nessa perspectiva de justificar as ações dos súditos que buscam seu interesse individual, e ao mesmo tempo serve de apoio para as ações coercitivas do soberano, ou seja, nos mostra por que o soberano está justificado em usar sua força para coagir seus súditos a lhe obedecer e consequentemente manter a ordem social. Falar de obrigação na teoria hobbesiana é falar de

uma interpretação sobre Hobbes que o apresenta como um pensador que articula moralidade com política.

A discussão de nosso trabalho é precisamente explorar o conceito de obrigação em Hobbes procurando entender como tal conceito é articulado por ele tendo em vista os princípios básicos de autopreservação, ou autointeresse, bem como procurar entender como tais conceitos estão associados com a ideia de um Estado absoluto como Hobbes o propõe. Assim, o ponto em questão é entender a obrigação como um conceito que envolve indivíduos que buscam satisfazer seu desejo daquilo que lhes é o mais vantajoso, bem como a figura de um Estado que é capaz de coagir seus súditos segundo a sua vontade.

Hobbes defende ao longo de seu texto, seja o *De Cive*, ou *Elementos da Lei*, mas principalmente no *Leviatã* a ideia de que os súditos são indivíduos autointeressados cujas paixões os levam a buscar sua autopreservação a todo custo. Hobbes legitima que tal esforço de se preservar é algo natural e que todos estão justificados em querer se preservar e que para isso é racional que busquem todos os meios possíveis para esse fim. É precisamente isso que está em jogo quando Hobbes define no *Leviatã* o que ele entende por direito natural a todas as coisas. Assim, no estado de natureza é razoável que todos busquem aquilo que é o mais pertinente para si em termos daquilo que satisfaça suas paixões, de modo especial seu desejo de preservação. E Hobbes entende que estão justificados todos os meios necessários para tal fim, ou seja, que cada indivíduo pode fazer tudo àquilo que julgar necessário para obter o fim desejado.

Para Hobbes, o estado de natureza é a condição natural onde os homens se encontram numa realidade anterior à sociedade e conseqüentemente anterior à formação do Estado. Trata-se de um exercício teórico proposto por Hobbes que visa apresentar como ele compreende a condição natural dos homens e demonstrar como tal condição é conflituosa, dando origem à guerra de todos contra todos. Nessa perspectiva de um conflito generalizado, Hobbes nos propõe então pensar a necessidade e a importância da formação do Estado como aquele que seria capaz de sanar o conflito e estabelecer a ordem social. Nesse sentido, Hobbes procura nos apresentar uma teoria sobre o Estado que o torne capaz de resolver tal guerra generalizada capacitando-o como uma instituição que possui o poder legítimo de agir coercitivamente sobre seus súditos. Isso apenas se torna possível se tomarmos a teoria da obrigação tal como Hobbes a apresenta, isto é, se levarmos em conta que ele está pensando a obrigação como algo diretamente ligado à noção de interesse dos indivíduos. Em outras palavras, Hobbes entende que a obrigação nasce por vontade do indivíduo de se autopreservar

e de perceber que o melhor meio para isso é consentir, ou antes, pactuar com os demais indivíduos para a formação do Estado. O que Hobbes está nos dizendo é que nossa obrigação de obedecer ao soberano está diretamente associada ao nosso desejo de autopreservação, e que o soberano é aquele único capaz de garantir o fim do conflito e assim acabar com a guerra generalizada. Segundo Hobbes, uma vez que estamos obedecendo ao soberano estamos precisamente contribuindo para a paz e o ordenamento social, e conseqüentemente para nosso próprio desejo fundamental de nos preservar. Por essa razão entendemos que o conceito de obrigação é um conceito fundamental para a teoria hobbesiana, pois associa um aspecto fundamental de preservação do indivíduo à necessidade do Estado como aquele que garante a satisfação do desejo do indivíduo de se autopreservar. Pensar a obrigação em Hobbes é precisamente buscar explorar quais as razões que temos para obedecer ao soberano e por que ele está legitimado em usar sua força coercitiva para obrigar a que todos os súditos se submetam a sua vontade. Desse modo, o conceito de obrigação é uma peça central na teoria hobbesiana de estado, uma vez que é através deste conceito que Hobbes procura mostrar que o súdito não estaria legitimado a resistir ao poder do Estado.

Hobbes nos fala do estado de natureza como aquela condição anterior ao Estado constituído onde cada indivíduo está entregue a si mesmo, isso é, cada indivíduo é responsável por si mesmo e por isso deve usar de todos os meios para se proteger, bem como é o responsável por garantir recursos para sua subsistência. Posto isso, Hobbes admite que cada indivíduo pode e deve fazer tudo aquilo que julgar necessário para sua preservação, mesmo que isso signifique atentar contra a vida daquele outro que se apresenta como uma ameaça a sua vida. Trata-se para Hobbes de entender que nesse estado natural a desconfiança é um aspecto central onde cada indivíduo vê o outro como uma ameaça a si, pois o outro é sempre capaz de atentar contra a minha vida e é também aquele com o qual posso entrar em disputa a respeito de um determinado objeto de desejo. Nesse contexto, Hobbes mostra a fragilidade e a instabilidade da condição humana na qual o medo em relação à própria vida é sempre constante. Assim, ele qualifica que a condição dos homens no estado de natureza é sempre a pior condição possível para estes, pois se trata de uma vida solitária, miserável, bruta e com total desconfiança e incerteza sobre o futuro. Hobbes entende que nesse contexto natural os homens são dominados pelo medo de uma morte repentina, pois o outro é aquela ameaça capaz de lhe tirar a vida e, portanto, é objeto de desconfiança.

O projeto de Hobbes é precisamente pensar uma forma de sair dessa condição natural para uma condição em que a vida não esteja sujeita à instabilidade e à fragilidade como é no

estado de natureza. Para tal, Hobbes propõe então a ideia de um pacto mútuo entre os indivíduos no qual cada um se submeteria a um acordo com os demais e cada um se comprometeria a abrir mão do seu direito natural a todas as coisas, isto é, cada um estaria disposto a entrar num acordo de limitação da própria liberdade, em que cada indivíduo estaria de comum acordo de que seja necessário estabelecer regras de convivência e que tais regras seriam estabelecidas de forma racional. Assim, Hobbes nos fala então das leis de natureza como preceitos fundamentais e necessários para a nossa própria preservação e que serão a base do pacto entre os homens. Para Hobbes, é precisamente este pacto regido por leis que será a resposta para conseguir estabelecer o fim da guerra de todos contra todos.

Estabelecido o pacto entre os indivíduos, Hobbes entende que tal pacto apenas se torna possível por se tratar de um pacto de natureza racional, isto é, tais leis que fundamentam esse pacto são para Hobbes preceitos da razão que levam os indivíduos a concordar que somente através de um acordo mútuo é possível pensar uma condição de paz e segurança. Assim, a primeira lei de natureza estabelecida pela razão é precisamente buscar a paz, pois somente pela paz é possível uma sociedade segura e estável. Logo, todos os homens devem buscar a paz. Como Hobbes mesmo admite, é o desejo primeiro de todos os indivíduos buscar a sua própria preservação e o meio mais fácil para esse fim é precisamente que todos busquem a paz. Desse modo, Hobbes nos mostra como que as leis que regem o pacto entre os homens são regras racionais que dizem respeito àquilo que todos desejam.

Assim, o pacto na perspectiva hobbesiana é sempre um pacto que visa àquilo que é de interesse de cada indivíduo. Como os homens são seres racionais, ou seja, são capazes de estabelecer um cálculo racional sobre aquilo que é o mais vantajoso para si, Hobbes entende que qualquer homem que faça um uso reto da razão seja capaz de perceber que as leis de natureza são princípios que todos os demais irão concordar, e assim a saída do estado de natureza se dará por um meio racional de acordo entre todos os homens no qual cada um tem em vista o próprio interesse de conservar a própria vida.

Olhando com essa perspectiva para o projeto de Hobbes, parece que a instituição do Estado seria algo completamente dispensável. Pois se os homens são racionais a ponto de perceberem racionalmente que para a saída do estado de natureza basta seguir as leis de natureza, então o Estado não se faz necessário, pois cada um optaria pelo pacto e isso seria o suficiente para que a guerra de todos contra todos termine. Porém, Hobbes sabe que este não é o caso.

Para consolidar o pacto é preciso de algo mais que o consentimento mútuo dos

indivíduos de que a paz é o melhor para todos. É preciso que todos cumpram o acordo estabelecido, e esta é precisamente a terceira lei de natureza que Hobbes propõe. Segundo Hobbes, os homens precisam admitir que a paz é o melhor para todos e que o pacto é o melhor meio para obter a paz. Mas, além disso, Hobbes nos diz que é preciso que todos cumpram este acordo, pois do contrário o acordo não terá a menor eficácia e assim voltaremos ao estado de guerra.

Precisamente neste ponto existe um problema para a teoria hobbesiana que precisa de uma maior atenção. É preciso investigar o que efetivamente faz com que todos respeitem o acordo firmado, ou seja, o que garante que uma vez assumido o pacto todos irão de fato cumprir com o que foi estabelecido. Hobbes tem em mente tal problema justamente por compreender que, como os indivíduos são sempre sujeitos autointeressados, é de se imaginar que sempre haverá aqueles que procurarão tirar a maior vantagem possível deste pacto estabelecido, isto é, aqueles que concordarão com o pacto uma vez que este é o melhor meio para alcançar a paz, mas não efetivamente cumprirão este pacto, mas antes, tirarão a maior vantagem possível desse acordo assumido sem ter que necessariamente cumprir com ele. Uma vez que todos pactuaram, pode ser que tenha aquele indivíduo que entenda que o melhor é pactuar e não cumprir este pacto, mas antes apenas se beneficiar daquilo que o pacto garante. Sendo o pacto um acordo mútuo de limitação da liberdade de cada indivíduo, aquele que assume o pacto assume a necessidade de restringir suas ações, isto é, abrir mão do seu direito natural a todas as coisas. Neste ponto, o indivíduo que não cumprir o pacto é aquele que procura tirar o maior benefício do pacto se beneficiando do fato de que os demais estarão cumprindo o que foi firmado. Isso significa que este indivíduo não abre mão do seu direito a todas as coisas, mas deseja que os demais continuem limitando as próprias ações. Trata-se então de usufruir do acordo na medida em que este limita o direito natural daqueles que cumprem o pacto estabelecido.

Neste ponto a teoria hobbesiana é confrontada com a teoria da obrigação, isto é, como Hobbes entende que o pacto de fato é capaz de fazer com que todos os indivíduos cumpram com o que foi estabelecido no acordo. Se os homens são seres racionais autointeressados é pertinente investigar como o pacto é capaz de obrigar a todos a cumprirem o acordo e garantir assim os benefícios desse pacto estabelecido. A teoria hobbesiana então procura demonstrar que tal acordo é fundamentalmente possível somente a partir do momento em que Hobbes traz em seu texto a figura do Estado, isto é, o soberano que é o único legitimamente capaz de garantir que este pacto não fracasse.

Hobbes propõe então que o soberano é aquele que no momento do pacto recebe de todos os súditos o direito sobre suas vidas, isto é, a autoridade suprema que a todos governa fazendo o uso do direito que recebeu de cada um para garantir o cumprimento do pacto e então tornar efetiva a saída do estado de natureza. Somente o soberano é capaz de por fim ao estado de guerra uma vez que pertence a ele o direito de executar tudo o que julgar necessário para que a guerra de todos contra todos chegue ao fim, tornando possível uma vida segura e estável para todos os indivíduos. Assim, o soberano é capaz de resolver a situação de conflito generalizado porque foi ele que recebeu dos súditos o direito de usar a força coercitiva necessária para obrigar a todos a cumprirem o pacto. Ao acordarem entre si sobre a necessidade do pacto os indivíduos transferem mutuamente seu direito natural a todas as coisas para aquele que será capaz de efetivar tal contrato. Dessa forma, eles reconhecem o poder soberano como aquele que será o responsável por garantir que o contrato seja respeitado e que nenhum indivíduo se torne uma ameaça para os demais.

Para tal tarefa, Hobbes admite que o soberano não é parte do contrato, isto é, ele não pactua com os súditos, mas sim é aquele que torna o contrato possível. Para Hobbes, o soberano é aquele que recebe dos seus súditos o direito de fazer tudo o que for necessário para estabelecer a ordem social, isto é, ele é aquele que tem o direito de estabelecer as regras que julgar necessárias para um ordenamento social que coloque fim a guerra de todos contra todos. O soberano é aquela força maior que é capaz de impor sua vontade de forma legítima e ainda determinar regras para uma vida segura e pacífica numa sociedade constituída. Ele recebe o direito de fazer o que for preciso para manter o ordenamento social e impedir que algum indivíduo se torne uma ameaça para os demais. Nesse sentido, o projeto hobbesiano de soberania entende o soberano como aquele que não conhece limite em seu poder e sua vontade não pode ser questionada, pelo contrário, deve ser sempre obedecida pois é uma condição necessária para que o soberano seja capaz de garantir que o estado de natureza seja uma condição superada e, portanto, não mais uma ameaça que coloque em risco a vida dos indivíduos. Assim, o soberano é para Hobbes um deus mortal.

Assim, o soberano é este deus moral capaz de obrigar a todos a se submeterem a sua vontade para que haja um ordenamento social e o fim do estado de natureza. Desse modo, é preciso investigar qual a natureza dessa relação entre os súditos e o soberano. Se o soberano, de fato, pode fazer tudo o que quiser conforme Hobbes afirma, seria possível dizer que na verdade os súditos se tornam então uma espécie de escravos deste soberano e que a vontade deste senhor se torna uma lei inquestionável para seu servo. Neste sentido, teríamos que

admitir que para Hobbes os súditos são escravizados pelo seu senhor e que esta condição é admitida pelos próprios súditos, pois eles admitem isso ao estabelecer o contrato.

Isso parece a princípio inconsistente com o pensamento hobbesiano uma vez que Hobbes entende que os indivíduos são seres autointeressados e que sempre buscam aquilo que é o mais vantajoso para si. Isto é, parece haver uma certa inconsistência em afirmar que indivíduos que buscam aquilo que é o mais vantajoso para si aceitem entrar num pacto onde eles estarão sujeitos a uma vida de escravidão. Poderíamos certamente dizer que essa condição de escravos de um senhor é uma condição mais aceitável do que o estado de natureza onde cada um corre o risco de morrer de forma repentina, mas não parece muito coerente com a posição hobbesiana de indivíduos que sempre buscam aquilo que é sempre o mais vantajoso para si. Parece haver aqui um ponto complexo da teoria hobbesiana que precisa de uma melhor investigação para compreendermos melhor o que de fato Hobbes está nos sugerindo.

Hobbes frequentemente é acusado de propor em sua teoria um egoísmo racional segundo o qual os indivíduos estariam sempre legitimados a buscar aquilo que é o mais vantajoso para si, e que ninguém pode ser obrigado a fazer algo que seja contra seu interesse de se preservar. O fundamento da moralidade seria precisamente admitir que todos devem buscar aquilo que melhor preserve sua vida e que, portanto, a moral deve ser sempre em benefício do indivíduo e não que atente ao seu interesse fundamental. Tal perspectiva mais egoísta do pensamento hobbesiano parece não ter muita consistência com tal interpretação do contrato onde o súdito se torna um escravo do soberano. Se estamos falando de um indivíduo que sempre busca o que é mais vantajoso para si, é razoável entender que a escravidão não seria bem uma proposta em termos de interesse, nem mesmo de algo que possa ser mais vantajoso. Desse modo, entender o soberano como este senhor de escravos não parece ser coerente com o projeto hobbesiano no qual cada súdito busca garantir a satisfação dos seus interesses.

Por outro lado, parece pertinente explorar o texto do *Leviatã* onde Hobbes propõe a sua teoria da autorização, isto é, a forma como Hobbes entende ser o soberano um ator que representa os interesses dos seus súditos. Trata-se de uma teoria da representação segundo a qual o soberano age por meio de uma autorização concedida pelo súdito e que, portanto, todas as suas ações são ações dos seus súditos. Segundo essa teoria, o soberano não é mais visto pelos seus súditos como um senhor, mas primeiramente como aquele que executa a vontade de seus súditos e que, assim, age precisamente porque recebeu dos seus súditos o seu direito

de a todos governar. Portanto, as ações do soberano não são ações próprias, mas uma representação daquilo que é a vontade de seus súditos. Pensar a soberania nestes termos não é mais pensar o soberano como um senhor de escravos, mas, antes, pensar que tudo o que o soberano faz é primeiramente da vontade de seus súditos. Aqui a obrigação não deve ser pensada como uma questão fundamental de força de coerção, mas sim como um princípio de coerência segundo o qual os súditos obedecem ao soberano porque tudo o que o soberano faz é primeiramente do interesse de seus súditos e estes concordam que o soberano é aquele capaz de estabelecer o seu interesse em uma vida pacífica fora do estado de natureza.

Para aprofundarmos nossa investigação sobre essa interpretação, iremos analisar a forma como David Gauthier propõe seu modelo de autorização no qual, segundo ele, Hobbes faz uma importante diferenciação conceitual entre “ator” e “autor” de uma ação. O ponto que Gauthier deseja destacar é que para Hobbes é fundamental perceber que o soberano, enquanto uma instituição criada pelos homens, precisa ter suas ações compreendidas não como suas próprias, mas que o que o soberano faz ou deixa de fazer é apenas aquilo que lhe foi autorizado, e, portanto, que suas ações são em última instância de autoria dos próprios cidadãos. Assim, para a interpretação que Gauthier defende, o soberano seria apenas um representante dos seus cidadãos. A autorização seria, então, a proposta de soberania que Hobbes tenta apresentar segundo a qual o soberano é aquele que seria capaz de unificar todos os cidadãos na sua pessoa.

Tal interpretação ganha forte pertinência principalmente quando dedicamos atenção ao texto do *Leviatã* onde Hobbes nos apresenta no capítulo XVI sua teoria da personificação da soberania. É através dos conceitos de “autor” e “ator” que Hobbes parece estar nos apresentando uma novidade em sua teoria na qual ele tenta defender que o poder soberano é derivado precisamente da decisão de cada cidadão ao lhe conferir o direito de agir em seu nome. Tal interpretação será fundamental para nossa investigação, pois abre uma importante discussão sobre um aspecto novo na obra de Hobbes, segundo a qual, a pessoa do soberano é instituída através da autoria dos cidadãos ao lhe conferirem o seu direito de representante. Por essa razão, iremos explorar o texto de Gauthier, *The logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, no intuito de apresentar as razões que sustentam a tese de Gauthier de que a obrigação contratual é estabelecida através do próprio contrato, e não pela presença do soberano. O que Gauthier tenta nos mostrar é que em termos hobbesianos o soberano não seria capaz de estabelecer uma obrigação para aqueles que assumiram o pacto, mas que a obrigação é a capacidade que cada indivíduo possui de entrar numa relação de se

comprometer ao compromisso estabelecido.

Trata-se então de contrapor duas visões sobre o projeto hobbesiano. Uma que nos fala de uma teoria da autorização, ou teoria da representação, e outra que nos fala de uma teoria da transferência, onde o soberano parece escravizar seus súditos. As duas formas de ler o projeto hobbesiano são certamente pertinentes e trazem importantes elementos para o debate. Como estamos falando de uma teoria da obrigação, precisamos pensar o que isso significaria em termos do pensamento de Hobbes e procurar entender qual destas interpretações, de fato, seria a mais coerente com o projeto de Hobbes tendo em vista tanto sua dimensão moral, uma vez que para Hobbes os súditos devem estar moralmente obrigados a obedecer ao soberano, bem como qual a forma de obrigação que seria a mais eficiente, isto é, qual seria capaz de garantir a paz e a segurança dentro do estado.

Desse modo, um dos pontos que pode ser explorado dentro da teoria da obrigação de Hobbes que pode nos ajudar a ter uma leitura mais crítica sobre o assunto é pensar o que significa para Hobbes estar obrigado a algo, isto é, como se efetiva essa obrigação. No *Leviatã*, Hobbes apenas admite uma verdadeira obrigação, ou uma obrigação efetiva, quando existe o poder coercitivo do soberano que impõe aos súditos a sua vontade. Sem este poder coercitivo, ele afirma que não se pode falar propriamente de uma obrigação. Assim, ele apresenta este conceito precisamente quando nos diz que “Covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all” (E.W. iii. p. 154). Hobbes está dizendo, então, que para haver uma real obrigação é preciso que haja um poder coercitivo eficaz que seja capaz de impor aos súditos sua vontade, pois somente assim poderá haver garantias quanto à paz e à ordem social. Esta é certamente uma forma de ler Hobbes que parece pertinente quando falamos de uma teoria da obrigação, pois ela apresenta elementos que tornam a obrigação hobbesiana efetiva e coerente com o seu pensamento no sentido de conseguir apresentar uma interpretação que sugere uma espada que seja capaz de garantir a paz.

Assim, pensar a obrigação é pensar uma forma de coerção que garanta o cumprimento do pacto, e para Hobbes essa coerção apenas se dá com o soberano como aquele que impõe sua vontade. Até aqui o que Hobbes parece endossar é precisamente que os súditos estão submetidos ao soberano tal como um escravo ao seu senhor, onde este é capaz de coagir seu escravo a executar todas as suas vontades. No entanto, aqui não fica exatamente claro que os súditos são indivíduos autointeressados que fazem um pacto admitindo com este estarem servindo a um senhor como escravos. Além disso, essa forma de ler Hobbes não encontra um

lugar inteiramente claro no *Leviatã*, uma vez que no capítulo XVI o que Hobbes parece precisamente tentar defender é que os súditos são aqueles que estão sendo representados pelo soberano, isto é, que todas as ações do soberano são na verdade ações dos súditos.

Nesta interpretação, a obrigação do súdito está determinada pelo fato de que uma vez que todos aceitaram livremente aderir ao pacto por entenderem que este era algo de seu próprio interesse, então todos se comprometeram na medida em que o pacto foi assumido como beneficiando a todos que assim consentiram. Trata-se de um princípio de coerência neste caso. Se cada um assume o pacto por entender que este lhe é vantajoso, então todos que pactuaram estão obrigados a respeitar tal pacto, pois uma vez que damos assentimento estamos concordando que este nos é vantajoso, e para obter as vantagens do pacto é do interesse do indivíduo que este pacto prevaleça. Pois dar assentimento ao pacto e agir contrariamente a este é o mesmo que não assentir. Seria o mesmo que conceder uma autorização e ao mesmo tempo agir contra tal autorização, ou seja, tal autorização seria nula. Para que na teoria da autorização o pacto prevaleça, e é de interesse de cada um dos súditos que o pacto não seja quebrado, é preciso que os súditos não façam nada que interfira ou contrarie as decisões do contrato estabelecido. Desse modo, os súditos estão obrigados a obedecer à vontade do seu soberano, pois obedecê-lo é um princípio de coerência de todos aqueles que optaram em realizar o contrato.

Esta forma de ler o texto de Hobbes é mais coerente com uma visão de indivíduos autointeressados, mas não parece responder claramente sobre o problema da obrigação, pois nesta leitura é como se o indivíduo ao fazer o pacto estivesse sempre sujeito a si mesmo, como se ele estivesse obrigado a si próprio. Pois uma vez que o soberano apenas cumpre a vontade de seus súditos é como se a vontade do soberano fosse a vontade dos súditos e, assim, os súditos estariam obrigados apenas pela sua própria vontade. Assim, em última instância o súdito apenas obedece a si mesmo. Isso significa que os súditos estão sendo obrigados por um princípio de coerência, uma vez que se trata de uma obrigação em termos de satisfazer o próprio interesse. A grande questão aqui é que desse modo a obrigação não está efetivamente obrigando ninguém. Hobbes mesmo afirma que estar obrigado a si mesmo é o mesmo que não estar obrigado, pois “For he is free, that can be free when he will: nor is it possible for any person to be bound to himself; because he that can bind, can release; and therefore he that is bound to himself only, is not bound” (E.W. iii. p. 252). Ou seja, essa forma de pensar a obrigação parece não ser satisfatória para um modelo contratual. Se o súdito pode se libertar então ele na verdade não se encontra obrigado, pois aquele que está obrigado a si mesmo, na

verdade, não está.

Nesta interpretação, o modelo de soberania como senhor de escravos já não é mais cabível, mas ao mesmo tempo parece que a teoria da obrigação de Hobbes fica com uma certa fragilidade. Apesar da presença do soberano, que pode ainda agir de forma coercitiva obrigando os súditos a efetivarem sua vontade, o fundamento último dessa obrigação está num princípio de coerência estabelecido pelo próprio súdito que assim admitiu no momento do pacto e que, portanto, concede ao soberano agir em seu nome com os seus direitos autorizados. No entanto, essa leitura de Hobbes não parece ser a que melhor satisfaz a teoria da obrigação tal como ele mesmo a descreve em seu texto.

Outro elemento importante que pode nos auxiliar a ler o texto de Hobbes buscando entender melhor como ele pensa uma teoria da obrigação é pensarmos como Hobbes propõe seu modelo de soberania. Analisando a forma como Hobbes define o soberano e qual o papel que este possui dentro de uma sociedade constituída poderemos então ter uma ideia mais clara sobre como nasce a ideia de obrigação no projeto de Hobbes. Se a ideia de obrigação tanto numa leitura de uma teoria da autorização como numa leitura de uma teoria da transferência implicam pensar um conceito de soberania e como este exerce seu poder numa sociedade contratual, então parece razoável procurar explorar este conceito como uma ferramenta para tentarmos entender a ideia de obrigação em Hobbes. Seja a obrigação coercitiva ou uma questão fundamental de coerência, a investigação sobre o papel do soberano terá um lugar estratégico para entendermos como a obrigação funciona no modelo hobbesiano.

No *Leviatã*, Hobbes define o soberano como aquele cujo poder não encontra limite, isto é, o soberano é aquele poder maior dentro de uma república que a todos governa. Suas decisões são inquestionáveis e cabe a ele decidir noções como certo e errado, justo e injusto, bem e mal, assim como decidir sobre as leis que irão ordenar a vida da república e ainda julgar e punir os crimes cometidos. É direito do soberano determinar tudo o que uma república precisa para sua segurança e manutenção. Cabe a ele a administração pública e o recolhimento de impostos. É também de seu direito o comando militar, isto é, constituir o exército para a segurança pública e declarar guerra a outra república quando julgar necessário. Hobbes, de fato, apresenta o soberano como uma espécie de deus mortal, aquele que governa a todos segundo a sua vontade e cujo poder e autoridade são inquestionáveis. Este deus mortal tem todo o direito sobre seus súditos inclusive o direito de tirar-lhes a vida se julgar necessário. Tem também o direito de fazer o que for preciso para a conservação da sociedade constituída. Cabe a ele dizer o que é melhor para a república, julgar quais são os crimes

cometidos contra o poder soberano e determinar o que cada indivíduo deve fazer para uma melhor vida em sociedade. Além disso, é prerrogativa do poder soberano não haver quem possa acusá-lo de ter infringido uma lei. O soberano não pode ser acusado de crime algum nem pode ser julgado por ninguém, pois cabe a ele dizer o que é um crime e cabe a ele julgar a pena para aqueles que cometem qualquer tipo de crime. Logo, o soberano é aquele que está acima da própria lei. Isso significa que sua liberdade é absoluta. O soberano possui o direito natural a todas as coisas, e sua condição não possui limites. Desse modo, ele se encontra numa condição de plenos poderes para legislar, governar e punir quando julgar necessário.

Assim, Hobbes nos apresenta o soberano como este ser cujas prerrogativas são fundamentais para a manutenção da paz. O direito que o soberano possui de exercer sua liberdade absoluta é o que fundamenta sua capacidade de por fim a guerra de todos contra todos, pois na medida em que este pode estabelecer as leis e punir àqueles que não cumprem o pacto assumido, é então que surgem as garantias do pacto. O soberano torna possível o caráter obrigatório do contrato assumido pelos súditos e assim determina uma coerção sobre todos. Além disso, outra característica importante do poder soberano que o torna fundamental é a sua condição de poder indivisível. A forma como Hobbes pensa o Estado à luz da sua concepção de natureza humana implica a necessidade de que tal poder não pode ser pensado dividido em instâncias independentes. Tal problema é apresentado por Hobbes justamente em oposição àqueles que desejavam pensar a soberania dividida entre instâncias distintas.

O problema de se falar de uma soberania dividida em poderes distintos está na impossibilidade de determinar como tais poderes seriam definidos e o que determinaria o escopo de cada uma dessas instâncias, bem como seria impossível garantir que tais poderes não entrariam em disputa entre si para obter mais poder. O que Hobbes nos diz é que uma vez dividido o poder soberano, não seria possível determinar o limite de cada instância de poder, e ainda que isso fosse possível, uma vez que tais poderes são iguais entre si, não seria possível sanar um conflito entre eles, o que nos levaria novamente a uma condição de guerra. Por isso, para Hobbes, o poder soberano precisa ser necessariamente único e absoluto, ou seja, estar acima de tudo e de todos, onde seu poder não pode ser dividido, pois uma vez dividido a soberania estaria comprometida e a estabilidade da república ameaçada. É precisamente neste ponto que nos interessa investigar a soberania e perceber sua relação com os súditos.

Tal problema será analisado de forma mais detalhada ao abordarmos o argumento do regresso tal como foi proposto por Jean Hampton. Em seu texto *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Hampton nos apresenta a necessidade de se pensar uma teoria da

soberania unificada no projeto hobbesiano. Ela nos mostra que uma soberania tal como Hobbes a deseja somente se torna viável se pensarmos este soberano como um ser único que detém todo o poder. Este argumento é fundamental para entendermos melhor quem é o soberano hobbesiano e a partir disso poderemos explorar com mais profundidade a teoria da obrigação presente na teoria de Hobbes. O argumento do regresso é uma ferramenta estratégica que coloca um debate em torno de uma definição de soberania ao questionar quem de fato possui o poder soberano numa república e põe em evidência quais as implicações que resultam do exercício do poder soberano. Para argumentar a este respeito, Hampton apresenta uma citação do *De Cive* que fala precisamente sobre as marcas da autoridade suprema para mostrar o argumento do regresso.

It is therefore manifest, that in every city there is some one man, or council, or court, who by right hath as great a power over each single citizen, as each man hath over himself considered out of that civil state; that is, supreme and absolute, to be limited only by the strength and forces of the city itself, and by nothing else in the world. For if his power were limited, that limitation must necessarily proceed from some greater power. For he that prescribes limits, must have a greater power than he who is confined by them. Now that confining power is either without limit, or is again restrained by some other greater than itself; and so we shall at length arrive to a power, which hath no other limit but that which is the terminus ultimus of the forces of all the citizens together. That same is called the supreme command; and if it be committed to a council, a supreme council, but if to one man, the supreme lord of the city. (E.W. ii.p. 88).

Deste modo, Hampton formula seu argumento do regresso mostrando como Hobbes apresenta o soberano e como este não encontra nenhuma resistência na sociedade. Trata-se de perceber que o soberano é o *terminus ultimus*, isto é, aquela força última que não encontra limite em nenhuma outra e, por isso, é absoluta.

Nossa proposta de investigação, então, é confrontar a interpretação da autorização de Gauthier com a interpretação da transferência de Hampton analisando os argumentos apresentados e avaliando qual seria a interpretação mais pertinente para o projeto hobbesiano. Queremos também avaliar se seria possível conciliar em alguma medida essas interpretações que, a princípio, se apresentam de forma tão distintas entre si. Ainda que Gauthier e Hampton estejam sustentando propostas de leituras bastante opostas, nossa investigação irá aprofundar o debate para questionar sobre a possibilidade de aspectos em comum que possam viabilizar uma compatibilidade entre as duas propostas. Assim, nosso esforço será tentar seguir uma

linha de raciocínio que visa destacar as diferenças entre eles, mas também mostrar que tais interpretações podem não estar tão distantes quanto parecem num primeiro momento.

Para tal tarefa, iremos tomar o texto do *Leviatã*, por ser uma obra de maturidade, como texto base que servirá como um guia para nosso trabalho, e na medida do que for necessário iremos utilizar o *De Cive* e *Os Elementos da Lei* como auxílio na nossa interpretação do projeto de Hobbes, no intuito de tentar esclarecer pontos obscuros do seu texto. Dessa forma, acreditamos que teremos a oportunidade de realizar um trabalho da forma mais completa possível, explorando ao máximo tudo aquilo que a obra de Hobbes tem a nos proporcionar.

CONCEITOS FUNDAMENTAIS

Para compreendermos a teoria hobbesiana da obrigação, é fundamental deixarmos claro alguns conceitos utilizados por Hobbes ao longo de sua obra. Tratam-se de algumas definições que serão utilizadas por Hobbes que nos permitirão ter em mente como seu projeto da obrigação está sendo formulado. Assim, nosso intuito aqui é apresentar a concepção hobbesiana do homem, isto é, sua dimensão racional, passional e psicológica do estado de natureza, isto é, como ele entende a condição natural dos homens antes da constituição da sociedade, e, por fim, a noção de contrato, que será a base hobbesiana para a moralidade e para a política. Desse modo, nosso objetivo neste capítulo é apresentar estes conceitos que estão na base do pensamento de Hobbes, proporcionando assim as bases para o entendimento de sua teoria da obrigação.

1.1 O Homem

Hobbes dedica a primeira parte das suas obras, *Leviatã*, *De Cive* e *Os Elementos da Lei* a uma profunda análise do homem. Sua investigação nesse primeiro momento se concentra em uma discussão enunciada na introdução do *Leviatã* de que para se compreender o Estado (*commonwealth*) é preciso antes entender as partes que o constituem, isto é, trata-se de investigar o homem em sua complexidade para então sermos capazes de entender melhor o que é o Estado, isto é, o que é o poder soberano. Nesse sentido, Hobbes inicia uma intensa discussão sobre o homem em suas várias dimensões buscando fazer uma análise sobre sua condição de ser racional, que é capaz de calcular, de ser passional, que possui paixões e desejos, e de sua psicologia, isto é, um ser que tem como princípio básico a sua própria preservação, ou seja, um ser de interesse. Toda essa análise hobbesiana é feita com intuito de apreender o que é o Estado, e como este é constituído. Se o homem é o elemento básico que compõe o Estado, nada mais pertinente do que uma investigação sobre o homem para podermos compreender melhor o que é a soberania.

1.1.1 Razão

O conceito de razão é um dos mais fundamentais presentes no pensamento de Hobbes. Sua presença irá proporcionar a articulação de seu projeto político e moral concedendo-lhes uma base sólida. Assim, a razão se torna um conceito essencial e profundamente estruturante no projeto de Hobbes.

Inicialmente, a razão é definida no capítulo V do *Leviatã* basicamente como a capacidade que o homem tem de fazer cálculo, isto é, de raciocinar.

When a man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another; (...) Out of all which we may define, that is to say determine, what that is, which is meant by this word reason, when we reckon it amongst the faculties of the mind. For reason, in this sense, is nothing but reckoning, that is adding and subtracting, of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts. (E.W. iii. p. 29-30).

Por essa definição, Hobbes nos apresenta o caráter instrumental da razão enquanto ferramenta de somar e subtrair a partir de nomes. Graças à razão, os homens são capazes de fazer tais operações e dessa forma são capazes de construir um raciocínio a partir de silogismos. Hobbes nos apresenta essa característica da razão ao nos falar tanto dos aritméticos, que ensinam a somar e subtrair com os números, quanto dos geômetras, que utilizam o cálculo como adição e subtração de linhas, figuras, ângulos etc., mas também dos lógicos, que fazem o mesmo com palavras para formar sentenças, e somando sentenças para formar um silogismo. Ou seja, a razão para Hobbes num primeiro momento é o que nos permite estabelecer uma relação seja entre números, tamanhos e proporções, seja entre nomes de tal modo que a soma destes produza um significado. Assim, para Hobbes, sentenças como “Sócrates é filósofo” é uma clara soma dos nomes “Sócrates” e “filósofo” que produz um significado. Trata-se de dizer, então, que toda forma de predicação será sempre uma soma de nomes. Por outro lado, o mesmo vale para uma sentença como “Sócrates não é imortal”, isto é, uma subtração de nomes. Dessa mesma forma podemos compreender que silogismos como “Todo homem é mortal, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal” são também um cálculo da razão que opera através de sentenças. Trata-se aqui de operar uma soma entre duas sentenças que chegam a um resultado. Ou seja, a razão realiza não apenas uma soma ou subtração de números, mas também um cálculo a partir de nomes. Essa dimensão racional é para Hobbes fundamental tanto para a formação do conhecimento quanto para conseguir compreender a capacidade humana de constituir o Estado. Tal capacidade de calcular permite

aos homens estabelecer silogismos e extrair conclusões lógicas a partir da associação de nomes. Tal operação feita a partir da razão é o que Hobbes define como conhecimento ou ciência. Dessa maneira, Hobbes introduz o seu conceito de razão apresentando a sua natureza estritamente lógica. Isto é, trata-se aqui de perceber através deste conceito a razão no seu viés dedutivo numa dimensão inferencial onde observarmos que a razão é a nossa capacidade de extrair conclusões lógicas a partir de determinadas premissas, e que há, portanto, uma necessidade de estabelecer premissas claras das quais seja possível extrair conclusões. Tal cálculo através de nomes será fundamental para Hobbes apresentar sua concepção de estado, onde este está fundamentado em conclusões da razão.

Assim, a razão é definida nesse primeiro momento como nossa capacidade de calcular através de nomes. No entanto, é preciso observar no texto de Hobbes que a razão também opera no sentido de estabelecer uma relação de causa e consequência¹. Isto é, Hobbes não apresenta isso de forma tão clara, mas o que se pode perceber é que, para Hobbes, além de uma noção de somar e subtrair a partir de nomes, a razão também é capaz de estabelecer uma relação de causalidade entre fenômenos empiricamente dados, isto é, de observar a cadeia causal com que dois eventos distintos podem estar relacionados. Ou seja, tendo em vista um efeito, buscar a sua possível causa dada anteriormente, ou a partir de determinado evento buscar suas possíveis consequências. Assim, a razão é capaz de estabelecer uma conexão entre os fenômenos empíricos. Em outras palavras, é próprio da razão estabelecer um cálculo que visa relacionar tais eventos de causa e efeito, ou causa e consequência, que são percebidos pelos sentidos tendo como objetivo desenvolver uma explicação científica sobre o mundo. É a partir dessa característica da razão, de desenvolver uma cadeia de eventos relacionados, que somos então capazes de criar o artifício que julgarmos necessário aos nossos interesses. Para que isso fique mais claro, podemos ilustrar essa ideia tendo em vista um exemplo bem básico, como é o caso, sobre o que é necessário para que consigamos saciar nossa fome. Trata-se aqui de um procedimento de calcular tudo aquilo que é necessário para a satisfação desta, isto é, desde o cálculo sobre a obtenção de alimentos, até o passo a passo durante seu preparo para chegarmos ao resultado final. Este simples cálculo diz respeito a como a razão opera para conseguir obter um determinado fim desejado. Nesse caso em específico, a razão opera um cálculo sobre tal procedimento que requer que tenhamos em mãos toda a matéria-prima, como por exemplo, os alimentos para saciar a fome, bem como todo material necessário para o seu

¹ Cf. NEWEY, G. *Routledge Guidebook to Hobbes and Leviathan*. London: Routledge. p. 41-44

preparo, e é a razão que opera sobre o procedimento de preparo para fazer a refeição. Assim, a razão estabelece uma cadeia causal que nos leva a produzir o alimento desejado que irá atender a nossa necessidade. Trata-se, então, de uma racionalidade de natureza sensível que opera em termos de probabilidade, isto é, estabelece um nexos entre dois fenômenos que são dados empiricamente, que no caso do exemplo apresentado se estabelece entre a matéria-prima, os alimentos, e o objetivo final, a refeição. Havendo um determinado fenômeno “X”, a razão humana já calcula a probabilidade de uma consequência “Y” tendo em vista uma cadeia de eventos que seja capaz de estabelecer uma conexão entre eles. Podemos perceber, então, que se trata de uma forma de operação da razão que se diferencia de um cálculo de nomes. Esse cálculo que relaciona eventos distintos dentro de uma cadeia causal será a base que Hobbes irá utilizar no *Leviatã* para apresentar toda a cadeia de eventos necessários para a formação do Estado e do poder soberano. Em grande medida, o projeto hobbesiano visa apresentar como a razão, que estabelece uma relação causal entre fenômenos, é capaz de guiar os homens até a constituição deste artifício que é o Estado soberano.

By this it appears that reason is not, as sense and memory, born with us; nor gotten by experience only, as prudence is; but attained by industry; first in apt imposing of names; and secondly by getting a good and orderly method in proceeding from the elements, which are names, to assertions made by connexion of one of them to another; and so to syllogisms, which are the connexions of one assertion to another, till we come to a knowledge of all the consequences of names appertaining to the subject in hand; and that is it, men call science. (...) Science is the knowledge of consequences, and dependance of one fact upon another: by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like another time; because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects. (E.W. iii. p. 35).

Podemos dizer, então, que em Hobbes a razão apresenta tanto uma natureza lógica que extrai conclusões de premissas, isto é, um cálculo através de nomes, quanto uma natureza empírica onde nossa capacidade de estabelecer uma relação de causalidade entre dois eventos evidenciam que a razão é capaz de operar em termos de probabilidades. Ambas as formas de compreensão da racionalidade serão importantes no texto de Hobbes, pois favorecem compreender as bases racionais da formação do estado e como a moralidade em Hobbes possui um valor fundamental na preservação da vida dos indivíduos. Tanto a política quanto a moralidade são constituídas pela razão, uma vez que para Hobbes é por sermos racionais que somos capazes de criar o estado e de estabelecer princípios que irão reger nossa vida em

sociedade.

Tendo apresentado a razão como cálculo, seja de nomes ou de probabilidades, é preciso observar, como Hobbes mesmo admite, que nossa capacidade de racionar está sempre sujeita a erros, ou mesmo, a absurdos. Hobbes nos chama a atenção para o fato de que um silogismo mal construído, ou uma relação de causa e efeito mal estabelecida, pode possibilitar chegarmos às conclusões mais equivocadas possíveis, e quando usamos termos gerais sem sentido podemos chegar a conclusões absurdas devido ao abuso da linguagem.

When a man reckons without the use of words, which may be done in particular things, as when upon the sight of any one thing, we conjecture what was likely to have preceded, or is likely to follow upon it; if that which he thought likely to follow, follows not, or that which he thought likely to have preceded it, hath not preceded it, this is called error; to which even the most prudent men are subject. But when we reason in words of general signification, and fall upon a general inference which is false, though it be commonly called error, it is indeed an absurdity, or senseless speech. For error is but a deception, in presuming that somewhat is past, or to come; of which, though it were not past, or not to come, yet there was no impossibility discoverable. But when we make a general assertion, unless it be a true one, the possibility of it is inconceivable. And words whereby we conceive nothing but the sound, are those we call absurd, insignificant, and nonsense. And therefore if a man should talk to me of a round quadrangle; or, accidents of bread in cheese; or, immaterial substances; or of a free subject; a free will; or any free, but free from being hindered by opposition, I should not say he were in an error, but that his words were without meaning, that is to say, absurd. (E.W. iii. p. 32-33).

ou

Now when a man reasoneth from principles that are found indubitable by experience, all deceptions of sense and equivocation of words avoided, the conclusion he maketh is said to be according to right reason: but when from his conclusion a man may, by good ratiocination, derive that which is contradictory to any evident truth whatsoever, then he is said to have concluded against reason: and such a conclusion is called absurdity. (E.W. iv. p. 24).

Isto é, quando raciocinamos mal, ou fazemos um cálculo equivocado de nomes, podemos chegar aos mais diversos equívocos neste raciocínio, e que tais equívocos podem ser cometidos até mesmo pelos homens mais prudentes. No entanto, Hobbes afirma que a causa mais geral de tais absurdos, ou erros, se dá, por um lado, por um equívoco no momento de cálculo do silogismo, ou, por outro lado, porque utilizamos no raciocínio noções

inapropriadas, ou até mesmo vagas, de termos desprovidos de sentido. Segundo Hobbes, seria o uso de uma linguagem abusiva que favorece fundamentalmente para que caiamos num raciocínio vazio que nos leva a uma conclusão confusa. Como ele bem destaca, é a utilização de termos inadequados como “quadrado redondo”, “substâncias imateriais”, “súdito livre”, “eterno agora”, entre outros, que faz com que nosso raciocínio chegue a absurdos. Para Hobbes, é este abuso da linguagem que proporciona um cálculo equivocado gerando um maior obscurecimento da razão. O ponto que Hobbes está defendendo aqui é precisamente dizer que quando temos um raciocínio que se inicia apresentando conceitos vazios, ou sem sentido, a conclusão de tal cálculo será algo seriamente comprometido. Para Hobbes, ao utilizarmos tais termos que nada nos dizem, ou, ao fazermos uso de metáforas no raciocínio, a conclusão desse cálculo estará seriamente ameaçada de erro, pois tais aspectos do discurso são facilmente capazes de turvar a razão. Ele nos alerta para tal perigo justamente por causa da necessidade que há de se construir um silogismo com termos que sejam os mais claros e precisos possíveis para evitar todo tipo de contradição que possa surgir. Sua preocupação é a de combater termos e sentenças sem significado que venham a atrapalhar o cálculo da razão, bem como evitar estabelecer uma relação equivocada entre fenômenos. Assim, é fundamental para Hobbes que todo raciocínio ao chegar a uma conclusão tenha o máximo de clareza possível em suas premissas não dando margem a possíveis erros. Por essa razão, Hobbes se mostra bastante preocupado na construção do conhecimento e propõe uma forma de assegurar que o raciocínio desenvolvido não esteja incorreto. Ele estabelece então que tal operação da razão estará justificada, isto é, que a conclusão não será um absurdo, através daquilo que ele chama de *reta razão*.

Em Hobbes, esse conceito aparece de modos distintos no texto *Os Elementos da Lei* e no *Leviatã*, sendo que em *Os Elementos da Lei* o conceito de *reta razão* é dado tendo em vista a evidência da conclusão dada pela experiência, evitando todo tipo de engano que as sensações e a equivocidade das palavras podem oferecer. Trata-se aqui de oferecer um conceito de *reta razão* diretamente associado ao correto uso do cálculo, isto é, a uma precisão das palavras bem como a um uso claro do raciocínio de modo a garantir conclusões seguras. A *reta razão* se preocupa então com o nível de evidência das sentenças que estão sendo apresentadas. Já no *Leviatã*, o conceito é apresentado de forma bem distinta. Neste, Hobbes já não confere mais à *reta razão* um caráter de evidência como um dado natural. Aqui Hobbes mostra a *reta razão* como uma convenção, pois ele sugere que, em casos de controvérsias sobre a verdade, esta seja submetida ao arbítrio de um juiz que decidirá qual a *reta razão* a ser

seguida. Trata-se então claramente de um acordo em adotar a sentença deste como sendo a reta razão a ser seguida diante de uma disputa. Do contrário, a controvérsia corre o risco de não encontrar uma solução. Assim, a verdade de uma controvérsia será determinada através daquilo que o juiz vier a decidir. A *reta razão* aqui não possui mais seu caráter de evidência tal como Hobbes havia sugerido em *Os Elementos da Lei*, mas será apenas entendida como fruto de uma convenção entre os homens.²

O ponto que Hobbes busca solucionar ao falar da reta razão no *Leviatã* é apresentar uma forma definitiva para a resolução de querelas entre os homens. O que Hobbes observa é que não importa o quão evidentes, ou o quão claras sejam as questões debatidas entre os homens. Sempre haverá a possibilidade de haver falha humana no desenvolvimento do cálculo em suas bases evidenciais. O que Hobbes procura apresentar então já não se trata mais de um método infalível que garanta o alcance da verdade, mas uma forma de colocar fim aos desentendimentos provocados pela disputa. Para tal, Hobbes propõe uma saída de natureza política, isto é, um acordo feito pelos homens de aceitarem a decisão de um árbitro como resposta final e convencional para o problema. Uma vez que o nível de evidência não seja por si capaz de resolver as disputas entre os homens, Hobbes então propõe que um juiz coloque fim ao conflito. Como Hobbes mesmo afirma,

And, as in arithmetic, unpractised men must, and professors themselves may often, err, and cast up false; so also in any other subject of reasoning, the ablest, most attentive, and most practised men may deceive themselves, and infer false conclusions; not but that reason itself is always right reason, as well as arithmetic is a certain and infallible art: but no one man's reason, nor the reason of any one number of men, makes the certainty; no more than an account is therefore well cast up, because a great many men have unanimously approved it. And therefore, as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord, set up, for right reason, the reason of some arbitrator, or judge, to whose sentence they will both stand, or their controversy must either come to blows, or be undecided, for want of a right reason constituted by nature; so is it also in all debates of what kind soever. (EW. iii, p.30-31).

O ponto em questão que Hobbes apresenta aqui é mostrar a dificuldade que existe em assegurar a confiabilidade de uma conclusão, pois como ele mesmo alega, qualquer pessoa pode errar ao efetuar um cálculo, até mesmo aqueles mais experientes. E que nem a razão de

² GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford University Press, 1969. p. 12-13

um só homem, nem a razão de vários homens podem assegurar o caráter de infalibilidade de um cálculo feito, pois um cálculo não se torna verdadeiro porque vários homens assim concluíram. Portanto, a controvérsia não terá fim se não houver aquele que seja capaz de estabelecer uma decisão final para a questão presente. Dessa forma, Hobbes propõe trazer um juiz para a questão que, fazendo uso da sua razão, proponha uma solução para o problema. Nesse caso, fica-se convencionado que tal controvérsia será decidida por tal juiz ou árbitro, e mesmo que uma das partes não concorde com a sentença dada pelo juiz, ainda assim estará submetida a tal sentença, uma vez que foi acordado que tal juiz colocaria fim a tal disputa.

Desse modo, o que Hobbes defende por reta razão no *Leviatã* é precisamente o seu caráter político de colocar fim ao possível conflito que possa surgir diante de uma disputa sobre o cálculo efetuado pela razão. Se em *Os Elementos da Lei* ele determina a reta razão como algo dado naturalmente pela experiência como aquilo que é claro e evidente, no *Leviatã* sua postura muda significativamente. Mesmo que haja uma evidência empírica sobre os fenômenos, ou mesmo que seja feito um cálculo da razão com o máximo de rigor, ainda assim em meio a uma disputa será necessário que um juiz seja a reta razão e coloque fim ao problema levantado. O ponto de Hobbes é fornecer um meio de resolver a situação e mostrar que cabe então a um terceiro determinar a solução para o problema, do contrário a disputa não terminará nunca.

1.1.2 Paixões

A teoria das paixões que Hobbes apresenta no *Leviatã* é uma teoria fortemente vinculada ao nosso desejo de preservação. Segundo Hobbes, nossas paixões estão diretamente associadas a uma busca por aquilo que é o mais vantajoso para a nossa própria conservação e que por essa razão as nossas sensações de prazer ou de desprazer são determinadas segundo aquilo que é o mais vantajoso, ou nocivo, a nossa vida. O que Hobbes defende é que as paixões humanas fazem parte da nossa inclinação natural de buscar aquilo que é fundamental para nossa sobrevivência, bem como para determinar aquilo que é desvantajoso a nossa conservação. Desse modo, Hobbes apresenta o homem como ser dotado de apetites e que tais apetites determinam as nossas noções de bem e mal. Assim, neste primeiro momento, Hobbes define que aquilo que desejamos é chamado de bom e aquilo do qual temos aversão, é chamado de mau. Não há em sua teoria um determinado objeto que seja em si bom ou mau,

mas nós que atribuímos tais nomes segundo nosso interesse. Tal teoria determina então que as nossas paixões são na verdade uma forma de satisfazer nosso desejo natural de preservação, seja buscando aquilo que é o mais fundamental para a nossa vida, seja evitando aquilo que é nocivo a nossa condição. Nessa perspectiva, a teoria das paixões determina que nossos apetites estão sempre inclinados a buscar aquilo que é o mais básico e fundamental a nossa condição, isto é, recursos como água e alimento que constituem a base da nossa vida, enquanto que por outro lado estamos sempre evitando aquilo que nos causa dor e sofrimento, ou mesmo aquilo que atente contra nossa vida. Assim, Hobbes define nossa aversão pela morte. Ou seja, podemos dizer que a teoria das paixões em Hobbes é basicamente uma forma de relacionar os apetites humanos àquilo que é o mais fundamental para a preservação da vida, que os objetos de desejo e aversão fazem parte daquilo que serve de estímulo ou impedimento para a vida dos homens. Por essa razão, podemos dizer então que os homens procuram satisfazer primeiramente seus interesses mais básicos que são fundamentais para sua sobrevivência, e conseqüentemente, por outro lado, eles procuram evitar tudo aquilo que lhes é motivo de dor e privação, como por exemplo, a fome, a sede e a enfermidade. Trata-se aqui de perceber que para Hobbes tudo aquilo que fomenta a continuidade da vida é entendido como objeto de desejo dos homens e conseqüentemente tudo aquilo que atenta contra sua preservação é entendido como aversão pelos homens.

É preciso, no entanto, destacar algumas características de sua teoria das paixões que à primeira vista não ficam bem explicitadas. Primeiramente, cabe observar que neste momento de seu texto Hobbes procura apresentar de forma clara os conceitos que serão fundamentais em seu projeto como um todo. Assim, neste momento, Hobbes conceitua as noções de “bom” e “mau” apenas como terminações linguísticas, isto é, não se trata aqui de estabelecer um padrão de moralidade, mas antes de apresentar como que tais termos são geralmente utilizados na linguagem comum. É preciso que fique claro que o que Hobbes procura apresentar neste momento do seu trabalho são apenas os critérios que cada indivíduo possui ao dizer que algo é bom ou mau, e não estabelecer algum tipo de valoração moral. Trata-se aqui de perceber em Hobbes um forte traço de seu nominalismo.

But whatsoever is the object of any man's appetite or desire, that is it which he for his part calleth good: and the object of his hate and aversion, evil; and of his contempt, vile and inconsiderable. For these words of good, evil, and contemptible, are ever used with relation to the person that useth them; there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil, to be taken from the nature of the objects themselves; but from the

person of the man, where there is no commonwealth; or, in a commonwealth, from the person that representeth it; or from an arbitrator or judge, whom men disagreeing shall by consent set up, and make his sentence the rule thereof. (EW. iii, p. 41).

Outro aspecto importante que também precisa ficar claro é que essa concepção de bom e mau que Hobbes apresenta é algo mais complexo do que pode parecer num primeiro momento. Apesar de Hobbes dizer que bom e mau são aquilo que nós qualificamos como sendo do nosso interesse ou não, é preciso destacar que tal perspectiva não se dá numa compreensão imediatista, isto é, não se trata de dizer que tais conceitos são apenas aquilo que pode ser compreendido numa chave empírica dos sentidos. Não é disto que Hobbes está falando. Como ele mesmo admite, é preciso saber fazer uma distinção entre aquilo que nos parece bom e aquilo que, de fato, é bom para nós. Como ele irá argumentar, uma pessoa doente pode não querer tomar um remédio por causa do gosto ruim que este tem, mas tal pessoa sabe que, apesar da aversão ao sabor, tal remédio lhe fará bem numa perspectiva a longo prazo ao curar-lhe da doença. Nesse sentido, Hobbes nos diz que o bem nesse caso é tomar o remédio, pois ao lhe proporcionar a saúde este é o mais vantajoso. Assim, Hobbes procura deixar claro que bom e mau devem ser compreendidos numa dimensão onde o mais vantajoso é apresentado numa perspectiva mais ampla do nosso interesse e não em uma situação mais imediata. O bom para Hobbes se dá a longo prazo onde a nossa conservação é o que determina o nosso interesse.

good (like evil) is divided into real and apparent. Not because any apparent good may not truly be good in itself, without considering the other things that follow from it; but in many things, whereof part is good and part evil, there is sometimes such a necessary connexion between the parts that they cannot be separated (...) Whence it happens that inexperience men that do not look closely enough at the long-term consequences of things, accept what appears to be good, not seeing the evil annexed to it; afterwards they experience damage. And this is what is meant by those who distinguish good and evil as real and apparent. (DH, XI, 5, 48).

Dessa forma, Hobbes enfatiza a necessidade em distinguir entre aquilo que parece bom e aquilo que de fato é bom, ou aquilo que parece mau daquilo que é mau, ou prejudicial aos nossos interesses. Assim, é preciso entender que a noção de bom ou mau que Hobbes traz é algo mais complexo que exige um olhar mais atento, que Hobbes pensa tais conceitos tendo em perspectiva àquilo que de fato possa ser fundamental a nossa conservação. O ponto de Hobbes aqui é simplesmente mostrar que as nossas noções de bem e mal não estão associadas

a uma perspectiva superficial das coisas, mas antes em observar o que de fato é bom para nossa conservação e o que de fato é nocivo a nós. Dessa forma, torna-se de fundamental importância perceber que o projeto hobbesiano das paixões não é um projeto hedonista que procura apenas a obtenção de prazeres imediatos oferecidos pelos sentidos, mas que se trata do desejo natural que os homens possuem de buscar aquilo que é o mais fundamental para sua conservação. O projeto de Hobbes é precisamente romper com uma perspectiva superficial das paixões e perceber que o que os homens buscam é a sua preservação.

Hobbes is making a complicated point. To say that something is good because it is desired is not to say that this object is necessarily known by the desirer to be an object of her desire. If I have a bacterial infection and I desire to get well, then I would desire an antibiotic drug if I knew that it would effect the result I wanted (i.e., an end to my disease). But if I don't know that an antibiotic is a means to that end, then I might in fact desire a certain herbal medicine that I believe will cure me but that in fact will not. In this case, the herbal medicine is only an apparent good; the antibiotic drug is the real good. But note that both are defined by reference to my desires: In fact I desire the herbal medicine because of a false belief I have that this is a means to another desired end, but the antibiotic drug is what I would desire if I had knowledge about how to effect a cure. Hobbes's point is that we can speak about a person's "real good" without becoming Aristotelians as long as we note that this concept is defined solely by reference to what a person would desire if the person had true beliefs. (HAMPTON, *Hobbes and Social contract Tradition*, 1986, p.34).

Por último, é preciso ainda observar uma característica da teoria das paixões de Hobbes que pode tornar nossa análise ainda mais crítica. Trata-se de perceber que sua teoria das paixões se inicia tratando desse aspecto mais básico da nossa condição de sobrevivência onde todos os homens buscam aquilo que é o mais fundamental para sua vida. No entanto, Hobbes vai além e nos mostra que as paixões podem se tornar mais complexas uma vez que elas estão num contínuo fluxo de desejar sempre mais, isto é, tornam-se mais ambiciosas na medida em que passamos a desejar outros objetos que estão associados a esse interesse inicial de preservação. A teoria hobbesiana das paixões admite então que as paixões humanas passam por um processo que, além de desejar constantemente determinados objetos que são fundamentais à condição humana, são também capazes de passar a buscar novos objetos que podem ser motivos de interesse dos homens uma vez que podem ser fonte de prazer. Desse modo, as paixões partem de um nível mais básico de satisfação e vão além buscando novos objetos de interesse. Trata-se aqui de entender que a teoria das paixões é algo mais complexo do que a simples preservação dos homens a partir dos apetites mais básicos, mas que ela

admite que o interesse das nossas paixões está em constante movimento de expansão e que por essa razão os homens passam a ter apetites de natureza mais complexa, tais como os apetites de natureza política, como é o caso, por exemplo, de paixões como a ambição e a glória. Como Hobbes deixa claro no *Leviatã*, essas paixões são fundamentais para se compreender o seu projeto político uma vez que tais paixões, como é o caso da glória, são admitidas como sendo uma das causas possíveis do conflito entre os homens no estado de natureza. Tal tema será discutido de forma mais detalhada quando tratarmos da condição natural dos homens.

A discussão em torno das paixões é fundamental para o projeto Hobbesiano, pois é em torno da preservação dos indivíduos que Hobbes busca alicerçar sua teoria política e moral. Nesse sentido, Hobbes entende que se a condição dos homens é o autointeresse em se preservar e que todos os homens buscam os meios necessários para garantir a sua conservação, e se por essa razão eles estão justificados a fazer o que for preciso para garantir tal fim, parece razoável admitir aqui um certo princípio egoísta que fundamenta todas as nossas ações. Nesse sentido, cabe certamente um maior detalhamento sobre como devemos entender tal egoísmo presente nos homens e discutir se ele se restringe a uma questão de preservação apenas, ou se tal egoísmo é uma proposta mais complexa de pensar os homens em sua própria condição autointeressada. Em outras palavras, trata-se aqui de perguntar como esse autointeresse está sendo apresentado por Hobbes e como ele pode ser fundamental para o seu pensamento político. Desse modo, discutiremos a seguir qual é o provável egoísmo presente no texto hobbesiano e tentaremos mostrar que o tipo de egoísmo presente em Hobbes não é precisamente uma proposta autointeressada que se restringe simplesmente ao benefício individual imediato, mas que ele pode ser lido como um outro tipo de egoísmo que entende que ações altruístas podem ser válidas num projeto de autointeresse.

1.1.3 Egoísmo Psicológico ou Egoísmo Racional

Como dissemos anteriormente, a teoria das paixões de Hobbes parece desenvolver uma psicologia sobre os homens na qual seu desejo fundamental de preservação é fortemente enfatizado. Tal teoria defende a tese de que os homens são seres autointeressados cujas ações visam sempre aquilo que é o mais vantajoso para si e que, portanto, estão sempre justificados em satisfazer seu interesse de autopreservação. Nessa perspectiva, Hobbes seria um teórico de um egoísmo psicológico que afirma que todas as nossas ações são sempre motivadas com

base no interesse de satisfazer nossos desejos mais básicos, e que a preservação da vida seria a razão que justificaria todas as nossas ações. Para tal teoria não há entre os homens nenhuma ação que seja de cunho altruísta, mas que tudo o que fazemos tem como objetivo a satisfação pessoal. Isso significa que até mesmo aquelas ações aparentemente voltadas para o benefício alheio estariam na verdade visando algum tipo de ganho para si, e que, portanto, não haveria um altruísmo presente nas ações humanas. Certas ações podem ser genuinamente voltadas para o bem do outro. Mas, no modelo de Hobbes, isso em última instância só se justifica porque tais ações, ao menos indiretamente, contribuem, ou não são incompatíveis, com o autointeresse do indivíduo que as realiza. Essa seria uma forma de compatibilizar as noções de egoísmo e altruísmo presentes em Hobbes, mostrando que se trata de concepções enfraquecidas desses termos.

Essa forma de ler o texto de Hobbes segundo a qual todas as ações humanas estão centralizadas exclusivamente no interesse de autossatisfação, e a preservação da própria vida é o elemento fundamental que justifica o autointeresse, é o que chamamos de egoísmo psicológico. Esse tipo de egoísmo, que é frequentemente atribuído a Hobbes, propõe pensar que os homens estão sempre justificados em buscar aquilo que é o mais vantajoso para si e que, por isso, tudo o que os homens fazem possui apenas o objetivo de sua própria satisfação. Para esse modelo de egoísmo ao menos os homens se encontram fechados em si mesmos onde ações altruístas não fazem sentido, e a sua perspectiva é sempre buscar aquilo que é o mais interessante para si, procurando sempre maximizar seus ganhos imediatos.

Hobbes defende em sua teoria moral e política que nenhum homem pode ser obrigado por qualquer razão a fazer aquilo que atente contra seus interesses, principalmente seu interesse de continuar vivendo. Para Hobbes, ao menos os homens estariam justificados em buscar sua preservação e evitar tudo àquilo que possa ser motivo de dor ou ameaça a sua própria vida. Tal princípio está presente inclusive quando ele explica o que é o direito natural quando ele diz que cada homem possui o direito de usar o seu próprio poder da forma que quiser para a preservação da própria vida, ou quando ele define as leis de natureza como preceitos da razão mediante ao qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a sua preservação (E.W. iii. p. 116-117). Nessa interpretação, Hobbes estaria sugerindo que os homens estão legitimados a procurar a satisfação dos seus interesses aos quais tendem naturalmente e que não faz sentido sugerir que eles devam abrir mão daquilo que lhes seja vantajoso por algo que coloque em risco suas vidas.

Assim, não podemos negar que Hobbes em diversos momentos de seu texto apresenta uma perspectiva egoísta da condição humana. Esse caráter egoísta do texto de Hobbes é um aspecto importante de sua teoria moral e política e, portanto, não pode ser omitido.

Uma outra interpretação que talvez se enquadre de forma mais apropriada no pensamento hobbesiano seria tentar entender uma forma de egoísmo que não esteja tão fortemente fechada no interesse do próprio indivíduo, mas que permita entender que esse egoísmo possibilita ações de cunho altruísta ainda que esteja fundamentada no próprio interesse. O objetivo aqui é investigar se, de fato, é justo atribuir a Hobbes um egoísmo psicológico como tradicionalmente se tem atribuído e se este é consistente com sua teoria política como um todo. Assim, o primeiro passo é procurar mostrar que tal egoísmo psicológico não está efetivamente presente em Hobbes, mas sim um egoísmo racional. Ou seja, a teoria hobbesiana não está propondo um modelo de comportamento egoísta onde os indivíduos estão fechados apenas em seu próprio interesse, mas que sua teoria admite que as ações humanas são diversas, isto é, plurais, podendo conter todo tipo de comportamento inclusive de ações altruísta e mesmo ações contrários a vários interesses do indivíduo. Podemos entender, então, que há uma importância estratégica na forma de compreensão desse egoísmo presente em Hobbes, e que essa mudança de compreensão é fundamental no projeto hobbesiano como um todo. Trata-se de apresentar as ações humanas na sua diversidade percebendo como elas são efetivamente e de entender que nem sempre elas estão voltadas exclusivamente para o interesse do próprio indivíduo, mas que os homens podem sim possuir um comportamento altruísta de benefícios mútuos. Em outras palavras, trata-se de explicar que um comportamento altruísta que visa o bem coletivo é certamente mais coerente para o indivíduo que pensa sua preservação do que uma perspectiva de um egoísmo fechado em si mesmo.

Para desconstruirmos a teoria do egoísmo psicológico supostamente presente em Hobbes e apresentarmos a noção do egoísmo racional que parece ser mais pertinente em seu pensamento, é necessário fazermos uma distinção entre o que é o comportamento humano efetivamente dado e qual seria efetivamente o nosso dever racional de autopreservação³, isto é, qual seria o nosso dever enquanto ações humanas. O que está em jogo nessa distinção é perceber que a teoria do egoísmo psicológico se refere a uma teoria sobre a natureza humana,

³ Mais adiante tentaremos mostrar que tal “dever” é não apenas compatível, mas parte constituinte da noção de obrigação moral e política.

isto é, o que é natural do comportamento humano. Já o egoísmo racional não se trata mais de uma teoria da natureza humana, mas sim de uma teoria normativa que revela como nós deveríamos nos comportar⁴. Trata-se aqui, portanto, de uma mudança na forma como investigamos o problema. Se o egoísmo psicológico possui um registro sobre como as coisas são, o egoísmo racional é a busca por uma justificativa sobre como as coisas deveriam ser⁵. Assim, se o egoísmo psicológico afirma que os homens se comportam de modo a satisfazer os próprios interesses e que as ações humanas estão exclusivamente voltadas para o indivíduo, o egoísmo racional afirma que apenas estamos comprometidos a satisfazer nossos próprios interesses, mas que isso não implica dizer que apenas agimos nesse intuito, isto é, não implica dizer que o comportamento humano se dá apenas para sua própria satisfação, mas que nosso dever se dá apenas em termos de garantir aquilo que nos é mais vantajoso⁶. Isso significa que não estamos obrigados a suprimir a necessidade alheia, mas também não implica que isso não possa acontecer. O egoísmo racional apenas nos fala sobre nossa obrigação, e não sobre o nosso comportamento em geral. Assim, o egoísmo racional não proíbe que sejamos altruístas, mas nega que tenhamos uma obrigação dessa natureza. Ou seja, tal egoísmo não afirma que devemos evitar ações que possam ajudar outras pessoas. Podemos inclusive dizer que algumas ações altruístas podem eventualmente até ser vantajosas para nós, o que o egoísmo racional diz é que não temos uma obrigação para com a necessidade alheia. O ponto chave em questão é compreender que o egoísmo racional apenas determina qual deveria ser nossa regra de ação, isto é, ele é uma teoria normativa de justificação e nada mais. Em contrapartida, o egoísmo psicológico é uma teoria da ação, isto é, visa explicar qual a tendência da conduta humana

⁴ GERT, B. Hobbes's psychology. in: SORELL, T. (org.). *The Cambridge Companion to Hobbes.*, p. 165-171.

⁵“Hobbes's view of rational behavior loosely resembles psychological egoism. He held what may be called 'rational egoism' viz., that the only rationally required desires are those that concern a person's own long-term benefit, primarily their preservation. The emotions or emotional desires are not in themselves irrational; they only become irrational when they conflict with reason, that is, what can be seen to be necessary to satisfy the rationally required desires”. (Gert, B. *The Cambridge Companion to Hobbes.* p. 169).

⁶Gert ainda afirma que a perspectiva de um egoísmo psicológico em Hobbes apenas seria possível se tratasse apenas acerca das crianças, mas uma vez que Hobbes afirma que no estado de natureza estamos considerando pessoas como se tivessem sido brotadas da terra chegados à plena maturidade, fica então claro que Hobbes compreendia a complexidade do comportamento humano. “Hobbes did hold that psychological egoism was true of infants. He says in the Preface to *De Cive*: 'Unless you give children all they ask for, they are peevish and cry, aye, and strike their parents sometimes; and all this they have from nature'. Since people in the state of nature are assumed to be like infants, without any kind of education or training, psychological egoism would be true of them. But Hobbes's claim that in the state of nature we are considering people 'as if but even now sprung out of the earth, and suddenly, like mushrooms, come to full maturity, without all kind of engagement to one another' shows that he knew that no person was ever actually in the state of nature. Hobbes never claims that actual persons, those who were raised up in families, are psychological egoists. Indeed, as the above quotes indicate, he denied such a view.” (Gert, B. *The Cambridge Companion to Hobbes.* p. 167.).

enquanto um comportamento. Isso deixa claro a diferença entre as duas teorias e mostra por que em Hobbes apenas encontramos uma teoria como a do egoísmo racional, apesar de Hobbes, em vários momentos, dar a impressão de estar defendendo exclusivamente um egoísmo psicológico. Uma leitura mais atenta do seu texto revela que isto não é o caso. Uma vez que o egoísmo racional implica em regras sobre como devemos agir, a satisfação de prazeres imediatos que são prejudiciais a nossa vida seria um comportamento inapropriado e, portanto, seria algo repudiado pelo egoísmo racional. Essa forma de compreender o egoísmo racional nos mostra seu distanciamento do egoísmo psicológico. Enquanto um se apresenta como normativo, o outro é apenas descritivo.

O que podemos dizer a partir disso é que a teoria proposta por Hobbes é uma teoria normativa que visa estabelecer que nosso compromisso se dá em caráter estritamente sobre o que é o mais vantajoso para o indivíduo. Sua teoria não determina nem uma proibição nem uma condenação de ações altruístas, apenas estabelece que nosso dever é sempre autointeressado. A normatividade que o egoísmo racional determina é que as nossas ações estejam comprometidas com nossa preservação e não que é próprio de nosso comportamento buscar vantagens sempre. Como veremos mais adiante, as leis de natureza que Hobbes nos apresenta são precisamente uma normatividade em determinar como devemos agir, isto é, em estabelecer em como se dá racionalmente a busca pelos nossos interesses, e por essa razão podemos dizer que a teoria hobbesiana se enquadra melhor numa perspectiva de um egoísmo racional do que numa compreensão de um egoísmo psicológico.

Talvez o melhor argumento em defesa do egoísmo racional que possamos usar para compreender melhor o pensamento hobbesiano é pensar que um compromisso racional, tal como o que Hobbes propõe, se torna pertinente para uma questão moral contratualista porque sua base é consolidada através do autointeresse. O ponto que o egoísmo racional defende e que pode ser atribuído à perspectiva hobbesiana é o fato de que o comportamento moral se justifica basicamente porque as atitudes chamadas morais favorecem o interesse do próprio indivíduo. Ainda que a moralidade no pensamento de Hobbes apenas se efetive a partir de um pacto de benefício mútuo, isto é, de ações cooperativas entre os indivíduos, o que fica evidente é que tais ações conjuntas precisam atender aos interesses individuais em última instância. Trata-se aqui de entender que o indivíduo se comporta de modo moral simplesmente porque ele entende que dessa forma ele estará contribuindo para seu próprio benefício. Assim, ser moral significa na verdade ser racional ao buscar aquilo que é o mais vantajoso para si. Ou seja, a obrigação que o egoísmo racional trata diz respeito ao fato de que

um comportamento autointeressado, que visa àquilo que é o melhor para si a longo prazo, nos fornece razões para agir alegando que o maior beneficiado desta ação será o próprio indivíduo que assim age. Isto é, toda normatividade que o egoísmo racional propõe para a justificação das ações é apresentada com base no argumento de que o próprio indivíduo é o maior favorecido. O discurso moral proposto nessa interpretação visa apresentar que a moralidade está baseada no interesse de cada um tendo como objetivo seu bem maior, a própria preservação. É precisamente nesse intuito de buscar aquilo que nos é o mais vantajoso que Hobbes irá estabelecer a sua regra de ouro: “Do not that to another, which thou wouldest not have done to thyself” (E.W. iii. p.144). Com essa regra, Hobbes acredita ser possível sintetizar com maior clareza como ele entende que seja necessário que os homens governem suas próprias ações. Trata-se aqui de perceber que a regra básica da moralidade é o interesse do indivíduo e que nossas ações morais devem ser moldadas tendo em vista como gostaríamos de ser tratados. Tal regra visa estabelecer que uma vez que tratamos aos demais indivíduos como gostaríamos de ser tratados, estamos contribuindo para que sejamos igualmente bem tratados por eles. Assim, a regra de ouro da moralidade é sempre ter em perspectiva uma noção de reciprocidade.

Ainda que possamos fazer várias críticas sobre essa forma de egoísmo que coloca nosso dever unicamente sobre nosso interesse de nos preservar, não podemos deixar de notar que essa mudança de perspectiva para o pensamento de Hobbes é bem significativa, pois mostra uma compreensão mais complexa da natureza humana. Uma vez que percebemos que o egoísmo psicológico não é uma teoria pertinente dentro do projeto hobbesiano, fica claro que Hobbes compreendia que o comportamento humano não está regido simplesmente pelo autointeresse imediato, direto e excludente, isto é, que os homens em geral não agem exclusivamente sobre aquilo que lhes é o mais vantajoso⁷. Prova disso poderíamos citar as várias paixões que dominam o nosso comportamento e que nos levam a atitudes nada interessantes para o nossa preservação, como quando somos guiados pela raiva, ou pelo ódio, ou ainda pela inveja. Mesmo paixões como o amor podem levar os homens a um

⁷ Kavka reconhece a pertinência da discussão apresentada por B. Gert sobre o egoísmo psicológico. Ele entende que em diversos momentos Hobbes parece sustentar uma forma de egoísmo que não seria propriamente a de um egoísmo psicológico. Ele também admite que existem passagens em que Hobbes parece falar explicitamente em termos de um egoísmo psicológico. Assim, Kavaka parece reconhecer que não há um exato padrão a esse respeito no texto hobbesiano. No entanto, ele conclui afirmando que se dermos uma maior importância às afirmações explícitas de Hobbes, poderíamos considerá-lo um egoísta psicológico. Se, por outro lado, levarmos em consideração a estrutura geral do pensamento hobbesiano, então poderemos concluir que não se trata de falar de um egoísmo psicológico propriamente dito em Hobbes. (KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press. 1986. p. 50-51.).

comportamento que seja diretamente destrutivo, como é o caso do ciúme. Isso sem contar a possibilidade de um comportamento destrutivo causado pelo simples erro de raciocínio. Ou seja, uma teoria tal como o egoísmo psicológico teria que levar em consideração que o comportamento humano é governado por paixões tão intensas, como o ódio, o orgulho e a vaidade, que a razão não consegue determinar aquilo que é do interesse de cada um em particular, que as paixões se sobrepõem a nossa razão nos levando a realizar ações que podem ser até mesmo prejudiciais a nossa vida. Nesse sentido, Hobbes tem em mente todos esses fatores e por isso podemos dizer que o egoísmo psicológico falha ao propor uma interpretação hobbesiana do nosso comportamento. Por essa razão, podemos dizer que o egoísmo racional nos fornece uma interpretação ao menos mais coerente com sua obra.

1.2 O Estado de Natureza

1.2.1 O Estado de Natureza e a “Guerra de todos contra todos”

O estado de natureza, ou condição natural dos homens, é a proposta de se pensar a condição humana num contexto anterior à formação do Estado onde os homens estão entregues a si mesmos. Nessa condição não há leis, nem noções de certo e errado, ou de justo e injusto. A condição natural é esse exercício mental de se refletir como seria a vida numa circunstância onde todos os homens têm direito a todas as coisas sem uma força coercitiva que o obrigue a nada. Nesse contexto de total anarquia, ou seja, numa condição de ausência do estado, Hobbes afirma que os homens vivem numa constante guerra generalizada que ele caracteriza como uma guerra de todos contra todos.

Este conceito presente em Hobbes é fundamentalmente um exercício teórico que ele nos propõe para pensarmos como seria a condição humana numa situação de ausência do Estado. Hobbes não está se comprometendo a dizer que em algum momento da história esse estado de natureza tenha existido efetivamente como ele o descreve. Seu intuito aqui é precisamente estabelecer um conceito que será fundamental para pensar sua teoria moral e política dentro do contrato social. O estado de natureza é para Hobbes um marco inicial para refletirmos sobre o que é o estado e qual sua importância para nós. O estado de natureza, ou a condição natural dos homens, é uma forma de analisar as razões e fundamentos que temos

para desejar um poder público.

Hobbes inicia sua apresentação da condição natural dos homens destacando o princípio fundamental de que a natureza fez todos os homens iguais, isto é, que independentemente de todas as diferenças em matéria das capacidades do corpo ou do espírito, os homens são fundamentalmente iguais em sua capacidade para obter àquilo que desejam. O que Hobbes afirma é que apesar das diferenças específicas que concerne a cada homem, isto é, possuir maior ou menor força física, ou uma menor ou maior habilidade de espírito, como, por exemplo, a prudência, nenhum homem possui certeza da sua capacidade de subjugar os demais. A igualdade natural dos homens, associada a um contexto de instabilidade e insegurança, põe em evidência um aspecto fundamental do que Hobbes chama de guerra de todos contra todos, que entre os homens não há aquele que possa ser entendido como superior aos demais numa condição natural. Isso significa que entre os homens não há uma relação de sobreposição quanto a suas capacidades, mas que tal igualdade é apresentada em seu modo mais radical por Hobbes como a capacidade que os homens possuem de tirar a vida uns dos outros. Independente de qualquer outro aspecto, os homens se veem igualmente capazes de atentar contra a vida uns dos outros, e por essa razão essa igualdade natural será motivo de medo e desconfiança no estado de natureza. Tal tema será explorado mais adiante.

Como foi definido por Hobbes, o estado de natureza é essa condição natural dos homens segundo a qual, na ausência do Estado, cada indivíduo é responsável pela sua própria segurança e preservação, onde lhe cabe buscar todos os recursos necessários para sua vida, bem como usar os meios disponíveis para assegurar que tais recursos não lhe sejam tirados. Pois, como nessa condição inicial todos os homens possuem o direito a todas as coisas, não há então a ideia de propriedade, ou seja, nada pode ser dito como pertencendo a alguém. Nem noções como certo e errado, ou justo e injusto, pois não há lei alguma, nem Estado constituído. Assim, todos os homens estão em igual condição na busca daquilo que é fundamental para sua sobrevivência, e como não há leis ou moralidade, eles podem fazer tudo o que julgar necessário para sua própria conservação.

Assim, no estado de natureza os homens vivem em um constante estado de tensão que Hobbes chamou de guerra de todos contra todos. Tal guerra, segundo Hobbes, não se configura apenas pelo momento do confronto em si, mas como ele mesmo salienta, trata-se de um clima de constante ameaça onde o conflito pode ocorrer a qualquer momento.

For war, consisteth not in battle only, or the act of fighting; but in a tract of

time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time, is to be considered in the nature of war; as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather, lieth not in a shower or two of rain; but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. (EW. iii, p.113).

Essa situação de tensão e desconfiança entre os homens quando há um medo contínuo e perigo de morte violenta faz com que a vida no estado de natureza seja solitária, miserável, sórdida, brutal e curta, ou seja, trata-se da pior condição de vida possível. O estado de natureza é, para Hobbes, este cenário de guerra onde todos os homens se tornam inimigos de todos os homens, e por isso, Hobbes entende que é do desejo de todos buscar sair dessa condição tão miserável⁸.

Para explicar melhor o estado de natureza como sendo a guerra de todos contra todos, Hobbes apresenta, então, as principais razões que levam os homens a entrarem em conflito uns contra os outros. Assim, ele enuncia três causas fundamentais que levam a essa situação de guerra.

So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory. The first, maketh men invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation. The first use violence, to make themselves masters of other men's persons, wives, children, and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name. (EW. iii. p. 112).

Estes três elementos apresentados por Hobbes como o fundamento da guerra de todos contra todos mostram como que para Hobbes o estado de natureza é uma condição de instabilidade, onde nenhum homem possui garantias sobre o tempo futuro. No entanto, é preciso ainda explorar melhor o que Hobbes quer dizer ao falar destes três aspectos do estado

⁸ Para tentar mostrar que essa tensão no estado de natureza de Hobbes tem algum suporte na realidade, Hoekstra lembra que, “To bolster the Idea that such a condition of war is natural to man, Hobbes points out that even when we have the stability and security provided by laws and a system to punish those who infringe them, we confirm his analysis by distrusting our fellow citizens – by locking our doors and taking other measures against theft and attack. To persuade those who would question the very existence of this condition of war, Hobbes adduces three examples of such a condition: ‘the savage people’ in many places of America at the time he was writing; the manner of life in which men find themselves in civil war; and the gladiatorial posture of sovereigns toward one another”. (HOEKSTRA, K. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*.in: Hobbes on the Natural Condition of Mankind. p.110-111.).

de natureza. Se a competição, a segurança e a glória são as razões de uma guerra generalizada, é preciso ainda explicar como que cada um deles é responsável por levar os homens a tal situação.

Para explicar melhor a competição, Hobbes caracteriza o estado de natureza da seguinte forma,

Wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withal. In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing, such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.(EW. iii. p.113).

Com tal caracterização do estado de natureza, Hobbes procura mostrar que em um contexto anterior ao Estado constituído, sem qualquer garantia sobre a própria vida ou aos bens que são fundamentais para o próprio sustento, a vida dos homens é marcada por uma profunda instabilidade, isto é, que nessa condição natural a vida humana é marcada por incertezas, inclusive a incerteza de poder usufruir dos frutos do próprio trabalho. Por essa razão, Hobbes entende que essa instabilidade presente na condição natural será o que levará os homens a competirem pelos recursos que são fundamentais a sua vida, pois uma vez que as atividades humanas estão comprometidas e que seu fruto é incerto, a escassez de recursos se torna um problema presente e de difícil resolução. Sendo uma condição de insegurança sobre todas as coisas, os próprios bens produzidos pelo trabalho dos homens estão em risco neste contexto, pois tudo aquilo que é fruto do trabalho humano pode ser retirado de suas mãos. Assim, os homens sabem que não há garantias nem mesmo daquilo que lhes servem de sustento. Uma vez que não há recursos necessários para todos, a competição se torna então uma forma inevitável para garantir a própria sobrevivência. A fragilidade deste contexto coloca os homens em constante necessidade de fazer todo o possível para conseguir obter aquilo de que necessitam, bem como de usar todos os meios para assegurar os recursos mais básicos que são imprescindíveis à vida. Como Hobbes deixa claro, nessa condição onde não há garantias mínimas de nada, todo e qualquer indivíduo se torna uma ameaça e, portanto, a competição torna-se um fator preponderante entre os homens. Tendo em vista um contexto tão árido, torna-se necessário à própria preservação estabelecer estratégias que nos levem a

garantir os recursos básicos.

From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our ends. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end, which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only, endeavour to destroy, or subdue one another. And from hence it comes to pass, that where an invader hath no more to fear, than another man's single power; if one plant, sow, build, or possess a convenient seat, others may probably be expected to come prepared with forces united, to dispossess, and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life, or liberty. And the invader again is in the like danger of another. (E.W. iii. p. 111).

Se por um lado a competição se dá como resultado da necessidade de recursos limitados que são fundamentais a nossa vida, a desconfiança é o aspecto que nos leva à condição de guerra justamente em função do perigo que ameaça nossa preservação nesse ambiente hostil que é o estado de natureza. Como Hobbes apresentou no início do capítulo XIII do *Leviatã*, o estado de natureza é a condição onde os homens estão entregues a si próprios, onde cada um deve fazer tudo o que julgar necessário para sua preservação, bem como usar de todos os meios possíveis para assegurar a própria vida. Se, nesse contexto, a segurança de cada indivíduo é estabelecida pela própria capacidade que este possui em se defender, cabe aqui então dizer que a segurança individual é estabelecida por aquilo que cada um julgar como sendo o mais vantajoso para si. Desse modo, podemos dizer que na condição de natureza todos os homens buscam se defender de tudo aquilo que se apresenta como uma ameaça a sua vida, e isto inclui a presença dos demais homens na medida em que estes representam uma ameaça a sua própria preservação. Como Hobbes afirma que todos os homens são iguais no estado de natureza, isto é, não há uma relação de dominação nesse estado natural, mas antes que todos são igualmente capazes de atentar contra a vida uns dos outros, tal igualdade põe em evidência que cada homem é uma ameaça à preservação do outro. Nesse sentido, a desconfiança é o medo recíproco que temos uns dos outros, pois o outro é aquele que é capaz de me privar da minha vida, seja porque com isso deseja ter para si todos os meus bens, seja porque a simples presença do outro lhe representa uma ameaça. Nestes termos, Hobbes entende que o estado de natureza é a condição na qual os homens se veem constantemente ameaçados e por isso a desconfiança é um fator de defesa importantíssimo no que diz respeito à própria preservação. Como Hobbes mesmo sugere, nesse contexto de ausência de um poder instituído que possa assegurar a integridade física dos

homens, as estratégias da guerra são fundamentais para o interesse pessoal, inclusive a possibilidade de se antecipar perante o inimigo. Segundo Hobbes, em um ambiente tão marcadamente instável, uma estratégia de ataque por antecipação é uma estratégia de defesa totalmente plausível, inclusive recomendável, pois, na ausência de garantias, se antecipar ao inimigo é uma forma de garantir que a própria vida possa ser preservada.

And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed. Also because there be some, that taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires; if others, that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds, should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by standing only on their defence, to subsist. And by consequence, such augmentation of dominion over men being necessary to a man's conservation, it ought to be allowed him. (E.W. iii. p. 111-112).

O terceiro elemento apresentado por Hobbes que explicaria a guerra de todos contra todos é a glória, isto é, o desejo de reconhecimento de nossas capacidades. Enquanto os dois primeiros fatores apresentados por Hobbes dizem respeito à vantagem e a segurança dos homens, o terceiro aspecto fala sobre a reputação. Não podemos negar o quão estranho nos parece falar da glória enquanto razão para a guerra de todos contra todos, mas Hobbes afirma que os homens costumam entrar em conflito entre si por ninharias, como uma palavra, um sorriso, ou mesmo por uma opinião diferente que sirva de desprezo a sua pessoa (E.W. iii. p.112). Hobbes introduz aqui, então, um elemento que foge a uma certa lógica da necessidade, pois sendo os dois primeiros aspectos apresentados, o da satisfação das necessidades mais básicas e o da segurança, falar da glória como elemento fundamental da guerra de todos contra todos parece ser no mínimo algo novo que ele parece estar introduzindo neste momento⁹.

Esta terceira razão apresentada para explicar a condição de guerra parece sugerir algo

⁹ O tema da glória é entendido por muitos autores como um tema central na filosofia moral e política de Hobbes. Como Gabriella Slomp afirma, a glória seria na verdade a verdadeira razão da guerra de todos contra todos presente no pensamento de Hobbes. Segundo Slomp, o cenário de guerra generalizada seria sustentado no texto de Hobbes principalmente pelo desejo de superioridade que os indivíduos tem entre si. Dessa forma seria possível explicar o conflito entre os homens não apenas em uma condição de ausência do Estado, mas também explicaria as disputas presentes dentro de uma sociedade constituída. (SLOMP, G, *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. In: Hobbes on Glory and Civil Strife. 2007. p. 181-196).

mais complexo na teoria hobbesiana do que simplesmente pensarmos numa condição de guerra originada a partir do nosso desejo de preservação. Se a questão hobbesiana fosse apresentar que os homens entram em conflito apenas para a satisfação das suas necessidades, as duas primeiras razões seriam por si só suficientes para explicar a guerra, pois elas trazem os elementos fundamentais de sobrevivência. No entanto, Hobbes traz para a discussão a paixão da glória. Isso parece colocar em evidência que a guerra de todos contra todos é uma situação mais complexa do que uma mera satisfação das necessidades básicas. Aqui, Hobbes nos apresenta um aspecto de seu pensamento que nos leva a discutir a guerra generalizada em uma dimensão mais profunda da psicologia humana onde ele reconhece que os homens não entram num conflito simplesmente por razões de sobrevivência, mas que as paixões humanas exercem um domínio sobre os homens de tal modo que elas são capazes de levá-los a uma guerra de proporções generalizadas. Desse modo, Hobbes introduz uma nova perspectiva ao seu pensamento, pois ao introduzir a glória como uma das causas da guerra, Hobbes está nos dizendo que o conflito entre os homens não se dá por uma simples questão de disputa por recursos escassos ou por desconfiança da ameaça que o outro representa, mas que os homens são levados à guerra pelo simples desejo de obterem o reconhecimento da sua superioridade. A glória é precisamente essa dimensão da opinião na qual o outro nos reconhece de forma diferenciada. Trata-se dessa imagem que o outro nos confere na qual somos vistos como aquele que não está mais numa condição de igualdade. A glória é essa visão de que superamos, ou de que somos capazes de nos sobrepor, os demais. Como Hobbes admite, a glória não está relacionada com as características que efetivamente temos, mas com esse juízo formado a nosso respeito, por isso o seu caráter especular fica em destaque, pois a glória nada mais é do que uma forma de quebrar com essa perspectiva da igualdade presente na condição natural.¹⁰

Sendo a glória esse reconhecimento que nos diferencia uns dos outros promovendo uma ruptura na igualdade natural dos homens, podemos então dizer que ela opera no registro do poder proporcionando uma certa condição de vantagem de um indivíduo sobre os demais.

In four different arguments, Hobbes does not tire of designating the

¹⁰ Leo Strauss faz uma importante análise sobre este tema na filosofia de Hobbes onde ele percebe que a vaidade dos homens, ou seu desejo de glória, é um dos aspectos centrais do pensamento hobbesiano e defende que é através da relação entre a vaidade e o medo que o pensamento moral e político de hobbes está alicerçado. (Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.)

characteristic difference between man and animal as the striving after honour and positions of honour, after precedence over others and recognition of this precedence by others, ambition, pride, and the passion for same. Because man's natural appetite is nothing other than a striving after precedence over others and recognition of this precedence by others, the particularities of natural appetite, the passions, are nothing other than particular ways of striving after precedence and recognition: 'all joy and grief of mind (consist) in a contention for precedence to them with whom they compare themselves' And as 'to have stronger, and more violent passions for anything, than is ordinarily seen in others, is that which men call madness', madness must show with particular clearness the nature of the passions. Speaking of the cause of madness, Hobbes says: 'The passion, whose violence, or continuance maketh madness, is either great vaine-glory; which is commonly called pride, and selfe-conceit; or great dejection of mind'. All passions and all forms of madness are modifications of conceit or of a sense of inferiority, or in principle, of the striving after precedence and recognition of that precedence. According to Hobbes's view, the motive of this striving is man's wish to take pleasure in himself by considering his own superiority, his own recognized superiority, i.e. vanity.

The same conclusion is reached if one analyses and compares the arguments by which Hobbes in the three presentations of his political philosophy proves his assertion that the war of every one against every one arises of necessity from man's very nature. Every man is for that very reason the enemy of every other man, because each desires to surpass every other and thereby offends every other. (STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, 1952, p.11-12).

Isso significa que a partir do momento em que há o reconhecimento da capacidade de um indivíduo, ou seja, que este se destaca em relação aos outros, poderemos, então, dizer que tal indivíduo se encontra numa condição de distinção, o que significa que a glória oferece um lugar de referência onde somos vistos como aquele que está além daquilo que é o comum dos homens. Nesse caso, tal indivíduo tem a chance de fazer valer a sua reputação usando-a como meio de dominação, fazendo com que a imagem que lhe foi atribuída lhe renda o papel daquele que é capaz de submeter os demais homens ao seu poder. Dessa forma, a paixão da glória se revela então como uma razão de guerra entre os homens mais complexa do que as anteriores, pois aqui a condição de guerra não se dá apenas por uma razão de sobrevivência, mas que a guerra entre os homens implica no desejo de obter vantagens que os destaquem de tal modo que o reconhecimento garanta sua superioridade. Vemos, então, que a glória é precisamente a paixão do poder¹¹.

¹¹ "For if man's natural appetite is vanity, this means that man by nature strives to surpass all his fellows and to have his superiority recognized by all others, in order that he may take pleasure in himself; that he naturally wishes the whole world to fear and obey him. The ever-greater triumph over others – this, and not the ever-increasing, but rationally increasing, power – is the aim and happiness of natural man: 'Continually to out-go the next before, is felicity'." (Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago:

Assim, podemos dizer então que o desejo de glória opera num registro que se distingue fundamentalmente da perspectiva da competição e da segurança. O que essa paixão nos revela é que os homens mesmo estando numa condição onde sua conservação não esteja ameaçada, e gozando dos recursos básicos de sobrevivência, ainda assim o conflito é possível. Isto é, ainda que não haja escassez de recursos e a sua preservação esteja assegurada, os homens ainda assim poderão entrar em conflito por causa do seu desejo de reconhecimento, isto é, o conflito poderá ocorrer por razões de ordem puramente triviais que possam sinalizar um gesto de desprezo, como uma simples palavra ou uma opinião diferente, “For trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons, or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name” (EW. iii. pg. 112). Ou seja, por qualquer ninharia os homens podem rivalizar entre si no intuito de que a sua reputação seja respeitada. O que Hobbes procura mostrar é que a paixão da glória nos sugere que os homens estarão em constante clima de guerra mesmo quando a sua vida não esteja posta sob ameaça, pois a reputação ainda será uma razão para o conflito.

Ao falar da glória como um elemento fundamental da guerra entre os homens, Hobbes parece conceber que tal conflito se origina, entre outras razões, porque os homens são levados pelas suas paixões a quererem uma condição de vida que não seja simplesmente uma busca de recursos básicos. Uma vez que desejamos a glória, as razões para o conflito não parecem se restringir a uma questão de mera preservação, mas parece se tratar de uma questão que envolve as condições para uma vida satisfatória. A glória parece, então, dar ao projeto hobbesiano a chance de aprofundar na psicologia humana onde o desejo de satisfazer os interesses torna-se mais complexo. Se a glória é entendida por Hobbes como condição do conflito por estabelecer uma quebra na igualdade natural dos homens, podemos entender, então, que tal conflito não é uma questão de simplesmente assegurar a própria vida, mas que os homens desejam uma certa qualidade de vida que se distinga dos demais. Ou seja, a glória parece ser um aspecto da teoria hobbesiana que nos leva a entender que as paixões vão além de uma necessidade de recorrer àquilo que é o básico na nossa vida. O exemplo da paixão da glória representa assim um passo adiante no argumento de Hobbes onde os homens estão interessados não apenas em se preservar, mas em alcançar um certo nível de vida que lhes conceda maior satisfação.

1.2.2 Direito Natural e Leis de Natureza

Dois conceitos fundamentais na teoria moral e política de Hobbes são precisamente as noções de Direito Natural e Leis de Natureza. Como dissemos anteriormente, Hobbes definiu o estado de natureza como essa condição de ausência do estado onde os homens estão entregues a si mesmos e, portanto, são os únicos responsáveis pela sua própria segurança e preservação. Dissemos ainda que, nessa condição natural, os homens usam dos próprios recursos para obterem aquilo que é fundamental para sua subsistência, e que consequentemente tal condição natural é marcada por um cenário de guerra. Dito isto, torna-se fundamental explorar o que Hobbes entende por Direito Natural.

The Right of Nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto. (E.W. p. 116).

O Direito de Natureza tal como Hobbes o define é a condição natural em que os homens possuem o direito de exercer toda a sua capacidade para buscar tudo aquilo que julgam ser o melhor para sua própria preservação. Nesse sentido, podemos dizer que o direito natural, enquanto uma capacidade, é o direito de usufruir de todos os recursos disponíveis no estado de natureza que possam garantir a satisfação dos nossos interesses mais básicos. Tal direito é a nossa condição de total liberdade no estado de natureza onde podemos fazer tudo o que for preciso para nossa sobrevivência. Como Hobbes mesmo afirmou em sua definição, trata-se da nossa liberdade de exercer nossa capacidade natural de zelar pela nossa preservação nos autorizando inclusive a atentar contra a vida daquele que é uma ameaça a nossa segurança. Uma vez que temos direito sobre todas as coisas, isso inclui o direito sobre a vida uns dos outros¹². Dessa forma, é o nosso direito que nos permite neutralizar tudo aquilo

¹² Susanne Sreedhar reconhece que em Hobbes esse direito a todas as coisas pode ser na verdade um exagero, pois há algumas coisas que o direito natural pode não cobrir, “Indeed, Hobbes sometimes characterizes the right of nature as the right to ‘everything’. But strictly speaking, this is an overstatement and elsewhere Hobbes acknowledge that the right of nature is not literally the right to every single thing. He recognizes that there are some things that even the very broad right of nature does not cover. Some things can never be sincerely judge to tend to one’s preservation. Suicide is an obvious example. Hobbes mentions others: vainglory, cruelty, and

que nos parece ser nocivo. Assim, o direito natural em Hobbes é entendido como essa condição fundamental mais básica que pertence aos homens e que os propõe uma liberdade absoluta. Trata-se de entender aqui o direito natural como essa condição inicial dos homens que não conhece nenhum tipo de restrição e que o direito natural é literalmente a condição primeira dos homens.

What, then, is the right of nature or a natural right, as Hobbes understood it? For him, this is the fundamental human right, rooted in what he believes is empirically observable as the most elemental feature of human nature, namely, its instinct and desire for self-preservation and fear of and aversion to death, especially violent death, as the greatest of natural evils. He therefore defines the right of nature, 'which writers commonly call jus naturale', as 'the liberty each man hath to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature, that is to say, of his own life, and consequently of doing anything which, in his own judgment and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto'. Hobbes can justifiably call this a 'natural right' because it is in the highest degree natural in the human being, arising, he says, from 'a certain impulsion of nature, no lesse then that whereby a stone moves downward.' Hence he concludes concerning this right that 'it is neither absurd, nor reprehensible, neither against the dictates of true reason for a man to use all his endeavours to preserve and defend his Body, and the Members thereof from death and sorrowes; but that which is not contrary to right reason, that all men account to be done justly, and with right; neither by the word Right is any thing else signified, then that liberty every man hath to make use of his naturall faculties according to right reason. Therefore the first foundation of naturall Right is this, that every man as much as in him lies endeavour to protect his life and members. (ZAGORIN, *Hobbes and The Law of Nature*, 2009, p. 27).

Definindo o direito natural nesses termos, ficam evidentes algumas características que são fundamentais destacar. Primeiramente, que essa forma de compreensão do direito natural deixa claro que se trata de algo inerente à condição humana, isto é, que o direito natural é um dado da própria natureza dos indivíduos e não algo que foi concedido através de uma lei. Isso significa que o direito natural, como Hobbes o define, é algo totalmente desprovido de uma normatividade, ou seja, é uma naturalização dos direitos do indivíduo. Isso quer dizer que o

drunkenness. (...). The right of nature only licenses those things that can be sincerely judged to be necessary or conducive to one's preservation, and since cruelty is, by definition, done without regard to a future good, it cannot be judged as such. So the right of nature does not permit cruelty". (SREEDHAR, *Hobbes on Resistance* 2010, p.12-13). No entanto, ela ainda chama nossa atenção para o fato de que sendo a condição natural uma condição de incertezas, quase tudo pode ser entendido como útil para a preservação da vida, "Hobbes's right of nature is not literally without limits. However, since the state of nature is a condition of radical uncertainty, almost anything can be seen as helping a person preserve her life, and so the right of nature is virtually unlimited. The criterion for inclusion is very weak; one could say of most things that they 'may tend to [one's] preservation some time or other.'" (SREEDHAR, *Hobbes on Resistance*. 2010, p. 13).

direito de natureza não surge a partir de uma lei e nem pode ser revogado, ou anulado, porque o direito natural é a condição básica própria do indivíduo de exercer sua capacidade e, portanto, é algo inalienável¹³. Disso se segue outra importante característica do direito natural, a saber, que se trata de um princípio natural uma vez que está enraizado na natureza do próprio indivíduo, isto é, que se origina da própria individualidade¹⁴. Isso sugere que o direito natural é o elemento fundamental que será a base de todo o modelo de política e de moralidade. O direito natural parte daquilo que é próprio de cada um, ou seja, da própria individualidade.¹⁵

Outra importante característica a se destacar dessa definição que Hobbes nos fornece do direito natural é o fato de que nela ele opera uma importante distinção conceitual que é diferenciar a noção de direito natural da noção de leis de natureza. Tal distinção possui uma importância estratégica no pensamento de Hobbes, pois é a partir dessa distinção que Hobbes irá estruturar seu pensamento político e moral. Essa forma de definir o direito de natureza mostra como Hobbes percebe essa diferença, pois o direito natural é a liberdade natural que os

¹³ Kavka irá discordar do argumento hobbesiano a respeito da inalienabilidade do direito natural de auto-defesa. Segundo Kavka, o direito natural diz respeito precisamente sobre o nosso desejo de preservação frente a uma situação que seja ameaçadora a nossa vida. Nesse caso, o direito natural não nos conserva o direito de resistir à prisão, ou mesmo, de evitar aquilo que possa nos causar algum ferimento, “the argument fails because wounds and imprisonment are often temporary, or bearable, and because it rests on the invalid first argument for the inalienability of the right to resist deadly attack.” (KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, p. 325-326). Além disso, Kavka argumenta que Hobbes parece defender o direito natural de se auto-preservar como forma de evitar o mal maior que seria a morte. No entanto, esse argumento em Hobbes só parece ser válido se entendermos que há a esperança de termos uma vida com um mínimo de qualidade. Uma vez que se trata de uma vida de sofrimento ou de privação, Hobbes parece concordar que a morte pode não ser o pior dos males. A longevidade da vida dependeria diretamente da qualidade de vida a que estamos submetidos. (KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, p. 80-82).

¹⁴ Kavka, G (*Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 315) e Sreedhar, S (*Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan*, 2010, p. 12) destacam o caráter subjetivo do direito natural para mostrar a sua importância para a autopreservação dos indivíduos. Eles entendem que o direito natural em Hobbes está principalmente associado com a nossa conservação. Essa posição se diferencia um pouco da de Gauthier (*The Logic of Leviathan: The Moral and Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1969, p.33, 48), uma vez que ele apresenta uma definição formal do direito natural associado a nossa razão e somente na sua definição material ele apresenta o aspecto da preservação. Desse modo Gauthier sugere que podemos formular uma noção de direito natural que não está necessariamente associada a nossa noção de preservação.

¹⁵ Vale destacar, aqui, que Strauss diverge dessa noção de direito natural dos homens como uma forma racional deles se preservarem. Ele defende que o que fundamenta a noção de direito, bem como a origem da lei e do Estado, é o medo que os homens tem da morte. “Not the rational and therefore always uncertain knowledge that death is the greatest and supreme evil, but the fear of death, i.e. the motional and inevitable, and therefore necessary and certain, aversion from death is the origin of law and the state. This fear is a mutual fear, i.e. it is the fear each man has of every other man as his potential murderer. This fear of a violent death, pre-rational in its origin, but rational in its effect, and not the rational principle of self-preservation, is, according to Hobbes, the root of all right and therewith of all morality. He drew all his logical conclusions from this: he finally denied the moral value of all virtues which do not contribute to the making of the state, to consolidating peace, to protecting man against the danger of violent death, or, more exactly expressed, of all virtues which do not proceed from fear of violent death”(STRAUSS, op.cit., p.17-18). Assim, seria esse medo mútuo que os homens têm uns dos outros que é a origem da noção de direito em Hobbes.

súditos possuem, enquanto que as leis de natureza, como veremos mais adiante, se distancia totalmente desse conceito ao tratar precisamente do cerceamento dessa liberdade. Nessa perspectiva, o direito natural precisa ser compreendido de forma distinta daquilo que será chamado de direito positivo.

Para explicarmos a diferença entre direito natural e direito positivo, devemos entender que o conceito de direito natural apresentado por Hobbes, enquanto condição de liberdade plena do indivíduo, não implica uma ideia de obrigação, isto é, o direito natural é a condição de absoluta ausência de qualquer normatividade, ou seja, trata-se de pensarmos esse conceito da forma mais literal possível onde o direito natural pode ser entendido como algo dado pela natureza, ou seja, ele é algo naturalizado. É aquilo que é próprio da nossa condição. Sendo o direito natural a todas as coisas a capacidade humana de usar todos os recursos possíveis para a conservação da própria vida, tal direito não prevê nenhuma obrigação quanto à satisfação dessa condição. O fato de um indivíduo ter o direito natural de se preservar não implica que os demais indivíduos tenham a obrigação de respeitar esse direito. O direito natural é tão somente condição de liberdade que os homens gozam no estado de natureza e por isso ele não estabelece nenhum tipo de obrigação ou dever. A noção de obrigação apenas estará presente quando falarmos do direito positivo, isto é, quando tratarmos das leis estabelecidas pelo poder soberano num momento posterior à saída do estado de natureza. Somente nesse contexto poderemos, então, tratar de uma teoria da obrigação que limita a liberdade dos súditos, pois com poder soberano instituído, este será aquele capaz de garantir o cumprimento das leis. Assim, o direito positivo será caracterizado essencialmente pela sua capacidade de coerção, característica essa que o diferencia absolutamente do direito natural.

Feita essa distinção, podemos entender, então, que o direito positivo não é algo naturalmente dado como é o caso do direito natural, mas instituído pelo poder soberano. Compreendida essa diferença de origem podemos perceber que o direito positivo abre espaço a uma nova forma de compreensão da liberdade estabelecida em sociedade. Pois, se o direito positivo pertence a um outro registro que não mais confere aos homens a legitimidade de usufruir livremente de suas capacidades, mas que determina o comportamento humano através de noções como a obrigação a partir da instituição das leis, poderemos então entender que o direito positivo fala de uma nova noção de liberdade institucionalizada onde esta é definida, ou por aquilo que as leis permitem, ou pelo silêncio delas.

As for other liberties, they depend on the silence of law. In cases where the

sovereign has prescribed no rule, there the subject hath the liberty to do, or forbear, according to his own discretion. And therefore such liberty is in some places more, and in some less; and in some times more, in other times less, according as they that have the sovereignty shall think most convenient. As for example, there was a time, when in England a man might enter into his own land, and dispossess such as wrongfully possessed it, by force. But in aftertimes, that liberty of forcible entry, was taken away by a statute made, by the king, in parliament. And in some places of the world, men have the liberty of many wives: in other places, such liberty is not allowed. (E.W. iii. p. 206).

Assim, os indivíduos terão sua liberdade determinada por aquilo que as leis dizem ou, em determinados casos, quando elas se omitem. Podemos dizer, então, que nessas circunstâncias há uma forma de liberdade social que se diferencia da liberdade que os homens gozam no estado de natureza, uma vez que essa liberdade é determinada pelas leis instituídas, e a liberdade natural dos homens é a sua condição primeira onde não há instituição, nem restrição alguma. Assim, podemos perceber que além de determinar uma noção de dever e obrigação, o direito positivo se diferencia do direito natural quanto a sua forma de pensar na liberdade dos homens. Esse será um aspecto essencial para Hobbes ao propor sua teoria contratual, pois como Hobbes irá mostrar, a liberdade natural que os homens possuem vinculada ao direito natural é algo extremamente nocivo à conservação destes, pois é essa liberdade que propicia que cada homem se torne uma ameaça aos demais. Tal tema será explorado mais adiante quando tratarmos da sua teoria contratual.

Se o direito natural estabelece uma perspectiva de liberdade de tal modo que os homens possuem inclusive o direito sobre a vida uns dos outros, as leis de natureza fazem justamente o contrário, isto é, elas delimitam as ações humanas.

A Law of Nature, *lex naturalis*, is a precept or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same; and to omit that, by which he thinketh it may be best preserved. (...) because Right, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas Law, determineth, and bindeth to one of them: so that law, and right, differ as much, as obligation, and liberty; which in one and the same matter are inconsistent. (E.W. p. 117, 118).

Se o direito natural é a nossa liberdade incondicional que nos permite fazer tudo o que julgarmos necessário para nossa preservação no estado de natureza, as leis de natureza são definidas por Hobbes como um preceito da razão que conduz as ações humanas no intuito de nos impedir de praticar qualquer ação que possa ser prejudicial a nós mesmos, e que, portanto,

nos prescreve aquilo que tende a nossa conservação. O ponto de Hobbes aqui é apresentar as leis de natureza como uma ferramenta eficaz que favorece a satisfação do nosso interesse de preservação. Se o direito natural nos permite fazer tudo o que desejamos, a lei de natureza nos mostra especificamente qual o melhor caminho para a preservação da própria vida. Isso significa que as leis de natureza orientam as nossas ações no intuito de nos conduzir àquilo que é o mais vantajoso a nós mesmos. Nesse sentido, as leis de natureza são um cálculo operado pela razão que visa nos mostrar o que os indivíduos devem fazer e o que devem evitar com o objetivo de satisfazer o próprio interesse. Isso significa que cabe à razão executar um papel de restrição da própria liberdade, uma vez que a razão é quem determina quais são as ações mais vantajosas e as mais prejudiciais aos homens. Assim, a razão funcionará como forma de restrição da liberdade no intuito de que assim a vida dos indivíduos seja assegurada.

The Hobbesian laws of nature are not innately known to human beings because engraved by God and nature in their minds and hearts. They are the conclusion of a chain of reasoning that starts with what Hobbes insists is an empirically accurate description, confirmable by the personal experience of all his readers, of the propensities of human nature and its basic desire and passion for self-preservation as the prerequisite of all the other varied goods human beings may strive to obtain. From there it leads on to the rational judgment expressed in the first and fundamental natural law that men should seek peace if they can obtain it. These preliminaries lay the groundwork for the subsequent rationalization and validation of the existence of the commonwealth or political society, the necessity of the institution of sovereignty in the commonwealth in order to achieve peace, order, and security, and the requirement that subjects agree to give up the total freedom and unlimited natural right they possess in the state of nature and consent to render absolute obedience to the sovereign as the sole way of escaping from the miserable condition of the war of all against all that is the lot of mankind without government. Hobbes thus traces the origin and justification of the commonwealth to 'the final cause ... or design of men, (who naturally love liberty and dominion over others),' but who nevertheless, 'in the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby,' consent to the restraint of government and a visible power over them 'to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants and the observation of [the] laws of nature. (ZAGORIN, *Hobbes and The Law of Nature*, 2009, p. 46).

O que fica muito claro em Hobbes é o seu esforço de mostrar o quão distintos são o direito natural e as leis de natureza. Enquanto o direito diz respeito a uma certa naturalização da liberdade enquanto capacidade inerente dos indivíduos, a lei de natureza diz respeito à necessidade que existe em limitar essa liberdade em prol da nossa preservação. Se o direito natural nos permite alimentar a ideia de uma guerra generalizada, é a lei de natureza que nos

mostra que é preciso limitar tal liberdade e por fim a essa guerra que é nociva à vida de todos os homens, isto é, um mal supremo. O ponto que Hobbes desperta é intensificar essa diferença que passou despercebida por outros autores de seu tempo que entendiam estes dois conceitos de forma indistinta¹⁶. E dessa forma Hobbes consegue mostrar que as leis de natureza possuem uma origem muito diferente do direito natural, isto é, que ambas são exatamente o oposto uma da outra.

For though they that speak of this subject, use to confound jus, and lex, right and law: yet they ought to be distinguished; because right, consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas law, determineth, and bindeth to one of them: so that law, and right, differ as much, as obligation, and liberty; which in one and the same matter are inconsistent. (E.W. III. p. 117).

Em razão disso, as leis de natureza concluem que a liberdade que os homens gozam em sua condição natural deve ser expressamente vista como algo insatisfatório e, portanto, deve ser entendida como passível de restrição. Tal conclusão da razão nos leva a indagar sobre qual seria o possível status que poderíamos atribuir às leis de natureza, isto é, se as leis de natureza deveriam ser compreendidas como um imperativo que visa determinar o comportamento humano na forma de uma ordem imposta, ou se as leis de natureza deveriam ser entendidas como um conselho fornecido pela razão que visa orientar as ações humanas para aquilo que é o mais desejado pelos homens.

O que Hobbes parece apresentar pelas leis de natureza é que elas são uma determinação da razão que não podem ser meramente enquadradas nem num perfil de conselho, nem num perfil mais impetuoso de uma ordem, ou comando. As leis de natureza devem ser entendidas seguindo um terceiro caminho que as coloca entre essas duas noções¹⁷. Hobbes apresenta a seguinte distinção que nos parece ser fundamental,

Command is, where a man saith, do this, or do not this, without expecting other reason than the will of him that says it. From this it followeth manifestly, that he that commandeth, pretendeth thereby his own benefit: for the reason of his command is his own will only, and the proper object of every man's will, is some good to himself.
Counsel, is where a man saith, do, or do not this, and deduceth his reasons

¹⁶ Tomás de Aquino, Francisco Suárez e Hugo Grotius seriam exemplos desses autores. (Cf. ZAGORIN, P. *Hobbes and the Law of Nature*. p. 24-25).

¹⁷ Cf. GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Philosophy of Thomas Hobbes*, 1969, p.69.

from the benefit that arriveth by it to him to whom he saith it. And from this it is evident, that he that giveth counsel, pretendeth only, whatsoever he intendeth, the good of him, to whom he giveth it. (EW. iii, p.241).

Segundo a própria definição que Hobbes nos oferece, tanto a noção de comando quanto a noção de conselho possuem características em comum. Isto é, em ambos os conceitos está presente uma estrutura na relação entre indivíduos que consiste em dizer que para falarmos de um comando é preciso que haja aquele que comanda e aquele que é comandado. Da mesma forma, para falarmos de um conselho é preciso que haja o conselheiro e aquele que está sendo aconselhado, ou seja, que sempre haverá um indivíduo que exercerá um papel de ditar algo como, “Faça isto” ou “não faça isto”, e um indivíduo que irá acolher tal ditado. Além disso, como podemos ver, tanto o conselho quanto o comando possuem a mesma forma imperativa diante dos homens, isto é, tanto o conselho quanto o comando compartilham do mesmo formato de retórica no intuito de convencer que sua exortação deve ser obedecida. Em ambos os casos, é a força imperativa do “Faça!” ou “não faça!” que os caracteriza como conselho ou como comando. A diferença fundamental que fica em destaque entre estes conceitos, como Hobbes mesmo afirma, é que o comando é estabelecido no interesse de quem exerce o comando, enquanto que o conselho faz parte do interesse de quem acolhe o conselho. E é essa diferença que destaca a força do argumento de Gauthier de que as leis de natureza possuem uma categoria própria.

Com essa distinção conceitual, podemos ver quais são as características próprias de cada um destes conceitos que podem nos auxiliar para uma melhor compreensão das leis de natureza. E tendo em vista a forma como Hobbes caracteriza a noção de conselho, podemos dizer num primeiro momento que as leis de natureza parecem se enquadrar melhor numa perspectiva de conclusão da razão que tem o intuito de buscar o bem daquele a quem o conselho é oferecido do que numa interpretação de comando propriamente dito. Ou seja, parece que, pela definição apresentada por Hobbes, as leis de natureza poderiam ser melhor compreendidas como um conselho do que como um comando, e novamente poderíamos concluir que as leis de natureza não são comandos propriamente ditos. Além disso, é preciso lembrar que Hobbes mesmo assume que as leis de natureza são assim chamadas de forma imprópria, e, portanto, não seriam de fato um comando, “These dictates of reason, men used to call by the name of laws, but improperly: for they are but conclusions, or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; whereas law, properly, is the word of him, that by right hath command over others.” (E.W. III. p. 147).

No entanto, não podemos desconsiderar o argumento apresentado por A.E. Taylor¹⁸ sobre o assunto. Como Taylor nos propõe observar, ainda que as leis de natureza pudessem ser melhor entendidas a partir da definição de conselho do que de comando, ele observa a forma como Hobbes descreve as leis de natureza e destaca que ele sempre as apresenta mais como um ditame que visa a dar uma ordem do que como um conselho propriamente dito. A razão não parece desempenhar um papel tão flexível quanto o de um conselho, mas algo mais categórico. Justamente por ser um princípio racional, as leis de natureza não podem ser entendidas como simples conselhos, pois é uma característica própria da razão a capacidade de ordenar, isto é, de conferir um comando sobre nossas ações de tal modo que não é possível dizer que se trata apenas de um conselho. Convém pensar as leis de natureza como algo mais rigoroso, ou ainda como algo mais determinante das ações. No *De Cive*, Hobbes define a lei de natureza como um ditame da razão, “Therefore the law of nature, that I may define it, is the dictate of right reason, conversant about those things which are either to be done or omitted for the constant preservation of life and members, as much as in us lies” (E.W. II. pg. 16). Desse modo, parece claro que as leis de natureza descobertas pela razão não se configuram como meros conselhos, mas que as leis de natureza, por terem uma natureza mais racional, possuem uma capacidade de ditar as ações humanas determinando o que devemos fazer e o que não devemos fazer. Nesse sentido, a razão é capaz de operar sobre a conduta humana de forma mais enfática do que um mero conselho e, portanto, ela se presta a um papel mais imperativo ordenando o comportamento humano do que aconselhando os homens sobre qual a melhor forma de agir. Ou seja, ainda que não possamos afirmar que as leis de natureza sejam comandos temos razões suficientes para entender que elas também não podem ser facilmente enquadradas numa noção de mero conselho. Nesse sentido, a crítica de Taylor se mostra inteiramente pertinente ao assunto e nos leva a desejar uma terceira forma de enquadrar as leis naturais.

Se as leis de natureza não podem ser ditas nem como comandos e nem como conselhos pelas razões apresentadas, Gauthier sugere chamá-las de *prescrições* (GAUTHIER, op.cit., 1969, p. 69). Para Gauthier, entender as leis de natureza como uma prescrição é uma forma bastante pertinente de afirmar que as leis de natureza não são comandos, mas que também não podem ser entendidas como meros conselhos. A noção de prescrição para Gauthier tem um caráter mais forte do que de um conselho, porém não chega a ter a força de

¹⁸ TAYLOR, A.E., “The Ethical Doctrine of Hobbes”, in: King. 1993. p.22-39.

um comando. Podemos entender melhor isso se tomarmos como base, por exemplo, uma prescrição médica a respeito do que é o melhor para nossa saúde. Ainda que um médico não esteja efetivamente nos dando um comando, sua prescrição não é um simples conselho.

Se as leis de natureza são teoremas, isto é, um cálculo operado pela razão que determina qual a melhor forma de preservação, podemos dizer então que as prescrições que resultam desse cálculo são conferidas a todos os homens igualmente, pois uma vez que tais leis são conclusões da razão podemos dizer assim que elas possuem uma validade universal. Segundo Hobbes, todos os homens dotados de razão são capazes de operar tal cálculo sobre qual a melhor maneira de preservar a própria vida num contexto como o do estado de natureza, e por isso ele afirma que a razão determina que a primeira e mais fundamental lei é precisamente buscar a paz. “that every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of war.” (E.W. iii. p. 117). Dessa forma, Hobbes mostra o caráter racional das leis de natureza que confere a elas seu domínio sobre todos os homens e apresenta a primeira lei como uma conclusão a que todos homens chegam ao desejarem sua própria preservação. Ele resume a primeira lei e determina que esta seja cumprida na medida em que houver esperanças de se alcançar a paz. Do contrário, como determina tal regra, quando não for possível alcançá-la, deve-se procurar usar todos meios e vantagens da guerra.

Ao apresentar a primeira lei, Hobbes deixa bem claro a abrangência das leis de natureza uma vez que todos os homens desejam a preservação da própria vida, e nada pode ser mais prudente do que estabelecer a paz como o meio mais adequado e eficaz para tal fim. Deste princípio fundamental podemos perceber que se trata de uma regra a qual todos os homens racionais poderiam concordar, isto é, que a paz é certamente a condição básica que a todos beneficia. Assim, Hobbes começa a apresentar as leis de natureza procurando ressaltar sua conexão com a razão ao mostrar que se trata de uma normatividade fundamentada no interesse dos indivíduos de se preservarem e que, portanto, as leis são deduzidas desse princípio básico de autoconservação. O seu caráter racional e ao mesmo tempo autointeressado mostram que as leis de natureza são acessíveis a todos e que dizem respeito ao desejo básico que cada homem possui de querer continuar vivendo.

As leis de natureza são assim caracterizadas por Hobbes como esse princípio racional que limita a liberdade natural dos homens, pois entende que essa liberdade natural é em grande medida prejudicial a sua conservação, isto é, que o direito que todos têm a todas as coisas favorece à condição de guerra, e que portanto é nociva aos homens. Desse modo, as

leis de natureza são uma forma prudencial de estabelecer um limite a essa liberdade mostrando que, somente a partir do momento que os homens abrem mão dessa liberdade natural, eles conseguirão sair dessa condição de guerra e encontrarão a paz desejada. Como Hobbes mesmo nos mostra, as várias leis que ele elenca ao longo de sua obra são sempre derivações de sua primeira e mais eminente regra de buscar a paz. Isto é, tendo em vista a necessidade que os homens possuem de conservação onde a paz é o elemento básico para isso, as demais leis serão sempre fruto de um cálculo realizado a partir dessa primeira regra. Assim, Hobbes propõe a segunda lei.

From this fundamental law of nature, by which men are commanded to endeavour peace, is derived this second law; that a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself. (E.W. iii. p. 117-118).

Vemos então que a segunda lei de natureza nada mais é que uma conclusão extraída a partir da primeira lei. Assim, se buscar a paz é um princípio fundamental, estabelecer o contrato parece ser uma conclusão razoável extraída dessa primeira lei. Uma vez que há o reconhecimento mútuo de que a guerra de todos contra todos é um mal indesejável e que a paz é melhor caminho para a conservação da vida, é razoável concluir que o contrato enquanto um acordo recíproco de buscar a paz seja um caminho que possa interessar a todos. Uma vez que o contrato estabelece a necessidade de que cada indivíduo tenha sua liberdade natural limitada, podemos dizer então que ele se apresenta como uma forma eficiente de sanar o conflito e proporcionar a paz desejada. Dessa mesma forma Hobbes estabelece todas as demais leis de natureza, isto é, sempre em concordância com o princípio estabelecido pela primeira lei, deixando em destaque a condição de que para o cumprimento da lei de natureza é preciso que os demais homens estejam dispostos a cumprir com o que foi estabelecido. Ou seja, se buscar a paz é um princípio fundamental para a conservação, é preciso que todos concordem com tal princípio, do contrário aquele que se esforça pela paz abrindo mão da sua liberdade natural se tornará uma presa fácil daqueles que eventualmente preferem a guerra. Por essa razão, Hobbes afirma que tais princípios são válidos na medida em que há uma esperança de obter a paz, isto é, quando houver sinais claros de que ambas as partes estão dispostas a respeitar o acordo, do contrário a guerra se torna inevitável.

Nessa perspectiva, Hobbes nos diz precisamente que a terceira lei de natureza é

justamente a necessidade de que todo contrato estabelecido pelos homens precisa ser cumprido, “which is this, that men perform their covenants made: without which, covenants are in vain, and but empty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war”. (EW. iii. pg. 130). Trata-se aqui de perceber as implicações envolvidas numa teoria contratual na qual, uma vez assumido o pacto, este só terá sentido se os indivíduos envolvidos estiverem de fato inclinados a respeitar o acordo, isto é, a partir do momento que foi estabelecido que cada indivíduo aceita abrir mão do direito natural a todas as coisas com a condição de que os demais também o façam para que assim a paz possa ser alcançada. Os homens precisam ter em mente que para tal acordo funcionar é preciso que todos estejam comprometidos com sua parte no pacto, pois do contrário tal acordo se torna nulo, ou inválido, e assim a condição dos homens volta a ser o conflito generalizado. Trata-se aqui de uma questão de coerência que precisa ser respeitada para que o acordo de paz possa de fato funcionar, pois pactuar e não cumprir com o acordo é o mesmo que não pactuar. O que Hobbes está nos dizendo com essa lei é que o pacto feito pelos homens somente passa a fazer sentido quando há um explícito compromisso de todos em cumprirem aquilo que foi acordado, pois o não cumprimento é o mesmo que voltar ao estado de natureza. Assim, o esforço de Hobbes ao apresentar essa lei é mostrar que aqueles que eventualmente possam acreditar que o mais racional a se fazer é não cumprir com o que foi estabelecido, Hobbes afirma que tal possível indivíduo não age racionalmente, pois não percebe que ao não cumprir com o acordo ele está contribuindo para que o conflito ocorra, o que é diretamente contrário à primeira lei.

As demais leis de natureza que Hobbes estabelece ao longo de seu trabalho são basicamente princípios, ou regras básicas, que sugerem um bom convívio entre os homens, isto é, Hobbes nos elenca diversas qualidades que ele entende como sendo fundamentais para uma relação amistosa que visa afastar a possibilidade de conflito, como por exemplo, a gratidão, a complacência, o perdão, entre outras. Segundo Hobbes, todas essas qualidades são virtudes precisamente porque favorecem para a paz. São qualidades que, ao serem colocadas em prática, sugerem que os homens sejam capazes de estabelecer um diálogo entre si e estejam dispostos a entrar numa relação de cooperação mútua. Por essa razão, Hobbes chama as leis de natureza de verdadeira filosofia moral, “the science of them, is the true and only moral philosophy” (E.W. iii. p.146), isto é, a ciência do que é bom e mal no convívio da sociedade humana que nos orientam a seguir por um caminho que visa nossa preservação. Assim, as leis de natureza foram descobertas pela razão na certeza de que elas sempre nos

conduzirão para a paz e jamais serão entendidas como condição para o conflito, isto é, um indivíduo que se esforça para a paz por meio da gratidão (E.W. iii. p. 138) ou da compaixão (E.W. iii. p. 138) jamais estará contribuindo para o conflito. Tais virtudes necessariamente nos conduzem para a saída do estado de natureza e uma vida mais satisfatória, e por essa razão Hobbes afirma que tais leis são eternas e imutáveis, isto é, que elas superam toda e qualquer forma de interpretação subjetiva ao nos mostrar que tais virtudes sempre e em todo lugar irão favorecer a paz entre os homens.

Por fim, podemos dizer, então, que a verdadeira filosofia moral para Hobbes é pensar a virtude como aquilo que nos conduz à paz favorecendo a nossa preservação. Para Hobbes, a moralidade tem por objetivo a satisfação da nossa necessidade de conservação, e é precisamente nesse intuito que Hobbes entende que as leis de natureza são fundamentais. Por essa razão, Hobbes faz uma leitura das virtudes como sendo então o melhor cálculo para esse fim, onde todo homem possui razões satisfatórias para desejar ser virtuoso, pois este seria um princípio básico que levaria os homens a saírem da condição de guerra para uma condição de paz. Assim, a filosofia moral para Hobbes é a satisfação dessa condição que põe fim ao estado de natureza ao propor que a paz é a condição desejável por todos os homens.

1.3 O Contrato Social

1.3.1 O Contrato Social e a saída do Estado de Natureza

O contrato social é a resposta que Hobbes propõe como o melhor caminho para sair do estado de natureza. Como foi apresentado, a condição natural é a condição de guerra de todos contra todos onde as condições de vida são as piores possíveis, e, portanto, é desejo de todos os homens buscar uma vida melhor na qual o interesse de cada um seja atendido. Nessas condições, Hobbes, através da segunda lei de natureza, afirma que a melhor forma para por fim a essa guerra é precisamente que os homens concordem entre si sobre a necessidade de um pacto que estabeleça entre eles uma limitação ao seu direito natural a todas as coisas, isto é, que o contrato estabeleça o compromisso mútuo de buscar a paz através da limitação da liberdade natural. Tal acordo apenas se torna possível na medida em que todos os homens dão seu assentimento e se submetem a esse pacto. Desse modo, Hobbes entende que o contrato nasce da imposição que o indivíduo faz sobre si mesmo ao concordar com o que foi

estabelecido e que, portanto, apenas faz sentido este acordo na medida em que ele é afirmado por cada indivíduo.

Segundo Hobbes, a partir do momento em que todos os homens assumem o compromisso, uns para com os outros, de abrir mão do seu direito natural a todas as coisas, sobretudo do direito de atentar contra a vida uns dos outros, com o objetivo de alcançar a paz, é que podemos dizer então que o contrato cumpriu seu objetivo. Apenas quando abrimos mão dessa liberdade natural é que podemos então dizer que o contrato é uma ferramenta eficiente para por fim a guerra e conduzir os homens a uma condição de paz. O contrato é, assim, um compromisso de não agressão e cooperação mútua a partir do qual os homens estabelecem aquilo que é o mais essencial para sua conservação e segurança, onde eles admitem que somente cumprindo o pacto é que poderão encontrar uma condição de vida que lhes seja vantajosa. O contrato é assim definido como um acordo autointeressado onde os indivíduos concordam que somente através deste é possível por fim à condição natural e estabelecer a paz. Para tratarmos este assunto com maior profundidade, é preciso examinarmos melhor como este acordo é feito e quais os possíveis problemas que esta forma contratualista nos propõe.

Em primeiro lugar, o que Hobbes propõe é que cada indivíduo ao pactuar, isto é, ao aderir voluntariamente ao contrato, esteja disposto a renunciar a sua liberdade natural no intuito de que dessa forma a guerra termine. Porém, tal renúncia como Hobbes mesmo nos diz consiste no compromisso que cada homem assume em não fazer uso da sua liberdade ilimitada, pois uma vez que a liberdade natural é própria da condição humana não nos cabe a possibilidade de abrir mão dela de forma literal, mas antes de aceitar sua limitação. O ponto que Hobbes está propondo aqui é que a renúncia nada mais é do que a promessa que cada indivíduo assume de não fazer mais o uso ilimitado do seu direito a todas as coisas, entendendo dessa forma que os demais homens assim também o farão. A partir dessa renúncia é que o pacto pode ser o caminho para a paz tão desejada pelos homens.

Em segundo lugar, após assumir tal compromisso de limitar a própria liberdade, podemos dizer, então, que os homens livremente se colocaram sob uma determinada obrigação de cumprir com o que foi acordado. Trata-se, aqui, de uma obrigação em termos de coerência, pois uma vez que um indivíduo concorda com o pacto, mas ao mesmo tempo o rompe não limitando a própria liberdade, podemos dizer que sua incoerência faz do pacto um ato inválido, isto é, como sua ação contraria o seu compromisso inicial, podemos então afirmar que tal pacto não foi respeitado e os homens continuam de fato na condição de guerra.

Por haver esse risco de que o pacto possa não ser respeitado, Hobbes afirma sobre a necessidade da espada para a efetivação do contrato, pois “pacto sem a espada são meras palavras”. Dessa perspectiva irá nascer o problema da obrigação na obra hobbesiana. Discutiremos esse tema com maiores detalhes mais adiante ao tratarmos da teoria da representação em Hobbes. O ponto aqui a se destacar é o fato de que a obrigação nasce no texto hobbesiano da necessidade de cumprir com o acordo firmado. Trata-se aqui de observar neste primeiro momento que é pela palavra empregada ao fazer o pacto que parece haver uma primeira forma de obrigação no texto de Hobbes. Admitir a ideia de que os homens possuem uma determinada obrigação de cumprir com a própria palavra dada parece ser o primeiro momento em que Hobbes admite uma perspectiva de obrigação. Ainda que seja um tipo de compromisso que apresenta certas fragilidades, o pacto assumido parece sugerir que a coerência é um aspecto essencial para o seu funcionamento que não pode ser ignorado.

Então o pacto se estabelece por um acordo mútuo entre os homens no qual cada um decide estabelecer um limite ao seu direito natural. A partir dessa renúncia em exercer o seu direito a todas as coisas, e entendendo que somente cumprindo esse compromisso o pacto é de fato efetivado, podemos dizer então que os homens se veem na condição de alcançar a paz. O que Hobbes procura mostrar através da teoria contratualista é que somente quando fazemos um bom uso da razão é que conseguimos alcançar a paz. A paz é, portanto, produto da racionalidade humana e somente quando somos capazes de dominar nossos desejos e apetites por aquilo que é o mais superficial e imediato em prol da nossa sobrevivência é que conseguiremos alcançar o que é mais fundamental para nossa preservação. A proposta contratualista se apresenta então como uma leitura moral sobre o que é que devemos fazer, ou ainda, sobre o que de fato devemos buscar. Aqui Hobbes está nos apresentando a necessidade de que há em não nos comprometermos com aquilo que é o mais trivial da vida, com aquilo que não contribui de fato na busca pela paz. A proposta hobbesiana é a de evitarmos as seduções trazidas pelos sentidos e nos concentrarmos naquilo que a razão nos apresenta como sendo o verdadeiro bem que os homens buscam. Nesse sentido, a teoria do contrato exige que os indivíduos estejam focados naquilo que realmente importa e que saibam abrir mão daquilo que é secundário a nossa vida. Assim, a teoria contratual, ao mesmo tempo que nos mostra o que de fato é do interesse de todos, exige que certos sacrifícios sejam feitos. Ou seja, ao mesmo tempo em que ela se apresenta como uma teoria autointeressada, ela exige que sejamos capazes de renunciar a muitos de nossos desejos. Isso faz com que a teoria contratual se apresente como uma teoria moral que não busca simplesmente satisfazer todos os desejos e

necessidades do indivíduo, mas que também exige deste uma atitude constante e radical de recusar tudo aquilo que não contribui para a paz e o ordenamento social. Assim, o contrato se configura não apenas como uma teoria essencialmente autointeressada, mas também como uma teoria comprometida com a nossa capacidade em estabelecer limite a nossa própria liberdade.

No entanto, é preciso deixar claro que essa renúncia a uma liberdade absoluta no estado de natureza como condição necessária ao contrato entre os homens é por si mesma também limitada, isto é, Hobbes reconhece que mesmo sendo necessário renunciar a tais direitos para que a paz se torne possível, ele também admite que há certos direitos que não podem ser renunciados porque estão diretamente associados com a nossa preservação, como é o caso, por exemplo, do nosso direito de defesa. Como Hobbes afirma, tais direitos que nos são de fundamental importância são inalienáveis, e portanto, não nos cabe abrir mão. Uma vez que a teoria contratual defende que os homens estejam dispostos a sacrificar parte de seus direitos tendo em vista o desejo de preservação, não faz parte do contratualismo um compromisso de abrir mão da nossa própria preservação, nem de qualquer outro direito que nos leve a ela, uma vez que este é o fim próprio do contrato. Isso sugere que, mesmo que tenhamos que renunciar a certos direitos, outros jamais serão abandonados.

First therefore, seeing sovereignty by institution, is by covenant of every one to every one; and sovereignty by acquisition, by covenants of the vanquished to the victor, or child to the parent; it is manifest, that every subject has liberty in all those things, the right whereof cannot by covenant be transferred. I have shewn before in the 14th chapter, that covenants, not to defend a man's own body, are void. Therefore, if the sovereign command a man, though justly condemned, to kill, wound, or maim himself; or not to resist those that assault him; or to abstain from the use of food, air, medicine, or any other thing, without which he cannot live ; yet hath that man the liberty to disobey. (E.W. iii. p. 204).

Neste ponto, é importante ressaltar a diferença conceitual que Hobbes estabelece entre o que é uma renúncia e o que é uma transferência de direitos. Trata-se aqui de uma diferenciação conceitual fundamental dentro da teoria hobbesiana que nos ajudará a compreender melhor a sua teoria política. Por 'renúncia', como já dissemos, entende-se a decisão que o indivíduo assume em estabelecer voluntariamente um limite a sua liberdade e, portanto, ao seu direito a todas as coisas. Neste conceito, o indivíduo apenas se compromete a abrir mão daquilo que lhe é permitido pela sua condição natural. Isso significa que uma vez que abrimos mão de algo no estado de natureza, estamos, na verdade, nos comprometendo a

não impedir que outros indivíduos possam usufruir de determinado objeto. A renúncia é simplesmente o compromisso de não ser um obstáculo aos demais indivíduos. Quando renunciamos, não o fazemos para beneficiar ninguém de modo específico, mas apenas nos comprometemos a não impedir os outros na obtenção de determinados bens, alguns dos quais eram previamente reivindicados ou possuídos pelo indivíduo que renuncia. É precisamente neste ponto que a renúncia se diferencia da transferência, pois a transferência sugere que estamos beneficiando alguém em específico com a nossa renúncia.

To lay down a man's right to any thing, is to divest himself of the liberty, of hindering another of the benefit of his own right to the same. For he that renounceth, or passeth away his right, giveth not to any other man a right which he had not before; because there is nothing to which every man had not right by nature: but only standeth out of his way, that he may enjoy his own original right, without hindrance from him; not without hindrance from another. So that the effect which redoundeth to one man, by another man's defect of right, is but so much diminution of impediments to the use of his own right original.

Right is laid aside, either by simply renouncing it; or by transferring it to another. By simply renouncing; when he cares not to whom the benefit thereof redoundeth. By transferring; when he intendeth the benefit thereof to some certain person, or persons. (E.W. iii. p. 118-119).

Discutiremos melhor esse tema quando formos analisar a teoria da representação em Hobbes e explicaremos em detalhes como Hobbes entende o soberano como o representante político de todos os seus súditos. No momento, apenas nos interessa que fique claro que a renúncia e a transferência são dois conceitos distintos e fundamentais na teoria hobbesiana como um todo, e que para a teoria do contrato tais conceitos implicam na capacidade que os súditos têm de restringir a própria liberdade com o objetivo de colocar fim ao estado de guerra. Se a renúncia implica apenas um ato individual em que aquele que renuncia simplesmente abre mão do seu direito, a transferência é um conceito mais amplo, pois sugere uma transmissão de direitos de uma pessoa para a outra. Tal conceito terá uma grande importância quando formos tratar das teorias da representação e autorização.

Por fim, podemos dizer que o contrato pressupõe noções básicas compartilhadas por todos os homens e que todos são seres racionais devidamente capacitados em fazer uso da sua razão, e são autointeressados, buscando sempre aquilo que é o mais vantajoso para si. Tais pilares da teoria contratual são o que guiam o pensamento hobbesiano e, portanto, são objetos de investigação dentro de sua teoria moral e política. Uma vez que estes se tornam insustentáveis no projeto hobbesiano, poderíamos dizer que Hobbes fracassa, mas uma vez

que estes se mostram eficientes na sustentação de seu pensamento, podemos dizer que Hobbes consegue propor uma teoria coerente com a condição humana. Isto será objeto de discussão de muitos intérpretes, mas para o nosso objetivo apenas nos cabe investigar como Hobbes apresenta a sua teoria e apontar algumas dificuldades presentes em seu pensamento que necessitam de maior atenção na medida em que parecem ameaçar os alicerces de sua teoria.

A primeira dificuldade que encontramos na teoria de Hobbes é a fragilidade presente em tal pacto, isto é, como está presente na descrição da própria lei, “que um homem concorde, quando outros também o façam”. Tal condição marca a instabilidade do pacto, isto é, sabendo que existe uma fragilidade de que o pacto possa não ser devidamente cumprido por uma das partes, Hobbes admite que nessas condições somente poderemos falar de uma obrigação quando houver razões que garantam que o acordo estabelecido será cumprido, isto é, quando os indivíduos envolvidos no pacto derem sinais claros de intenção de cumprir o que foi acordado. No estado de natureza, Hobbes admite que os acordos estabelecidos são frágeis uma vez que basta algum sinal de desconfiança para que o pacto seja quebrado e portanto torna-se nulo um acordo onde as partes não dão alguma garantia da sua intenção de cumprir o que foi estabelecido. Isso significa que tal pacto está sempre sujeito a uma certa insegurança, onde basta que um não cumpra sua parte no acordo para que o pacto seja desfeito. Mais complexo do que isso é a possibilidade de que aquele que cumpriu sua parte no acordo fique em desvantagem diante dos demais indivíduos envolvidos no pacto, pois uma vez que o indivíduo cumpra a sua parte ele corre o risco de que o outro não faça o mesmo e conseqüentemente o acordo é quebrado deixando o primeiro indivíduo numa situação desvantajosa.

If a covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of mere nature, which is a condition of war of every man against every man, upon any reasonable suspicion, it is void: but if there be a common power set over them both, with right and force sufficient to compel performance, it is not void. For he that performeth first, has no assurance the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle men's ambition, avarice, anger, and other passions, without the fear of some coercive power; which in the condition of mere nature, where all men are equal, and judges of the justness of their own fears, cannot possibly be supposed. And therefore he which performeth first, does but betray himself to his enemy; contrary to the right, he can never abandon, of defending his life, and means of living. (E.W. iii. p.124-125).

Nesse sentido, o pacto estabelecido não impede que indivíduos autointeressados

maximizem seus ganhos numa condição de mera natureza ao não cumprirem aquilo que lhes cabe no acordo. Dessa forma, o pacto pode ser entendido como uma ferramenta ineficaz, ou mesmo inviável, para a resolução dos conflitos já que os envolvidos não possuem uma garantia sobre esse acordo estabelecido. Dessa fragilidade podemos questionar até se fazer o pacto é de fato a atitude mais racional a se tomar numa condição tão instável como é a condição natural, o que nos leva ao segundo problema.

Sendo os homens seres racionais e autointeressados, como defendido por Hobbes, uma vez que tal pacto não pode assegurar garantia alguma sobre o cumprimento desse acordo, parece não ser o mais racional pactuar, pois uma vez que se faça o pacto há sempre a possibilidade de que o outro não cumpra a sua parte do acordo, como foi apresentado anteriormente, e nesse caso parece ser mais racional preferir uma condição de guerra onde podemos fazer uso de todos os meios para nos preservar do que uma condição que nos coloque ameaçados em desvantagem diante dos demais. Assim, poderíamos questionar se o pacto é de fato o mais interessante para tais indivíduos que buscam sua preservação. Uma vez que corremos o risco de ficarmos submetidos ao domínio dos demais pactuantes, parece que temos mais razões para não aderirmos a tal pacto do que de fato entendê-lo como o meio mais racional e vantajoso para sair da guerra de todos contra todos. Isto é, do ponto de vista racional autointeressado, tendo em vista os riscos aos quais nos submetemos ao pactuar, o contrato parece se mostrar mais desvantajoso do que uma guerra de todos contra todos, pois a condição do pacto sugere o risco de sermos dominados por aqueles que não cumprem sua parte do acordo. Desse modo, podemos questionar se o contrato social é de fato uma condição razoável para sairmos da condição de guerra.

A teoria do contrato proposta por Hobbes é apresentada, então, como essa forma paradoxal de produzir um acordo entre os homens que estão em guerra entre si para que este os leve a sair do estado de natureza. Como foi dito antes, trata-se de um acordo racional autointeressado cujo objetivo desse acordo é a paz. O que Hobbes está tentando demonstrar é que se a guerra entre os homens se dá pelo uso do direito natural onde cada indivíduo busca o que é bom para si, a paz apenas pode ser alcançada através de um pacto entre os homens onde estes se comprometem com um objetivo em comum. Se a razão da guerra é a presença de uma ameaça mútua representada por outros indivíduos, paradoxalmente a paz apenas será alcançada na medida em que formos capazes de assumir um pacto de cooperação mútua com estes. A proposta de Hobbes enfrenta, então, a difícil tarefa de conseguir estabelecer esse acordo entre os homens de modo que ele consiga de fato ser eficiente no que diz respeito ao

seu objetivo maior, a saber, promover o bem-estar de todos os envolvidos.

Para respondermos a tais dificuldades será preciso, então, examinar como Hobbes nos apresenta sua teoria da soberania e qual o papel do soberano, e discutir como ele propõe sua teoria da obrigação, o que faremos na sequência.

1.3.2 O Soberano e a Teoria da Obrigação

Tendo em vista as fragilidades que o pacto apresenta enquanto resposta a uma condição de guerra onde todos os homens estão procurando aquilo que é o mais vantajoso para si, Hobbes institui a figura do soberano como forma de tentar solucionar tais dificuldades. Sendo a insegurança a grande fragilidade no cumprimento do acordo, a presença do soberano será a grande proposta trazida pelo contrato para que o acordo firmado entre os homens seja efetivamente concretizado. Trata-se aqui da instituição da soberania através do contrato de acordo com a qual todos aqueles que pactuaram reconhecem a pessoa do soberano como aquele para quem todos os homens transferem seu direito natural a todas as coisas no intuito de que o soberano lhes forneça a garantia necessária sobre aquilo que foi acordado. Dessa maneira, o soberano é investido da autoridade concedida pelos indivíduos para fazer o que for preciso para que o pacto seja respeitado. Assim, sua legitimidade é sustentada pela autoridade que os indivíduos lhe conferem e sua presença é o que torna possível a obrigação através do contrato.

The only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort, as that by their own industry, and by the fruits of the earth, they may nourish themselves and live contentedly; is, to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and every one to own, and acknowledge himself to be author of whatsoever he that so beareth their person, shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety; and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgments, to his judgment. This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person,

is called a commonwealth, in Latin civitas. This is the generation of that great Leviathan, or rather, to speak more reverently, of that mortal god, to which we owe under the immortal God, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to perform the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad. And in him consisteth the essence of the commonwealth; which, to define it, is one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence. (E.W. iii. p. 157-158).

Uma vez que foi estabelecido o pacto entre os homens onde estes, de modo voluntário, concordam em abrir mão do seu direito a todas as coisas e desse modo transferem o seu direito natural para a pessoa do soberano que terá em suas mãos a legitimidade em garantir que o pacto seja cumprido por todos, a teoria do contrato estabelece que os indivíduos admitem que o exercício da soberania exerce um domínio sobre todos de tal modo que o soberano possui plenos direitos que implicam em dizer que o soberano se torna uma espécie de “deus mortal” entre os homens. A partir do momento em que ao soberano é concedido o uso dos direitos naturais dos contratantes para que este garanta as vantagens do pacto, os contratantes estão admitindo que o soberano é o único capaz, isto é, legitimado, de determinar sobre os meios necessários para alcançar a paz. Tendo todos os direitos reunidos em sua pessoa, direitos inclusive sobre a vida de cada um, o soberano exerce o papel absoluto de comandar a todos da forma que julgar necessário. Por essa razão, esse “deus mortal” pode ser entendido como aquela força última que a todos governa e que está acima de todos. Nessas condições, é possível entender que a teoria da obrigação de Hobbes apenas se efetivará com a presença deste, uma vez que o soberano é aquele legitimamente capaz de exercer uma coerção sobre a vida de cada um dos súditos. Apenas com o uso da espada o soberano faz com que o pacto entre os homens não sejam meras palavras jogadas ao vento.

Se estamos falando de uma transferência de direitos, estamos propondo então que o soberano age a partir daquilo que lhe foi transferido e conseqüentemente que suas ações são sempre decorrentes dessa transferência. Isso significa que estamos falando de uma representatividade segundo a qual o soberano age a partir de e em nome de seus súditos. Desse modo, podemos dizer que a pessoa do soberano é a unificação das vontades daqueles que lhe conferiram sua autoridade. Trata-se aqui de uma pessoa pública. A partir do capítulo XVI do *Leviatã*, Hobbes nos apresenta seu conceito de personificação enquanto

representatividade onde o soberano é a pessoa que representa toda a pluralidade dos súditos a partir da sua vontade, e que por essa razão podemos dizer que todas as suas ações estão legitimadas devido ao caráter público de sua pessoa. Uma vez que os súditos transferem seu direito ao soberano, eles estão concedendo a este o direito de agir em seu nome e através do seu direito. Nesse sentido, o soberano é a pessoa que comporta a todos. Sua vontade é a representação da vontade de todos, e seu direito é o direito concedido por todos. Logo, sua legitimidade se dá pela transferência que os súditos lhe concederam e, portanto, a obrigação se dá em grande medida em consequência dessa transferência, pois o soberano pode nos obrigar porque a ele foi concedido tal poder. Cabe observar que esse conceito presente no *Leviatã* é uma novidade no texto de Hobbes, isto é, ele não está presente nem no *De Cive*, nem nos *Elementos da Lei*, o que faz com que seja pertinente uma abordagem mais detalhada sobre tal aspecto do seu texto.

Essa transferência da qual Hobbes nos fala de conceder ao soberano um poder absoluto para que ele possa fazer com que o contrato seja respeitado não se trata de conferir a ele um poder do qual ele já não tenha pelo direito natural, mas antes de legitimá-lo em exercer seu poder que já lhe é próprio pelo direito natural. Trata-se apenas de dizer que essa transferência não é algo literal, mas apenas que ao fazer essa transferência os indivíduos estão concordando em não resistir, ou em não criar resistência, ao seu direito natural.

But that the conveyance of right consists merely in not resisting, is understood by this, that before it was conveyed, he to whom he conveyed it, had even then also a right to all; whence he could not give any new right; but the resisting right he had before he gave it, by reason whereof the other could not freely enjoy his rights, is utterly abolished. (E.W. ii. p. 17-18).

Segundo Hobbes, o poder que o soberano possui que lhe foi transferido pelo pacto estabelecido pelos homens não se trata de dizer que nessa transferência há uma real transferência de poder, pois como Hobbes admite, não é possível tal tipo de transferência,

To lay down a man's right to any thing, is to divest himself of the liberty, of hindering another of the benefit of his own right to the same. For he that renounceth, or passeth away his right, giveth not to any other man a right which he had not before; because there is nothing to which every man had not right by nature: but only standeth out of his way, that he may enjoy his own original right, without hindrance from him; not without hindrance from another. So that the effect which redoundeth to one man, by another man's defect of right, is but so much diminution of impediments to the use of his own right original. (E.W. iii. p. 118).

O que Hobbes entende por essa transferência seria, na verdade, que o soberano estaria legitimado pelos súditos a exercer todo o seu poder proveniente do direito natural sem que os demais indivíduos interfiram. Nesse caso, o soberano exerce seu poder em nome daqueles que pactuaram. Podemos dizer aqui, então, que a grande novidade do texto de Hobbes nesse momento não é o poder do soberano em si, uma vez que este já o possui através do direito natural, mas o fato de que lhe foi concedida a autorização de exercer tal poder em nome de todos os demais que legitimaram suas ações¹⁹. Se a força do soberano não é uma novidade, pois esta já lhe pertence pelo direito natural, a autoridade, ou o direito, de agir em nome dos súditos é um elemento novo que de fato torna a teoria da autorização algo novo e fundamental no pensamento de Hobbes²⁰. Aqui podemos dizer que de fato algo foi concedido ao soberano que não estava já presente no direito natural, isto é, a condição de agir em nome daqueles que fizeram o pacto. Por essa razão, podemos entender que a teoria da transferência é algo de substancial importância que contribui com o projeto político de Hobbes e que, portanto, deve ser levada em consideração para entendermos melhor quem é o soberano e qual o seu papel no pensamento hobbesiano.

Por outro lado, a teoria da obrigação estabelecida pelo contrato é afirmada pela presença do poder soberano como um poder irresistível devidamente capacitado a fazer com que todos lhe obedeçam perante o seu caráter insuperável. Se o soberano é por definição aquele poder que não pode ser limitado por nenhum outro poder, isso significa que ele é aquela instituição última que não conhece limitação e que, portanto, não está sujeito a nenhuma outra instância.

In every city, that man or council, to whose will each particular man hath subjected his will so as hath been declared, is said to have the supreme power, or chief command, or dominion. Which power and right of commanding, consists in this, that each citizen hath conveyed all his strength and power to that man or council; which to have done, because no man can transfer his power in a natural manner, is nothing else than to have parted with his right of resisting. (E.W. ii. p. 70).

Por essa razão, o soberano é a força máxima capaz de determinar tanto as noções

¹⁹ GAUTHIER. op. cit. p. 126-127.

²⁰ Esse será um ponto de discordância entre Gauthier e Hampton. Se por um lado Gauthier aposta no caráter artificial do direito do soberano, Hampton por sua vez irá afirmar que o direito que o soberano possui sobre os seus súditos está inteiramente apoiado no direito natural.

como certo e errado, justo e injusto, como é aquele responsável por fazer cumprir as leis estabelecidas pelo contrato. Nesse sentido, podemos dizer que o soberano é aquele capaz de obrigar devido a sua condição de ser ilimitado, e que por essa razão ele parece exercer uma obrigação diante dos seus súditos análoga à obrigação imposta por um senhor que governa a vida de seus escravos. Trata-se aqui de uma relação que define o soberano como aquele que a todos domina pelo uso da força. Nessa perspectiva, a obrigação se caracteriza no registro estabelecido pela relação conquistador e conquistado, onde o conquistado se entrega ao conquistador em troca da preservação da própria vida.

Se o soberano é este conquistador cujo poder é superior a qualquer outro e que, portanto, não encontra nenhum limite, e se somente cabe ao seu poder o direito de determinar o que é justo e injusto, bem como a tarefa de punir àqueles que não cumprem o pacto, parece que podemos afirmar então que devido a sua condição de superioridade o soberano é aquele que se encontra na posição de não estar nem submetido às leis, nem de ser passível a qualquer tipo de punição (pois uma vez que é seu direito dominar a todos, ele mesmo não pode estar suscetível nem ao comando de nenhum outro, pois seu poder é supremo), nem pode sofrer nenhum tipo de penalização (pois não há ninguém com legitimidade para tal).

Last of all, from this consideration, that each citizen hath submitted his will to his who hath the supreme command in the city, so as he may not employ his strength against him; it follows manifestly, that whatsoever shall be done by him who commands, must not be punished. For as he who hath not power enough, cannot punish him naturally, so neither can he punish him by right, who by right hath not sufficient power. (E.W. ii. p. 79-80)

Because, therefore, for the security of particular men, and, by consequence, for the common peace, it is necessary that the right of using the sword for punishment be transferred to some man or council; that man or council is necessarily understood by right to have the supreme power in the city. For he that by right punisheth at his own discretion, by right compels all men to all things which he himself wills; than which a greater command cannot be imagined. (E.W. ii. p. 75)

Além disso, como a noção de justiça é definida segundo a sua vontade e julgamento, podemos afirmar que para a sua condição de ser supremo não há a possibilidade de que ele cometa qualquer ação injusta. Assim, a teoria da obrigação estabelecida pelo contrato determina que o súdito deve sempre obedecer ao seu soberano, pois trata-se aqui de agir de acordo com a justiça. Se a vontade do soberano é o que determina o que é a justiça, desobedecê-lo é precisamente cometer um ato injusto. Desse modo, a obrigação dos súditos

de obedecerem ao seu soberano está diretamente associada a uma moralidade contratual segundo a qual é o soberano quem determina, isto é, define e julga qual é o comportamento adequado que os súditos devam ter para que o contrato estabelecido seja respeitado. Nesse caso, a moralidade contratual se define, então, em termos de um artifício produzido pelo pacto onde cabe ao soberano o papel fundamental de consolidar a moralidade como elemento central do contrato entre os homens.

Podemos ver, então, que para a teoria da obrigação o contrato apresenta duas formas elementares de justificar a obediência que os súditos devem ao seu soberano, a saber, uma perspectiva baseada numa teoria da representação e a outra baseada na perspectiva que coloca o soberano num papel absoluto de poder onde sua vontade determina a vida dos súditos. Na primeira, os súditos conferem ao soberano sua autoridade através de um processo de autorização onde o soberano, por sua vez, age em nome desta representação que lhe foi concedida e que, portanto, as suas ações são as ações dos súditos e sua vontade é a vontade dos súditos. Na segunda, é o domínio exclusivo da força que determina a obrigação. Trata-se aqui de duas perspectivas da teoria do contrato que são objeto de estudo de nosso trabalho uma vez que parecem apresentar interpretações distintas entre si a respeito do projeto de Hobbes como um todo. É de nosso interesse analisar tais interpretações mais a fundo buscando apresentar aquela que melhor responde aos desafios do contrato.

Sendo o *Leviatã* considerado uma obra de maturidade de Hobbes, é certo que o conceito de representação ali apresentado é algo muito significativo, uma vez que através dele Hobbes parece oferecer uma abordagem da sua teoria política mostrando que o soberano é aquele que age a partir da vontade e dos interesses de seus súditos, e não que o soberano seja aquele conquistador de seus súditos e que, portanto, os escraviza. No entanto, o problema se torna ainda mais complexo quando Hobbes nos afirma que embora haja duas formas de se constituir uma República (*Commonwealth*), seja por instituição, seja pela conquista, ele nos diz que o poder soberano é exatamente o mesmo e que, portanto, o soberano exerce o mesmo poder com a mesma finalidade de consolidar o pacto e proteger a paz. “The difference between these three kinds of commonwealth, consisteth not in the difference of power; but in the difference of convenience, or aptitude to produce the peace, and security of the people; for which end they were instituted” (E.W. iii. p. 173).

Sovereignty [by acquisition] differeth from sovereignty by institution, only in this, that men who choose their sovereign, do it for fear of one another,

and not of him whom they institute: but in this case, they subject themselves, to him they are afraid of. (...) But the rights, and consequences of sovereignty, are the same both. (E.W. iii. p.185-186)

Segundo Hobbes, embora numa república instituída pelos súditos estes conferem ao soberano o seu poder por causa do medo que há na guerra de todos contra todos, numa república constituída por aquisição os súditos também manifestam o mesmo medo diante do seu senhor, e por essa razão aceitam se tornarem escravos deste que lhes preserva a vida em troca de fidelidade. O que Hobbes nos diz é que em ambos os casos, apesar das diferenças próprias da constituição da república, o poder soberano é igualmente absoluto. O que significa que, para Hobbes, não há diferença a respeito do seu domínio e, portanto, o soberano exerce o mesmo poder. Neste caso, se torna necessário investigar se tendo em vista a proposta de representação que Hobbes desenvolve no *Leviatã* pode ser de algum modo coerente com um modelo de soberania escravizador que parece ser o que nos propõe a sua concepção de um soberano absoluto. Por essa razão, dedicaremos-nos no próximo capítulo a analisar com maior destaque dois importantes autores sobre o tema, a saber, David Gauthier e Jean Hampton.

A TEORIA DA AUTORIZAÇÃO

Antes de examinarmos a teoria da autorização que Gauthier nos propõe, é preciso ter em mente a forma como Gauthier define a noção de obrigação presente em Hobbes, pois como veremos o conceito de obrigação é anterior e até mesmo independente da sua compreensão de soberania em Hobbes. A teoria da autorização é a proposta interpretativa que Gauthier nos oferece para tentarmos ter uma compreensão mais aprofundada sobre o projeto político e moral de Hobbes, e dessa forma tentar nos fornecer uma resposta sobre como é apresentado por Hobbes o seu conceito de obrigação. Em outros termos, tendo em vista o pensamento hobbesiano, como devemos entender a obrigação daqueles que se submetem ao pacto, em que medida estes devem, ou não, obedecer ao seu soberano. Nessa perspectiva, a teoria da autorização é o pano de fundo do conceito de obrigação em Hobbes. Nosso debate aqui será, então, discutir se sua proposta é de fato coerente com o modelo hobbesiano.

Antes de iniciarmos nossa análise, é preciso deixar claro que a interpretação de Gauthier sobre Hobbes é uma tentativa de reavaliar a proposta de Hobbes tentando esclarecer alguns pontos que ainda são estranhos a sua teoria de modo geral. Assim, Gauthier com certa liberdade procura fornecer uma interpretação do texto hobbesiano que, ainda que seja uma reformulação, encontre uma compatibilidade com seu projeto. Por essa razão, é preciso ter em mente que essa forma de ler Hobbes é um esforço de trazer uma maior coerência ao seu próprio texto. Posto isso, nosso trabalho procura desenvolver uma discussão sobre como Gauthier propõe o conceito de obrigação e como este se relaciona com a noção de soberania.

2.1 O conceito de Obrigação

Para definir o conceito de obrigação em Hobbes, Gauthier faz uma distinção conceitual entre uma noção formal e uma noção material desse conceito. Isso significa que ele pretende defender num primeiro momento uma perspectiva formal da obrigação, mostrando que essa noção não tem nenhuma dependência a uma perspectiva egoísta ou autointeressada, mas antes que se trata do aspecto inteiramente lógico da obrigação, isto é, a definição formal da obrigação indica o que significa dizer que alguém está obrigado a algo. A noção formal é simplesmente uma forma de mostrar que o conceito de obrigação em Hobbes é um conceito que pode ser entendido de forma inteiramente independente de uma perspectiva prudencial,

isto é, que se trata de perceber que em Hobbes é possível discutir uma dimensão dos seus conceitos morais e políticos sem precisarmos levar em consideração uma psicologia autointeressada do indivíduo. Tal estrutura argumentativa de Gauthier visa, por exemplo, evitar certos problemas de inconsistência que podem ser trazidos pelo egoísmo psicológico, uma vez que o próprio texto hobbesiano se distancia de uma interpretação dessa natureza em diversos momentos. Um exemplo claro disso é explicar, como Gauthier irá apresentar, que o conceito de obrigação em Hobbes não está comprometido com uma perspectiva autointeressada, isto é, que não se trata de dizer que somente estamos obrigados na medida em que tal obrigação está diretamente associada ao nosso ganho pessoal. Gauthier busca mostrar que o conceito de obrigação em Hobbes é válido mesmo em circunstâncias onde o indivíduo não irá conquistar benefício algum para si. Ou seja, quando se trata da natureza formal do conceito, Gauthier procura mostrar que, em Hobbes, tais conceitos não estão comprometidos com a perspectiva psicológica do indivíduo, mas que se trata do aspecto lógico, isto é, de um conceito prático sobre o que devemos ou não fazer. Já a segunda parte de sua definição, que diz respeito à perspectiva material do conceito, mostra precisamente que tais conceitos em Hobbes são aplicados tendo em vista a uma perspectiva prudencial, isto é, que Hobbes faz uso de conceitos morais tendo em vista um desejo autointeressado de preservação. Isso ficará mais claro à medida que formos explorando o assunto.

Gauthier começa a sua análise afirmando que a obrigação no texto de Hobbes não se apresenta como um dado natural, isto é, que na condição de natureza os homens não se encontram obrigados a nada. Sua condição é de total liberdade e, portanto, a obrigação será construída na medida em que esta for interessante para eles. O ponto de partida de Gauthier é, então, mostrar as diversas passagens em que Hobbes sugere precisamente que os homens, apesar de sua liberdade, são capazes de estabelecer uma noção de obrigação que seja coerente com sua necessidade de preservação. Nessa perspectiva, Gauthier cita algumas passagens do *Leviatã* que sugerem precisamente essa tese, entre elas, “And when a man hath... abandoned, from the benefit of it: and that he ought, and it is his duty, not to make void that voluntary act of his own.”(EW. iii. p. 119), e , “there being no obligation on any man, which ariseth not from some act of his own; for all men equally, are by nature free”. (EW. iii, p. 203).

Seguindo essas passagens, Gauthier pretende iniciar sua discussão sobre a obrigação afirmando então que a obrigação é uma construção humana. Assim, no estado de liberdade plena a obrigação será uma atitude humana de colocar limites a sua própria liberdade. Trata-se de uma proposta de pensar uma noção de obrigação que implica em afirmar que estamos

obrigados não por nossas palavras, mas porque somos capazes de nos comprometer através do pacto. Nenhum indivíduo está naturalmente obrigado a nada até que ele mesmo manifeste de forma explícita através de atos que ele está levando a cabo a restrição dos seus direitos. Gauthier parece entender que isso é inteiramente possível de ser defendido a partir da posição hobbesiana. Uma vez que o pacto é a manifestação clara de cumprir com o que foi acordado, a obrigação não se estabelece através de meras palavras, mas na medida em que o indivíduo é capaz de expor sua decisão de limitar sua própria liberdade através da promessa que fez. A promessa, ou a capacidade de se comprometer, é o que Gauthier entende como sendo a autoimposição de uma obrigação. O ponto de Gauthier é mostrar que o conceito de obrigação em Hobbes surge precisamente quando ele afirma que a obrigação é a capacidade que os homens têm de abandonar (*lay down*) um direito natural. Ou seja, numa condição de liberdade total a obrigação só pode ser compreendida à luz da possibilidade de que os homens sejam capazes de decidir sacrificar o seu direito natural a todas as coisas. É tendo em vista tal perspectiva que Gauthier defende que, em Hobbes, a obrigação em seu conceito formal é precisamente uma doutrina que afirma que todas as nossas obrigações são autoimpostas. A base do texto de Hobbes implica dizer que uma teoria da obrigação só pode ser bem compreendida se tivermos em mente que os homens são capazes de abrir mão do seu direito a todas as coisas. Essa proposta de interpretação defende então que antes de sermos obrigados a algo nós tínhamos o direito natural de fazer qualquer ação que estamos agora renunciando. Isso mostra claramente que o princípio da obrigação que Hobbes parece defender surge com o reconhecimento de que somos aptos a renunciar aos nossos direitos naturais. Dessa forma, fica defendida a tese de que ninguém está naturalmente obrigado a nada e que a obrigação numa condição de natureza só faz sentido na medida em que ela é um artifício, isto, imposto pelos homens sobre si mesmos.

All obligations, then, are self-imposed. There are no natural obligations, coordinate with natural rights. There are no obligations outside the area of the right of nature; if one has an obligation not to do some action, then previously one had a natural right to do that action.

Why obligations are imposed – why men restrict their rights – is a question falling within the material part of Hobbes's theory. The formal definition of obligation is logically independent of why, or even whether, men do restrict their rights. (GAUTHIER, op.cit., p. 40-41).

Essa parece ser uma forma interessante de entender como é possível falar de uma teoria da obrigação tendo em vista o que é a condição natural dos homens, isto é, uma forma

pertinente de explicar a obrigação num contexto onde não há nenhuma obrigação dada previamente, e ao mesmo tempo mostra que essa forma de compreender a obrigação é uma forma puramente lógica e independente de compreender por que os homens estabelecem tal restrição ao seu direito natural. As razões dessa autoimposição de uma obrigação serão exploradas mais adiante quando analisarmos o conceito material da obrigação. Por ora, o importante é perceber o que é a obrigação enquanto um conceito formal, e entender que este é um conceito inteiramente independente de qualquer outro, inclusive das leis de natureza, e que se trata de um conceito desenvolvido no pensamento hobbesiano como uma criação humana.

For with this definition we may explain at once how obligation can be introduced into a situation in which no prior obligation exist. At one blow Hobbes can, and does, cut away the arguments of those who say that political obligation – which is what Hobbes wishes primarily to explain – must be derived from some prior obligation to obey the will of God, or to follow the laws of nature, or what have you. Hobbes shows, on the contrary, that political obligation – and with it all obligation – is a human creation, the result of certain actions which men can and do perform. (GAUTHIER, op.cit., p. 41).

Além disso, essa forma de compreender a obrigação é inteiramente coerente com a perspectiva do pacto, uma vez que o pacto é o principal instrumento utilizado pelos homens para colocarem a si mesmos sob uma condição de obrigação.

The principal device by which men oblige themselves is covenant. A covenant is that species of contract, or 'mutual transferring of right', in which at least one of the parties 'is to perform in time to come'. 'Mutual transferring of right' must be understood in a rather special sense, since Hobbesian rights – permissions or liberties – cannot literally be transferred. What Hobbes intends is that each party to the covenant agrees not to oppose the exercise of some right by the other, and this is achieved by laying down his own corresponding right. (GAUTHIER, op.cit., p. 41).

Sendo o pacto uma relação de transferência mútua de direitos, e sendo que essa transferência em Hobbes não se dá literalmente (isto é, Hobbes reconhece que em matéria de direitos não é possível falar de uma real transferência de direitos, mas apenas que os indivíduos envolvidos no pacto concordam em abrir mão de certos direitos beneficiando com isso um homem, ou uma assembleia, em específico), o pacto se dá precisamente na medida em que os homens assumem em comum acordo não interferir no exercício dos direitos dos

outros. Isto é, o acordo é este compromisso assumido em que cada um se coloca na obrigação de não se opor a que o outro exerça o direito que lhe foi voluntariamente conferido. Como estamos defendendo, essa perspectiva da obrigação mostra que os homens assumem tal compromisso e sacrificam seu direito natural a partir do momento em que concordam através do pacto em restringir sua própria liberdade. Essa leitura da obrigação traz grande coerência para o projeto de Hobbes como um todo, pois mostra que a teoria da obrigação é um artifício criado pelos homens no intuito de por fim a uma guerra generalizada. Trata-se aqui de perceber que pensar em uma obrigação autoimposta parece ser mais coerente dentro de uma perspectiva do pacto do que uma limitação da liberdade imposta por uma força externa. Se os homens são naturalmente livres e possuem um direito natural a todas as coisas, nada mais pertinente do que pensar uma restrição da liberdade criada pelo próprio indivíduo através da sua própria decisão.

É possível, no entanto, que alguém possa questionar sobre o que nos obriga a mantermos nossa obrigação de sermos fiéis ao pacto. Isto é, parece que ao sugerir uma teoria da obrigação enquanto uma condição autoimposta, alguém possa questionar que para essa teoria funcionar é preciso pressupor uma cláusula anterior ao pacto, afirmando que manter o pacto é obrigatório, e dessa forma teríamos uma circularidade nessa interpretação da obrigação. Uma vez que os homens assumem o pacto, seria necessário investigar o que os levaria a mantê-lo. Parece, então, que essa forma de pensar a obrigação não funcionaria efetivamente, pois o problema da obrigação não se resolveria. No entanto, Gauthier nos fornece uma resposta para esse problema ao mostrar que tal questionamento não é pertinente para sua interpretação da obrigação. O que Gauthier vai nos mostrar é que, ao fazer tal questionamento sobre a necessidade dessa obrigação de manter o pacto, isso demonstra uma má compreensão da sua teoria, pois essa pergunta sobre o que nos obriga a manter o pacto não é cabível em sua proposta de leitura²¹.

O que Gauthier nos propõe no seu conceito formal de obrigação é entender que a obrigação a que os homens se submetem está vinculada à capacidade que cada indivíduo possui em se comprometer com o pacto, isto é, a sua promessa de fazer, ou não fazer, algo. Para Gauthier, quando prometemos alguma coisa, estamos nos colocando numa obrigação de fazer algo. Isto é, ao prometer, eu me coloco sob obrigação daquilo que foi prometido. E uma vez que não fui dispensado dessa promessa, nem fui libertado dela, então ocorre que estamos

²¹ GAUTHIER, op.cit. p. 42-43.

obrigados a cumpri-la. Quando prometemos, nós assumimos a capacidade de nos obrigar e é para esta capacidade que Gauthier nos chama a atenção. Assim, prometer algo é colocar-se sob uma obrigação. Já a obrigação de manter o pacto feito nada mais é do que fazer uma reformulação dessa mesma definição. Se os homens são capazes de fazer uma promessa e restringir a própria liberdade, manter tal promessa é o mesmo que afirmar que somos capazes de prometer. Trata-se aqui de pensar a realização de uma promessa como um processo mais complexo no qual a obrigação é o resultado desse processo e não um princípio moral. Nesse sentido, a proposta de obrigação que Gauthier oferece é entender que antes de prometermos qualquer coisa nós não somos obrigados a nada, gozamos de total liberdade, mas a partir do momento em que fazemos uma promessa nós nos colocamos sob uma obrigação limitando nossa própria liberdade. Assim, dizer que estamos obrigados é dizer que fizemos uma promessa, e fazer uma promessa é colocar a si mesmo sob uma condição de obrigação. Desse modo, a pergunta sobre a obrigação de manter a promessa não cabe no raciocínio, mas antes é apenas uma reformulação de todo processo da obrigação.

As this reasoning explicitly shows, promises oblige for us in just the way covenants do for Hobbes. When we promise, we put ourselves under obligation. Prior to making the promise we were under no obligation in the matter in question – and may, for all that it matters, have been under no obligations whatsoever. But after promising, we are under obligation. But, it may be asked, what of the principle of promise-keeping? Are we not under a general obligation to keep our promise, and is this not prior to the specific acts of promising which we perform? Not at all. The principle of promise-keeping is simply a reformulation of the definition above; the so-called general obligation to keep our promises is no more than the sum of the specific obligation we assume in promising. (GAUTHIER, op.cit., p. 42-43).²²

Podemos, certamente, fazer uma crítica a respeito desse conceito de obrigação e questionar sobre sua real capacidade de obrigar os indivíduos. Pois, uma vez que a obrigação é construída pelo próprio indivíduo no contexto do estado de natureza onde a liberdade é absoluta, e tendo em vista a forma como Hobbes compreende as paixões humanas, isto é, sua

²² É preciso destacar que a teoria de Gauthier parte de um princípio básico bastante controverso de que para Hobbes os indivíduos são capazes de colocar a si próprios sob obrigação. “For this argument would simply invite the question ‘Why is promise-keeping obligatory? And the answer to this must be ‘Because promising is putting oneself under obligation’. The principle proves to be an obscure stand-in for the partial definition’. We should note that prior to and independent of our acts of promising, we must have the capacity to oblige ourselves. This capacity is not itself an obligation. The claim that men can oblige themselves by promising is not itself the ground of any obligation whatsoever; only an act of promising will produce an actual obligation.” (GAUTHIER, op.cit., p. 43).

força e seu caráter impulsivo para determinar as ações humanas, fica posta a pergunta se seria o caso de afirmar que o indivíduo estaria realmente obrigado a algo sem que haja alguma outra força que seja capaz de limitar sua liberdade. Em outras palavras, a anarquia do estado de natureza associada ao fato de que os homens são normalmente governados pelos seus desejos de primeira ordem parecem oferecer uma certa dificuldade para este conceito que Gauthier tenta nos oferecer. Se a simples decisão pelo pacto for suficiente para criar uma obrigação, Gauthier não nos apresenta qual seria o aspecto desse pacto que seria capaz de frear as nossas ações. Uma vez que a obrigação é pensada em termos de uma limitação da liberdade, dar assentimento ao pacto não parece ser o suficiente para dizer que há uma tal restrição da mesma. Ainda que o indivíduo esteja concordando com a perda de sua liberdade natural, conforme é sustentado pelo pacto, numa condição de anarquia onde cada um está entregue aos seus próprios desejos e apetites se não houver uma instância que seja capaz de impor essa obrigação, parece ser o caso de entender que o compromisso assumido possui uma certa fragilidade. Sem uma estrutura coercitiva que seja capaz de limitar os indivíduos, não parece, então, haver uma verdadeira diferença entre a condição natural e a condição do pacto.

Trata-se aqui de uma objeção muito forte ao modelo de Gauthier que não pode ser inteiramente respondida pela noção de uma obrigação moral. O que Gauthier parece então dizer é que a noção de obrigação somente estará inteiramente formada quando introduzirmos a figura do soberano. Gauthier parece querer sustentar que indivíduos racionais sempre serão capazes de aderir ao pacto porque são capazes de perceber que o pacto é o mais racional e o mais prudente a se fazer em termos de preservação. No entanto, como as paixões humanas são o que há de mais impulsivo que impede a efetivação do acordo, a presença do soberano se torna algo de fundamental para o cumprimento do pacto. Gauthier reconhece essa dificuldade e assume que o soberano será uma parte importante da teoria da obrigação porque somente ele será capaz de garantir o cumprimento do pacto por todos os indivíduos. Discutiremos melhor a resposta de Gauthier a essa objeção quando tratarmos mais adiante do tema do papel do soberano. No momento, o que é pertinente entender sobre o problema levantado é que para Gauthier o impulso das paixões somente poderá ser freado pelo poder coercitivo do soberano, mas que para os indivíduos que são sempre racionais tal questionamento não faz sentido, pois estes sempre estarão comprometidos em fazer cumprir o pacto porque entendem que isso é o melhor a se fazer tendo em vista a própria preservação.

Como Gauthier bem observa, para que possamos responder de modo satisfatório a tais dificuldades, é preciso trazer para o debate a definição material que ele propõe. Aqui, nosso

maior interesse é avaliar o aspecto racional da decisão de renunciar ao direito natural. Levando-se em consideração que Hobbes não menciona em seu texto nada em específico sobre a possibilidade de se fazer uma renúncia que possa ser contrária à razão, pois ele parece entender que a renúncia é sempre feita de acordo com a nossa razão, Gauthier sugere, então, que seja introduzida sua definição material da obrigação destacando que a renúncia ao direito natural envolve o princípio racional da autopreservação (GAUTHIER, op.cit., 58), deixando claro que em Hobbes toda renúncia precisa ser compreendida como uma atitude racional autointeressada. Trata-se de pensar que a renúncia tem como objetivo garantir que a própria vida seja preservada. Dessa forma, a renúncia para Hobbes envolveria uma direta correspondência com nossos interesses. Por isso, a renúncia é sempre uma renúncia racional. Já uma renúncia irracional seria inválida para o pensamento de Hobbes, uma vez que aquilo que é irracional poderia ser uma ameaça aos nossos interesses. Assim, Gauthier propõe uma nova formulação da obrigação dizendo, então, que apenas somos obrigados na medida em que renunciamos ao nosso direito natural e o fazemos de acordo com nossa razão, ou seja, de acordo com aquilo que se apresenta sendo como o mais interessante à preservação do indivíduo²³.

Ao adicionar a condição de preservação, ou a condição da segunda lei de natureza, Gauthier está procurando destacar as condições de limite da própria obrigação. O que ele parece sugerir é que o conceito material de obrigação está condicionado a uma cláusula que envolve a preservação do próprio indivíduo, e por essa razão a renúncia dos direitos naturais tem um limite determinado por essa condição. Isto é, a renúncia, ou abandono, dos direitos naturais está condicionado a nossa necessidade de preservação, e por essa razão ninguém pode, por exemplo, renunciar ao seu direito de se defender diante de ameaças que põem em risco a sua própria vida. Nem podem renunciar ao seu direito de se defender frente a uma ameaça a sua integridade física, ou mesmo algo que ameace sua liberdade corporal. Em todas essas condições, o conceito material de obrigação apresentado por Gauthier mostra que ninguém pode estar obrigado a tais coisas. O direito natural possui então um núcleo inalienável que não pode ser renunciado.

Not all rights, or all parts of the right of nature, can be laid down, and hence there are limits on the possible extent of obligation. One cannot give up one's right to do what is immediately and directly necessary for preservation – to

²³ Cf. GAUTHIER, op.cit., p. 58.

resist threats and assaults on one's life, power, and corporal liberty. There is, then, an inalienable core to the right of nature. But note again that, although I cannot have an obligation on others not to attack me. (GAUTHIER, op.cit., p. 38).

Além disso, ficam claras ainda outras condições em que o pacto pode se tornar inválido. Como Gauthier nos diz, uma forma de pacto que pode ser entendido como nulo são aqueles feitos no estado de natureza. Uma vez que se trata de um pacto de natureza precária, sua fragilidade é dada pelo fato de ser um pacto de aparência, isto é, basta que uma das partes pactuantes descumpra o que foi acordado, ou que dê sinais claros de sua intenção de não cumprir o acordo, para que tal pacto seja considerado inválido. Isto é, basta que uma das partes tenha razões para desconfiar da boa fé dos demais pactuantes para que o pacto se torne inválido.

If a covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of mere nature, which is a condition of war of every man against every man, upon any reasonable suspicion, it is void: (...)

The cause of fear, which maketh such a covenant invalid, must be always something arising after the covenant made; (...) For that which could not hinder a man from promising, ought not to be admitted as a hindrance of performing. (E.W. iii. p.124-125)

Com tal análise, Gauthier entende que o conceito de obrigação está bem demarcado em toda sua extensão. Isto é, que sua proposta de leitura nos fornece uma perspectiva pertinente do que é a obrigação no projeto hobbesiano, entendendo que esta é uma criação humana onde os homens assumem um compromisso através do pacto e que este pacto tem suas limitações, mas que tal interpretação não necessita de afirmar uma obrigação nem pelas leis de natureza, nem por qualquer outra razão, senão que a obrigação é afirmada pela promessa assumida. No entanto, Gauthier reconhece que tal forma de ler a ideia de obrigação não é inteiramente suficiente para por fim a guerra de todos contra todos. Ele reconhece que mesmo estabelecendo uma forma pertinente de se pensar a obrigação, esta ainda é bem frágil, pois ela pressupõe que os indivíduos sejam capazes e estejam dispostos a agir racionalmente mesmo num ambiente marcado pela instabilidade como é o caso da condição natural. No entanto, Hobbes parece entender que devido ao cenário de precariedade que caracteriza o estado de natureza, os indivíduos frequentemente são levados a um modo de vida irracional no intuito de conseguir assegurar sua própria conservação. Assim, Hobbes conclui que uma

obrigação estabelecida pela razão não consegue garantir o fim do estado de natureza. No entanto, sua proposta é uma boa resposta a respeito de como se fundamenta o problema da obrigação em Hobbes. Ele consegue apresentar um conceito de obrigação que se mostra em acordo com o pensamento de Hobbes e ainda consegue mostrar que parte deste conceito não está comprometida nem com o autointeresse, nem com a ideia de autopreservação, pois como Gauthier destaca, o conceito de obrigação não implica uma relação direta com aquilo que é o mais vantajoso para o indivíduo, isto é, não se trata de uma máxima de prudência, mas antes com a nossa capacidade de nos submetermos a um compromisso de forma voluntária. Como Gauthier lembra (GAUTHIER, op.cit., 60), quando fazemos uma promessa, mesmo que não seja autointeressada, estamos nos submetendo a cumprir com o que foi acordado mesmo que o resultado não seja o que nós desejávamos.

O conceito de obrigação se distingue de acordos autointeressados, pois ainda que ele possa a princípio ser realizado porque temos algum interesse em seu resultado, a nossa obrigação está fundamentada no compromisso que assumimos e não no resultado em si. Isso mostra que a obrigação que assumimos não está comprometida com o nosso desejo do que é o mais vantajoso para nós, mas sim com a nossa capacidade de assumirmos o pacto. Enquanto as leis de natureza, como veremos mais adiante, podem ser caracterizadas como máximas prudenciais que visam sempre a conservação dos indivíduos, a obrigação em seu sentido formal não é um conceito sustentado pelo nosso desejo de preservação. Apesar das leis de natureza nos levarem ao pacto, isto é, nos dizerem que devemos nos submeter a uma obrigação de restringir nossos próprios direitos com fins prudenciais, a obrigação, em sua dimensão formal, não se sustenta por razões prudenciais. Essa leitura, que parece ser bastante pertinente, mostra uma face inovadora do conceito de obrigação, pois além de compreender perfeitamente a ideia hobbesiana de que numa condição natural não é possível dizer que os indivíduos estejam naturalmente obrigados a algo, isto é, que não é possível dizer que há uma concepção de obrigação dada no estado de natureza, ela ainda defende que a obrigação será uma decisão de autoria do próprio indivíduo onde este se submeterá por vontade própria a uma limitação da sua liberdade.

É claro que essa forma de ler a obrigação em Hobbes sugere alguns problemas, pois entender que a obrigação no seu sentido formal não está associada a razões prudenciais de autopreservação é supor que nós podemos ter razões não prudenciais para cumprir uma determinada ação prometida. No entanto, Hobbes não parece apresentar essa possibilidade. Para solucionar tal dificuldade, Gauthier irá propor, então, o conceito material de obrigação

no qual será acrescentado precisamente o aspecto da necessidade de nossa preservação em sua teoria moral. Portanto, isso será um problema que discutiremos mais adiante.

2.2 Obrigação, Motivação e Razão

Voltando agora a um problema mencionado anteriormente, surge para a proposta de Gauthier o desafio sobre como assegurar que, ao assumir, o pacto, os homens de fato irão cumprir com o que foi acordado, isto é, ao entrar no acordo firmado, o que poderá garantir que este será respeitado, pois como ele afirma, a segurança do pacto não é alcançada meramente pelo fato dos homens pactuarem, mas pelo fato de eles aderirem ao mesmo, isto é, cumprirem o acordo. “Security is not attained merely by entering into covenants, but only by adherence to them” (GAUTHIER, op.cit., p. 76). O simples fato de os homens entrarem no pacto não garante que, de fato, eles irão aderir ao que foi estabelecido. Do fato de dizer que os homens renunciaram seus direitos, ou os transferiram a outro, não implica automaticamente que eles irão cumprir com o que foi acordado. Pois, como já vimos, Hobbes afirma, “covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a man at all”. Assim, como ele mesmo reconhece, a força do pacto não pode ser dada pela simples palavra proferida pelos homens, pois nada é mais fácil de quebrar do que as palavras dos homens. Hobbes precisa, então, encontrar uma forma efetiva de garantir que os homens estejam obrigados a cumprir com aquilo que foi firmado no pacto. E, para responder a esse problema, Gauthier propõe analisar a questão tendo em vista o seu aspecto formal e material, isto é, os elementos conceituais e práticos envolvidos.

Como Gauthier bem observa, o aspecto material que precisa ser analisado com atenção sobre o que garante que os homens irão, de fato, cumprir com o que foi acordado é a questão da motivação. Isto é, é preciso analisar o que leva os homens a pactuarem e se esta mesma motivação estará presente no momento de cumprir com o que foi acordado. Se entendermos que o que levou os homens a pactuarem é uma questão constante que está presente no momento do cumprimento do acordo, podemos dizer então que os homens estarão motivados a efetivar o pacto. Do contrário, teremos razões para crer que esse pacto não será cumprido. Por essa razão, a proposta de Gauthier é mostrar que os homens sempre terão a mesma motivação presente que os levará a efetivar o que foi acordado, isto é, que o pacto é sempre o mais vantajoso para sua preservação. Dessa forma, Gauthier entende satisfazer a necessidade

material da questão. Já a necessidade formal é mostrar que a motivação em Hobbes está diretamente associada à razão. Sendo a razão em Hobbes um instrumento cujo principal objetivo é a própria preservação, o ponto da questão formal é mostrar que sempre temos razões para fazer e cumprir o pacto. Se o aspecto material que nos motiva a cumprir o pacto é a nossa necessidade de preservação, o aspecto formal é mostrar que o mais racional a se fazer tendo em vista o desejo de preservação é fazer o pacto e cumprir com o que foi acordado. O esforço de Gauthier será o de mostrar que pactuar e cumprir o pacto é mais racional do que quebrar o acordo. A quebra do acordo no intuito de buscar vantagens seria na verdade uma tentativa de maximizar ganhos que aparentemente seriam mais vantajosos, mas que não seriam capazes de assegurar as garantias sobre a própria preservação. Como Gauthier tentará mostrar, quando os indivíduos quebram o pacto eles estão contribuindo para o retorno à condição natural. O argumento de Gauthier é o de que com a quebra do pacto o indivíduo não percebe que seu ganho é apenas um ganho imediato, que a quebra do pacto não é capaz de oferecer nenhuma garantia sobre a sua preservação e muito menos garantias a longo prazo. Sendo assim, o aspecto formal é mostrar que o meio mais eficaz para garantir a própria preservação é o cumprimento do pacto, que sem o pacto o retorno ao estado de natureza será inevitável.

O argumento que Gauthier procura construir é apresentar as condições necessárias ao estabelecer o pacto para que se possa ter uma garantia de que todos os pactuantes irão efetivar o acordo. Como Gauthier apresenta em sua análise a respeito do contrato, as condições que levam os indivíduos a pactuarem são distintas daquelas que os levam a manter o acordo. Como ele observa, os homens pactuam entre si porque entendem que o pacto é a melhor forma de garantir a paz e preservação da própria vida. Ou seja, o pacto é feito como condição de por fim ao estado natural e da guerra de todos contra todos. Por essa razão, o pacto se apresenta como a proposta de uma vida melhor. Na análise de Gauthier, entrar no pacto é a medida mais racional que os homens podem tomar numa condição de estado de natureza e por essa razão torna-se fundamental apresentar as condições necessárias para que a resposta do pacto seja satisfatória, pois como Gauthier destaca, uma vez que há razões para pactuar devemos também ter razões para manter esse pacto, pois do contrário o pacto será desfeito. Assim, o problema que enfrentamos aqui é mostrar que, se é racional entrar no pacto, então é igualmente racional mantê-lo. Já para se manter no pacto a situação muda, pois uma vez já dentro do pacto é preciso entender que este é melhor do que a condição de guerra, e o que é mais difícil, que a condição do pacto é mais racional, e portanto mais satisfatória, do que

quebrar o pacto enquanto os demais cumprem o que foi acordado. Trata-se aqui de oferecer uma resposta ao problema do “Tolo” (the fool).

Ao argumentar sobre a pertinência do pacto, Hobbes se depara com a objeção daquele que afirma que o mais racional, isto é, o mais vantajoso, seria na realidade quebrar o pacto enquanto todos os demais se mantivessem fiéis ao acordo. Dessa forma, seria possível obter o máximo de vantagens possíveis dentro do pacto. Aquele indivíduo que quebra o pacto enquanto todos os demais seguem com o compromisso estabelecido estaria obtendo o máximo de vantagens para si. E não se pode negar que ele parece estar sendo o mais racional possível diante da realidade em que ele se encontra, pois, ao estabelecer o pacto, não há nada ainda que seja capaz de garantir que o pacto esteja, de fato, sendo respeitado por todos. Portanto, Hobbes precisa enfrentar um poderoso adversário que afirma que o mais racional e o mais vantajoso é na verdade romper com o pacto enquanto todos os demais o seguem. Isto é, seu desafio é afirmar que a condição do acordo é mais racional do que quebrá-lo deixando que a outra parte cumpra o pacto sozinha. E que o indivíduo que acredita que a quebra do pacto seria o melhor caminho é na verdade um “tolo” que não soube raciocinar devidamente, isto é, que é um equívoco acreditar que ao romper o pacto esteja de fato contribuindo para aquilo que é o mais vantajoso para si. Em outras palavras, a condição para considerar a manutenção do pacto a mais satisfatória possível é mostrar que é mais razoável pensar que a mútua aderência ao pacto é algo mais vantajoso do que uma violação unilateral e, como Gauthier mesmo mostra, esta condição não está satisfeita pela proposta do pacto a princípio.

Para explorar melhor esse problema, podemos primeiramente lembrar de um importante aspecto presente na teoria contratual de Hobbes, que é a dimensão do tempo. Pensar a partir do tempo nos ajudará a resolver em parte o problema que estamos levantando aqui.

Para a perspectiva do contrato, o acordo feito pelos homens no qual cada um abre mão dos seus direitos naturais pressupõe que tais ações não se efetivarão de forma simultânea, isto é, Hobbes entende que o contrato é feito através da condição de que os homens se comprometem com as ações que ainda irão efetuar e, portanto, isso implica dizer que entre os indivíduos haverá aquele que cumprirá sua parte do acordo primeiro e aquele que o fará no futuro. Essa diferença de tempo ao efetuar com o que foi acordado traz para a teoria hobbesiana um aspecto importante para a efetivação do contrato, pois a partir do momento em que o primeiro não cumpre a sua parte, aquele indivíduo que o faria mais tarde se veria nas condições de também não cumprir com o que foi acordado. Nesse caso, o segundo indivíduo

teria a chance de se defender de uma violação unilateral, pois vendo que o acordo não foi honrado pelo outro indivíduo, ele teria a chance, então, de não efetivar o acordo, pois nesse caso seria o mais racional a se fazer. Isso, é claro, não resolve o problema, pois poderíamos pensar numa situação invertida onde o primeiro cumpre a sua parte e o segundo indivíduo poderia escolher entre cumprir ou violar unilateralmente o pacto, e nesse caso a violação também se apresenta como sendo o mais racional a se fazer. Se os dois indivíduos tem em mente esse esquema de possibilidades, então ninguém irá cumprir com o acordo estabelecido, pois ambos sabem que aquele que for efetivar no futuro sua parte do acordo terá a chance de praticar uma violação unilateral e, portanto, conceder para si uma situação mais vantajosa. Nessa perspectiva, o contrato se mostra uma proposta totalmente inútil.

Fica claro então que, tendo em vista essa perspectiva temporal, a guerra será sempre mais interessante para os homens do que a possibilidade de uma aderência parcial do acordo, ou que a violação unilateral vai ser mais racional do que uma aderência ao pacto. No entanto, o que Gauthier nos mostra é que Hobbes nunca chega a considerar que os indivíduos pudessem ter mais interesse racional numa violação unilateral do que no cumprimento mútuo do acordo. O que Hobbes parece sugerir nesse caso é que o que leva os homens a não cumprirem sua parte do acordo nessa circunstância não é uma escolha racional sobre o que é o mais vantajoso, mas antes ele considera a força que as paixões humanas exercem nos homens que os levam a quebrar com seu acordo. “It is of itself manifest that the actions of men proceed from the will, and the will from hope and fear, insomuch as when they shall see a greater good or less evil likely to happen to them by the breach than observation of the laws, they will wittingly violate them.” (EW. ii. p.63).

Dessa forma, o argumento de Hobbes é que os homens não cumprem a sua parte do contrato porque eles são movidos por uma aparência de um bem maior, ou mal menor, que eles esperam obter pela quebra do contrato. Hobbes se refere, então, a certas paixões que são capazes de fazer com que os homens quebrem seu acordo. O que Gauthier está destacando é o fato de que essa quebra do pacto para alcançar aquilo que seria um bem maior ou um mal menor, na verdade, diz respeito apenas àquilo que os homens esperam alcançar e não daquilo que de fato eles alcançam. Dizer que os homens de fato irão conseguir alcançar seu objetivo de um bem maior, ou mal menor, rompendo o pacto não parece encontrar sustentação racional alguma, pois nada parece ser capaz de oferecer o mínimo de garantias sobre essa quebra de acordo. Romper o pacto se caracteriza, então, como um ato de impulsividade que as paixões parecem levar os homens a cometer. Nesse caso, parece ficar bem claro que a quebra do pacto

apenas foi possível porque a razão humana foi turvada pelos nossos desejos mais imediatos, e que o pacto em si ainda se configura como aquilo que é o mais racional a se fazer. E nesse ponto, Hobbes afirma no *Leviatã* que os homens não estão julgando corretamente ao entenderem que irão conseguir algum benefício com a quebra do pacto. E por essa razão, Hobbes propõe apresentar uma paixão que seja suficientemente forte para manter os homens fiéis ao seu compromisso.

The passion to be reckoned upon, is fear; whereof there be two very general objects: one, the power of spirits invisible; the other, the power of those men they shall therein offend. Of these two, though the former be the greater power, yet the fear of the latter is commonly the greater fear. The fear of the former is in every man, his own religion: which hath place in the nature of man before civil society. The latter hath not so; at least not place enough, to keep men to their promises;(…) So that before the time of civil society, (…) there is nothing can strengthen a covenant of peace agreed on, against the temptations of avarice, ambition, lust, or other strong desire, but the fear of that invisible power, which they every one worship as God;(…)(EW. iii, p. 129)

Além de apresentar o medo como uma paixão que leva os homens a assumirem o pacto, Hobbes apresenta ainda um outro argumento para reforçar sua tese de que o pacto é o caminho mais racional para os homens.

For the question is (…) where one of the parties has performed already; (…) whether it be against reason, that is, against the benefit of the other to perform, or not. And I say it is not against reason. For the manifestation whereof, we are to consider; first, that when a man doth a thing, which notwithstanding any thing can be foreseen, and reckoned on, tendeth to his own destruction, howsoever some accident which he could not expect, arriving may turn it to his benefit; yet such events do not make it reasonably or wisely done. Secondly, that in a condition of war, (…) there is no man who can hope by his own strength, or wit, to defend himself from destruction, without the help of confederates; (…) and therefore he which declares he thinks it reason to deceive those that help him, can in reason expect no other means of safety, than what can be had from his own single power. He therefore that breaketh his covenant, and consequently declareth that he thinks he may with reason do so, cannot be received into any society, that unite themselves for peace and defence, but by the error of them that receive him; nor when he is received, be retained in it, without seeing the danger of their error; which errors a man cannot reasonably reckon upon as the means of his security: and therefore if he be left, or cast out of society, he perisheth; and if he live in society, it is by the errors of other men, which he could not foresee, nor reckon upon; and consequently against the reason of his preservation;(…) (E.W. iii, pp. 133-4).

O argumento que Hobbes utiliza é precisamente mostrar que nenhum homem que faça uso da sua razão pode concluir que a quebra do pacto seja, de fato, o melhor para sua própria preservação. Ainda que seja, de fato, o mais vantajoso, não é possível esperar que isso se efetive. No contexto de uma sociedade civil organizada, não parece ser possível que os homens possam afirmar racionalmente que a quebra do pacto é o melhor caminho, pois, tendo em vista todos os perigos e incertezas próprios da condição natural, além, é claro, de todas as consequências da quebra do pacto, tais como, punição, isolamento e má reputação, não é razoável esperar que da quebra do pacto algo de bom possa ser obtido, ou que algo de vantajoso possa ser alcançado. Isso significa que a violação do acordo não pode ser mais razoável do que aderir ao pacto. Como Gauthier mesmo argumenta em seu texto,

Hobbes's argument is, then, that violation of covenant cannot be expected to be advantageous, although it may actually be advantageous. Consequently a man cannot, with right reason, judge that violation of covenant will truly conduce to his preservation. And so violation cannot be more reasonable than adherence. (GAUTHIER, op.cit., p. 84-85).

É certo que Hobbes reconhece que a quebra do acordo pode ser, do ponto de vista de curto prazo, algo que um homem julgue como sendo o mais o mais racional a se fazer. Isto é, que numa perspectiva de obter ganhos mais imediatos a quebra do acordo pareça ser mais vantajosa. No entanto, ele vai insistir que os efeitos a longo prazo dessa violação serão sempre mais adversos do que qualquer benefício que possa ser obtido num curto prazo e que, portanto, sempre teremos mais razões em cumprir o acordo do que em quebrá-lo.

Hobbes does not deny that, from a short-term point of view, a man may judge with reason that he should violate some of his covenants. Rather he insists that the long-term effects of such violation must always be expected to be sufficiently adverse to outweigh any short-term benefits.” (GAUTHIER, op.cit., p. 85).

Com tais argumentos Hobbes consegue resolver parte dos problemas levantados aqui. Ele consegue explicar que indivíduos que fazem um bom uso da razão terão uma motivação para cumprir o pacto como sendo o mais racional a se fazer tendo em vista aquilo que é o mais vantajoso a longo prazo; que o pacto é o melhor caminho para sua própria preservação. No entanto, isso ainda não nos fornece uma resposta satisfatória para o problema da segurança do pacto, pois uma vez que um indivíduo possa errar em seu raciocínio, ou ser motivado por alguma paixão em particular ele fica sujeito a ser levado por tais fatores ao não cumprimento

do acordo.

Hobbes has now provided a partial solution to the problem of motivation. Since adherence to covenants must always be expected to conduce to preservation, a man who reasons correctly, and who is not overwhelmed by occurrent passions, will find himself with a sufficient motive to keep his covenants. But errors in reasoning, and the force of particular passions, both lead men astray. A man may not, then, be actually motivated to fulfil his covenants. (GAUTHIER, op.cit., p. 86).

Por essa razão, podemos dizer que ainda é preciso algo que garanta que tal descumprimento não ocorra. E para tal tarefa é admitida a necessidade de um poder que seja suficientemente capaz de manter os homens firmes no pacto, e dessa forma Hobbes entende a necessidade de constituir uma sociedade civil na qual o poder soberano possua o tal poder necessário para garantir o pacto. Nessas condições, o soberano seria aquele capaz de exercer um poder de punição para violações do pacto cujo medo dessas punições seria suficientes para levar os homens a optarem por uma aderência e, assim, todos cumpririam o acordo tendo em vista que as penalidades seriam grandes motivadores para se manterem fieis ao contrato. Assim, a presença do soberano é aparentemente capaz de colocar um ponto final para o problema da segurança do contrato e garantir que o mesmo seja efetivado. Isso significa que aqui Gauthier conclui sua formulação sobre o conceito de obrigação na teoria moral de Hobbes e abre caminho para a investigação sobre a obrigação política. Será a presença do soberano que irá fundamentar a garantia de que todos os indivíduos cumpram aquilo que são moralmente obrigados. E o fato da sua presença ser garantidora do pacto permite argumentar que nenhum indivíduo terá razões suficientes para não cumprir com aquilo que foi estabelecido. O soberano será então essa ferramenta central que fará com que o pacto tenha essa força de obrigar a todos.

No entanto, ainda insatisfeito com a resposta que Hobbes oferece, Gauthier propõe uma última formulação sobre o contrato que ele acredita que seja mais interessante defender. Como Gauthier sugere, o problema do pacto é precisamente tentar demonstrar que é racional mantê-lo, isto é, que o mais vantajoso para cada indivíduo é a sua fidelidade a esse acordo, pois se é vantajoso entrar no pacto, é preciso mostrar que é racional preservá-lo. Para resolver tal confusão gerada pelo problema do tolo em discutir se é racional manter o pacto, Gauthier propõe uma reformulação da racionalidade do pacto que ele acredita ser suficiente para solucionar a questão, pelo menos em seu sentido formal. Gauthier introduz, então, a noção da

racionalidade de pactuar, sendo que tal racionalidade será sustentada pelo critério de se estabelecer que tanto entrar quanto manter o pacto são racionais para o indivíduo. Gauthier sugere dizer que o pacto é racional para o indivíduo através da equivalência entre “o pacto ser racional” ser o mesmo que dizer que “para o indivíduo é racional entrar e manter o pacto”, isto é, que a condição para o pacto ser racional é a de afirmar que para o indivíduo é mais vantajoso e, portanto, racional entrar e manter o pacto do que rompê-lo. Se essa condição é satisfeita, então podemos dizer que o pacto é capaz de obrigar. Com essa equivalência, Gauthier tenta responder ao problema posto pelo tolo em afirmar que pode ser racional entrar no pacto, mas não mantê-lo. Se as condições de se fazer um pacto e de mantê-lo são atendidas, então podemos dizer que o pacto é racional e, portanto, a obrigação fica estabelecida. Do contrário, o pacto é irracional, isto é, ele é nulo.

For if it is contrary to reason to keep one's covenant, then it is, in effect, no covenant, and one is not unjust in doing what it forbids. (GAUTHIER, op.cit.,88).

Thus we interpret our formal definition of 'obligation' in such a way that a person is said to lay down a right only when both imposing such a restriction on himself, and adhering to that restriction, are in accordance with reason. (GAUTHIER, op.cit., p. 88).

Dessa forma, Gauthier entende que é possível dizer que os pactos são válidos porque eles são racionais de serem feitos e mantidos. Assim, uma pessoa somente está obrigada pelo pacto na medida em que este é válido, isto é, na medida em que é racional pactuar e manter o pacto, ou seja, uma pessoa renuncia seus direitos apenas quando ambos impõem tal restrição sobre si mesmo aderindo a essa restrição porque é racional fazê-lo. Nesse sentido, podemos dizer que tal definição formal é capaz de resolver conceitualmente o problema colocado pelo tolo, pois sendo irracional o pacto, ele já seria automaticamente inválido, como o tolo poderia sugerir. Se o pacto for irracional, então ele não se efetiva, isto é, ele é inválido em sua definição e assim seria o mesmo que dizer que não há pacto nenhum na realidade.

Gauthier reconhece que sua interpretação da teoria de Hobbes possui algumas dificuldades em relação ao próprio texto hobbesiano, mas ele acredita que dessa forma ele consegue oferecer uma resposta para diversos problemas da teoria de Hobbes e que assim sua interpretação oferece uma possibilidade de apresentar o pensamento hobbesiano de forma mais clara. Cabe agora, então, apresentarmos a sua teoria da autorização em Hobbes, que oferecerá uma resposta política para o problema levantado a respeito da obrigação.

2.3 O conceito de Autorização

2.3.1 Definição formal de Autorização

O conceito de autorização apresentado por Gauthier se baseia no capítulo XVI do *Leviatã* onde Hobbes propõe sua teoria da representação. Como Gauthier argumenta, trata-se aqui de uma importante passagem do *Leviatã* uma vez que aqui Hobbes está nos apresentando um conceito que não está presente nos seus demais trabalhos políticos. Ou seja, parece se tratar de uma novidade que Hobbes nos apresenta naquele que será considerado seu trabalho de maturidade. Dessa forma, Gauthier entende que é preciso dedicar uma maior atenção ao que Hobbes está tentando propor ao falar de um conceito de representação, pois é precisamente nessa passagem que podem estar guardados os conceitos mais importantes para entendermos Hobbes em seu projeto político.

A teoria da autorização é precisamente uma proposta de teoria política que visa fundamentar e explicar o papel do soberano na consolidação da sociedade. Para tal tarefa, Hobbes enfatiza a necessidade de entender que a soberania é um artifício criado pelos homens com o objetivo maior de sair do estado de natureza e alcançar a condição de paz, onde a preservação de todos está garantida. Para tal construção, Hobbes afirma que o soberano é precisamente aquele que a todos representa e que, portanto, é aquele que irá unificar as vontades dos súditos numa só vontade, ou seja, será aquele capaz de conferir unidade diante da pluralidade, e para tal tarefa Hobbes propõe a noção de representatividade.

Para compreendermos bem esse conceito e sua importância no projeto político de Hobbes, será necessário fazermos uso de outros conceitos que Hobbes nos apresenta. Isto é, para entendermos o que significa ser o representante de uma pluralidade é preciso ter em mente como é possível que tal pluralidade possa ser representada por uma única pessoa, que no caso é a instituição do soberano. Vamos então explorar como Gauthier apresenta o conceito formal da autorização.

O primeiro passo para compreendermos a teoria da autorização é apresentar as noções sugeridas por Gauthier de *autor* e de *ator*. Esse binômio conceitual é uma importante ferramenta que nos ajuda a compreender qual o papel do soberano na consolidação do estado

e nos ajuda a compreender em que medida os súditos participam de sua formação. Em outras palavras, é através da relação autor-ator que Gauthier entende que está fundamentada a noção de soberania em Hobbes, bem como é através destes conceitos que Gauthier entende que o súdito é aquele que confere ao soberano seu poder e legitimidade.

Para começarmos nossa análise, precisamos primeiro esclarecer o que Hobbes entende pelos conceitos de “Pessoa”, “Autores” e “coisas personificadas”. Tal estrutura conceitual será fundamental para compreender a sua proposta de autorização. “A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction” (E.W. iii, p. 147). Assim, a noção de “pessoa” pode ser entendida de duas maneiras, “when they are considered as his own, then is he called a natural person: and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a feigned or artificial person” (E.W. iii. p. 147). Assim, Gauthier propõe diferenciar o que é uma pessoa real, ou seja, aquela que age em seu próprio nome, e uma pessoa artificial, que é aquela que age em nome de outra. Como ele afirma,

An artificial person is not a non-human entity given in law the status or partial status of a man, but rather a real man or group of men, considered as representing some other man, or group, or thing. (...) The distinction between a natural and an artificial person depends solely on whether the man in question is representing himself or another. (GAUTHIER, op.cit., p. 121).

Dessa forma, uma vez que agimos segundo o poder que nos foi legalmente conferido, dizemos então que estamos representando aquele que nos deu tal poder, e assim somos uma pessoa artificial, isto é, um representante. Já quando agimos em nosso próprio nome, somos então uma pessoa natural.

Quando as palavras e ações da pessoa artificial são próprias daquele a quem ela representa, então podemos dizer que essa pessoa é um ator em relação àquele a quem ela representa, e o representado é de fato o autor de sua ação, e nesse caso o ator age pela autoridade que lhe foi conferida. Assim, posto tais elementos, Gauthier define ator como aquele cujas ações são próprias de algum outro homem, ou corpo capaz de uma determinada ação, e autor como aquele homem, ou grupo de homens, que são capazes de uma determinada ação cujas palavras e ações são próprias dele mesmo.

Tendo apresentado esses termos conceituais que são fundamentais para entender Hobbes, a definição de autoridade que ele propõe é formulada da seguinte forma, “And as the

right of possession, is called dominion; so the right of doing any action, is called authority. So that by authority, is always understood a right of doing any act; and done by authority, done by commission, or licence from him whose right it is” (E.W. iii, p. 148). Assim,

To authorize someone is to appoint him one's representative, or to appoint him to bear one's person, or to give him the right to represent one's person, or to give him one's authority. Authorization seems the most convenient label for this procedure, and our problem is to determine precisely what it involves. (GAUTHIER, op.cit., p. 124).

Para Gauthier, a autorização precisa ser definida, então, como um deslocamento de direito (*translation of right*) que envolve dizer que um determinado indivíduo capacita outro a agir em seu lugar e com seus direitos. O ponto que Gauthier deseja defender com essa definição é a diferença que há entre a teoria da autorização, que propõe que o indivíduo conceda poderes para que outro atue em seu nome, e o que significa falar de uma renúncia ou de uma transferência em termos hobbesianos. Pois, uma vez que renúncia implica no ato de abrir mão do direito a um determinado objeto, e transferência implica em falar de uma renúncia parcial de direitos onde o indivíduo renuncia ao seu direito a um determinado objeto tendo em vista beneficiar alguém específico, torna-se, então, de fundamental importância deixar bem claro a distinção conceitual que está sendo realizada aqui. Hobbes entende a renúncia como essa decisão do indivíduo de se resignar quanto ao seu direito natural, isto é, o indivíduo abdica do seu direito quanto a um determinado objeto no intuito de que qualquer outro indivíduo possa usufruir desse objeto sem que haja qualquer tipo de resistência por parte daquele que renunciou. Ou seja, trata-se de um conceito mais abrangente, pois a renúncia não implica em beneficiar um indivíduo em específico, mas apenas na capacidade individual que temos de nos abster de um determinado bem que possa nos interessar. Assim, a renúncia se configura como essa privação que nós nos colocamos. Já a transferência é uma espécie de renúncia que implica em favorecer a alguém em específico ao renunciar a algo. Ou seja, a transferência não implica em atribuir algo a alguém, mas apenas em beneficiar um determinado indivíduo ao não criar resistência ao seu direito. O que Hobbes defende é que pelo direito natural todos têm direito a todas as coisas, mas que quando há uma transferência esta implica em dizer que abrimos mão de parte do nosso direito natural e permitimos que um outro exerça livremente seu direito de possuir determinado objeto. Nesse sentido, podemos dizer que a transferência não implica em oferecer realmente ao outro algo que ele já não tenha pelo direito natural, mas apenas que estamos dispostos a deixá-lo usufruir daquilo que ele já

possuía previamente.

Desse modo, podemos afirmar que o conceito de autorização não se enquadra em nenhum destes dois conceitos, pois a natureza da autorização se difere da ideia de uma restrição de direitos. “He that transferreth his power, hath deprived himself of it: but he that committeth it to another to be exercised in his name and under him, is still in the possession of the same power” (E.W. vi, p.52). Trata-se aqui de uma primeira evidência textual que mostra que pensar uma autorização não envolve uma privação de direitos e, portanto, não envolve uma obrigação. O conceito de autorização se apresenta como um conceito que possibilita que um indivíduo seja representado por um outro no intuito de que seus interesses sejam defendidos, ou seja, a autorização é a possibilidade de que o outro atue em nosso favor através dos nossos direitos. Isso significa que toda ação que a pessoa autorizada efetiva será entendida como uma ação feita por aquele que a autorizou. Dessa forma, fica claro que o conceito de autorização utilizado por Hobbes se diferencia substancialmente de uma noção de renúncia, pois a noção de autorização opera num registro em que todos os direitos estão conservados no próprio indivíduo e que este os dispõe da forma que desejar. A autorização se configura, então, como uma ferramenta, isto é, um artifício, que os indivíduos utilizam no intuito de obter vantagens para si próprios. Por essa razão, o conceito de autorização se tornará um conceito fundamental no pensamento hobbesiano que irá nos permitir entender qual o papel do soberano bem como qual a legitimidade de sua ação de coerção. É através do conceito de autorização que Hobbes irá procurar mostrar que tudo o que o soberano faz é com base na sua capacidade de representação que lhe foi concedida pelos indivíduos que aderiram ao pacto.

Assim, podemos definir a autorização como um procedimento pelo qual um homem, ou grupo de homens, cede o uso de seu direito a algum outro homem, ou grupo de homens. Ou ainda, que a autorização é o procedimento pelo qual um homem concede o uso de seu direito a outro.

Se estamos falando de uma autorização, isto é, de conceder ao outro o direito de agir em nosso nome, então podemos dizer que esse procedimento certamente não implica ser algo nem permanente, nem exclusivo. Não há razão alguma para entendermos que uma autorização deva ser permanente, pois não é de sua natureza tal característica. Se somos capazes de conceder uma autorização, devemos ser igualmente capazes de tomar nossa autorização de volta na medida em que assim desejarmos. Certamente isso trará consequências significativas para o problema da obrigação em Hobbes, que discutiremos mais adiante. Também não pode

ser dita exclusiva, pois a autorização não pressupõe uma renúncia dos direitos que estamos concedendo ao outro. É claro que existe uma dimensão lógica aqui que precisa ser respeitada, pois ao autorizarmos alguém sobre algo estamos compreendendo que precisamos ser coerentes com o que estamos concedendo, pois do contrário é o mesmo que desistir de autorizar. No entanto, autorizar não implica que não possamos mais exercer tal direito concedido, mas tão somente que permitimos que um outro exerça em nosso lugar.

2.3.2 Definição Formal de Soberano e o Direito do Soberano

Para definir um conceito formal de soberano, Gauthier propõe a seguinte passagem do *Leviatã*,

the essence of the commonwealth (...) is one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence. (E.W. iii. p.158).

Com tal fragmento, Gauthier elabora o conceito formal de soberano definindo-o como um ator, ou seja, como aquele homem, ou assembleia de homens, que tem o uso dos direitos de um número de homens dado apenas a ele através do pacto feito entre estes mesmos homens. “an actor, either a man or an assembly, who has the use of the several rights of a number of men, given only to him by covenant among themselves” (GAUTHIER, op.cit., p.126). Ou seja, o soberano, enquanto um ator, não deve ser concebido como uma pessoa natural que detém seus direitos naturais, mas é preciso entender que ele enquanto um artifício criado pelos homens possui seu direito baseado naquilo que foi determinado através do pacto quando os homens lhe conferiram uma autorização de agir usufruindo de seus direitos e em nome de cada um daqueles que pactuaram. Isto é, o soberano é aquele que carrega a pessoa de cada um dos pactuantes e que por essa razão ele está atuando segundo o consentimento destes. Assim, sendo o soberano essa pessoa artificial que representa a todos, podemos dizer que o direito que ele detém possui uma natureza igualmente artificial, isto é, enquanto os indivíduos possuem um direito natural a todas as coisas que está baseado na sua capacidade natural de obter aquilo que deseja, o direito do soberano é constituído através do seu papel representativo, ou seja, o soberano é aquele que pratica atos que não serão contados como atos

próprios dele mesmo, mas como atos que representam o interesse de seus súditos. O ponto que Hobbes procura destacar aqui é o fato de que o direito que concerne ao soberano não advém do direito natural, mas é o direito criado a partir da vontade daqueles que lhe autorizaram.

Tendo definido o soberano como um ator, isto é, que o soberano é uma construção dos indivíduos, e sabendo que o direito do soberano provém da autorização que este recebe, surgem, então, algumas dificuldades que precisam ser discutidas. A definição que apresentamos de soberano e de direito do soberano não é capaz, a princípio, de responder questões sobre se o soberano é um homem apenas ou se ele é uma assembleia, nem fornece com clareza uma resposta se o soberano é algo permanente ou não. No entanto, a questão mais importante para ser apreciada no momento é discutir se seu direito é de fato efetivo, isto é, se o soberano pode ser confrontado por aquele, ou aqueles, que lhe conferiram sua autorização. Isto é, sabendo que seu direito é derivado da autorização que ele recebeu, e tendo em vista que o conceito de autorização preserva no indivíduo todos os seus direitos, fica então claro que o indivíduo detém em si tudo o que ele autorizou ao seu soberano, o que significa que ele poderia se opor ao soberano ou mesmo impedir o soberano de efetivar seu direito. Trata-se aqui de perceber que como o indivíduo é quem confere ao soberano seu direito, o indivíduo mesmo poderia ser capaz de impedir o soberano de efetivar o que lhe foi autorizado.

Para responder a essa dificuldade precisamos destacar o aspecto puramente formal da teoria da autorização. Isto é, uma vez que o indivíduo confere a sua autorização ao soberano, isso significa que ele está se comprometendo a não fazer nada de seja incompatível com sua autorização, pois uma vez que ele autoriza e ao mesmo tempo ele age no intuito de confrontar com seu soberano, ele na verdade está retirando sua autorização. O princípio da autorização exige que o indivíduo seja coerente com sua decisão. Para que a autorização possa de fato se consumir é preciso que haja da parte do indivíduo o compromisso em não retirar sua autorização, e conseqüentemente que ele não faça nada que seja contrário ao que ele assumiu. Pactuar a autorização e ao mesmo tempo agir em oposição ao pacto é o mesmo que não pactuar. Por essa razão, o indivíduo precisa estar sempre em conformidade com aquilo que assumiu no momento do pacto. Como ele não se libertou de seu compromisso, o indivíduo se encontra obrigado a manter sua autorização ao soberano, e por essa razão ele não pode se opor, nem confrontar, ao direito concedido ao soberano. Assim, ainda que a teoria da autorização preserve no indivíduo todos os seus direitos, este não está legitimado a fazer nada

que seja contrário ao acordo que assumiu, isto é, não lhe cabe nem fazer resistência ao direito do soberano, nem acreditar que poderia simplesmente retirar sua autorização. Ainda que estes sejam aspectos que podem ser discutidos dentro da teoria da autorização que Hobbes apresenta, no momento cabe dizer apenas que o indivíduo se encontra de tal forma envolvido com sua autorização que podemos redefinir o conceito de direito do soberano de uma forma que seja mais satisfatória. Assim, podemos definir o direito do soberano como,

the right, belonging exclusively to one actor, to perform acts owned by each of a body of men, effective, in so far as each may do nothing incompatible with his authorization so long as it stands, and permanent, in so far as each is obliged by covenant among themselves to maintain his authorization. (GAUTHIER, op.cit., 128).

Com tal definição, podemos dizer que temos uma concepção mais robusta de soberano e de direito do soberano que apresenta elementos que nos ajudam a responder ao problema levantado sobre a possibilidade do súdito poder criar algum tipo de oposição ao poder do soberano. Ao propormos um conceito formal que traz em si considerações sobre a natureza lógica da autorização, estamos possibilitando explorar este conceito mostrando que a ideia de autorização implica numa proposta bastante consistente para a interpretação do projeto hobbesiano. Ao dizer que o súdito autorizou o soberano, estamos dizendo que o súdito se encontra diretamente comprometido com aquilo que ele mesmo consentiu, e que, portanto, a própria noção de autorização coloca o súdito numa situação em que ele precisa ser coerente consigo mesmo para que sua autorização possa de fato ser efetiva. Uma vez que isso não ocorra, isto é, que ele não corrobore o seu acordo, ele está efetivamente contrariando a si mesmo. Desse modo, podemos dizer que é próprio da autorização entender que o súdito é a parte mais interessada em fazer valer aquilo que ele mesmo iniciou.

No entanto, como Gauthier reconhece, a sua definição ainda não consegue resolver de modo definitivo o problema a respeito da dissolução do contrato. Isto é, uma vez que a instituição da soberania se efetiva através da autorização, e tendo em vista que a autorização preserva no indivíduo o poder que é conferido ao soberano, seria possível afirmar que o indivíduo ainda possui o direito de retirar do soberano sua autorização. Neste caso, podemos dizer que a instituição da soberania permanece constantemente ameaçada. Se os súditos decidirem, então, dissolver o pacto anulando a sua autorização, retornamos novamente para a guerra de todos contra todos. Desse modo, fica claro que trata-se aqui de um problema que precisa ser enfrentado pela teoria da autorização. Tal fragilidade compromete a estabilidade

do poder soberano e coloca em risco a paz desejada. Como Gauthier mesmo alega, será preciso de mais elementos para resolver esse problema envolvendo a confiabilidade e as garantias oferecidas pela soberania representativa, isto é, pensar o soberano como este ator que recebe uma autorização carece de uma certeza quanto a sua capacidade de conservar seu direito de ser um representante permanente e, portanto, de ser capaz de garantir a paz e a segurança dentro da república. No entanto, aqui fica dada sua definição formal sobre o direito do soberano de modo consistente com o que se tem apresentado pelo projeto de Hobbes, onde o soberano é um representante com certos direitos e os súditos são estes que ele representa e que, portanto, lhe devem sua fiel obediência. O próximo ponto, então, a explorar é sobre a liberdade dos súditos dentro desse projeto da autorização.

2.3.3 Definição Formal de Súditos e a Liberdade dos Súditos

Tendo apresentado uma definição a respeito do direito do soberano, agora precisamos apresentar a noção de liberdade dos súditos, pois esse é um tema que se relaciona diretamente com o que foi tratado anteriormente pela definição de soberania. Para explorar tal tema, Gauthier propõe a seguinte passagem,

confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and every one to own, and acknowledge himself to be author of whatsoever he that so beareth their person, shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety; and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgments, to his judgment. This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner. (E.W. iii. p.157-8).

Dessa passagem surge o problema destacado por Gauthier a respeito da noção de abandono (*give up*), ou desistência, de um direito. Segundo Gauthier, essa característica é certamente problemática para sua interpretação da autorização, pois autorizar alguém a fazer algo não é o mesmo que dizer que estamos abandonando qualquer direito. O princípio da autorização conserva no indivíduo que autoriza todos os seus direitos. O ponto é que a

autorização apenas permite que um outro atue segundo aquilo que permitimos. Gauthier reconhece essa dificuldade, mas ele ainda aposta que seja possível pensarmos dentro de uma noção de autorização que abrir mão de um direito, ou renunciar a um direito, não é algo incompatível ou incoerente com a própria autorização, mas que a teoria da autorização sugere que autorizar é o mesmo que estar disposto a limitar a própria liberdade no intuito de não contrariar aquilo que foi autorizado. Como ele sugere, podemos entender aqui que o que Hobbes está propondo é que na medida em que os homens são capazes de autorizar eles precisam ter em mente que tal autorização implica em não tomar qualquer atitude que seja incompatível com a sua própria autorização, e que nessa perspectiva eles estariam dispostos inclusive a não fazer uso do seu direito a todas as coisas, caso seja necessário para que sua autorização não fique comprometida. Ou seja, para que uma autorização seja válida, é preciso que o indivíduo que conferiu a autorização esteja ciente de que qualquer ato que ponha em risco sua autorização precisa ser evitado, e de que para a autorização ser efetiva o indivíduo que autoriza precisa estar disposto até mesmo a não exercer um direito que fragilize sua autorização. Nessa perspectiva, nós podemos definir o súdito como um autor individual que é um de vários homens que concordaram por um pacto mútuo a dar o uso de seus muitos direitos a um homem ou assembleia.

Para oferecer uma definição de liberdade do súdito, Gauthier propõe a seguinte formulação, “A subject, A, has liberty to do X = Either A has the right to do X even though doing X may be forbidden by the sovereign, or doing X is not forbidden by the sovereign“ (GAUTHIER, op.cit., p.130). Essa forma de definição deixa em evidência o papel do soberano como aquele que é o único capaz de limitar a liberdade humana. É a vontade do soberano que permite ou proíbe o que os súditos podem ou não fazer. Para essa definição, se o soberano, que é a instância reguladora, não conseguir de fato exercer sua coerção sobre os súditos, estes se tornam inteiramente livres para fazer o que desejarem. Ainda que Hobbes não reconheça um possível fracasso do soberano no seu papel de instância máxima de controle sobre seus súditos, por essa definição que Gauthier apresenta podemos dizer que o conceito de liberdade é inteiramente dependente da capacidade de domínio do soberano. Desse modo, essa definição coloca o soberano como ponto central para falarmos de liberdade segundo a qual os súditos são livres na medida em que o soberano não exercer sua força, ou na medida em que ele se omitir. Trata-se aqui de perceber que a liberdade fica definida a partir do momento em que a presença do soberano é insuficiente ou ineficaz, ou ainda quando o soberano não impõe claramente uma proibição.

Essa é certamente uma interpretação pertinente para o pensamento de Hobbes, mas ela não parece ser a mais adequada tendo em vista a leitura oferecida pela teoria da autorização. O que Gauthier nos irá propor é uma forma alternativa de compreender a liberdade dos súditos que seja mais coerente com sua interpretação da autorização. O que pode ser questionado nessa primeira forma de definição da liberdade é precisamente o caráter central do papel do soberano e de sua capacidade de proibir ou permitir algo. Para uma interpretação como a da teoria da autorização, a liberdade do súdito não está estabelecida pelo soberano, mas sim pelo próprio súdito que é quem confere ao soberano sua autoridade. O ponto dessa linha de interpretação é observar que a liberdade do súdito é definida através daquilo que ele renuncia no momento do pacto. Os direitos que ele renuncia quando confere ao soberano sua autorização é que irão delimitar sua liberdade. Isso significa que aquela primeira definição apresentada se mostra insatisfatória, pois ela contraria a autorização que foi estabelecida. Segundo tal definição, a liberdade é pensada em termos da coerção que o soberano se mostra ser capaz de efetivar. Uma vez que ele não cumpra seu papel, o súdito se encontra numa condição de liberdade. No entanto, a interpretação da autorização se mostra mais complexa, pois ela não pressupõe a presença do soberano como elemento central. Para a teoria da autorização, a liberdade é entendida segundo aquilo que os súditos renunciaram ou deixaram de renunciar. Ainda que a figura do soberano esteja presente, a teoria da autorização entende que para a autorização continuar valendo o súdito precisa ser fiel ao seu compromisso, independentemente da eficácia do soberano. Uma vez que o súdito faça algo que seja contrário a sua autorização, sua autorização fica comprometida. Por essa razão, ainda que o soberano não se mostre devidamente capaz de exercer seu papel, a teoria da autorização exige que os súditos se comportem de modo coerente com a sua renúncia. Isso implica dizer que a teoria da autorização vai além da capacidade do soberano de fazer valer seu poder. A teoria da autorização parte do princípio de que a obrigação do súdito esteja comprometida com o compromisso que ele mesmo assumiu, isto é, que ele está obrigado na medida em que fez a renúncia dos seus direitos. Assim, Gauthier nos propõe uma nova formulação da liberdade dos súditos que pode ser definida como, “A subject, A, has liberty to do X = Either A has the right to do X even though doing X is incompatible with A’s authorization of the sovereign, or doing X is not incompatible with A’s authorization of the sovereign” (GAUTHIER, op.cit., p.130-131).

Trata-se aqui, então, de perceber duas formas bem distintas de pensarmos a noção de liberdade do súdito. A primeira concepção enfatiza a liberdade apenas como um contraste em

relação ao poder do soberano. Já a outra concepção, que é defendida pela teoria da autorização, afirma que o indivíduo é livre na medida em que suas ações respeitam aquilo que foi assumido pelo pacto, isto é, a liberdade é definida segundo o que foi decidido pelos próprios indivíduos no momento em que concordaram com as condições estabelecidas pelo acordo. Caso o acordo seja quebrado, o indivíduo cai em contradição. A liberdade nesse caso é interpretada, então, de forma bem peculiar, pois ela é o resultado direto da decisão do próprio indivíduo ao se colocar numa relação que exige sua fidelidade. Essa definição traz ao projeto de Hobbes uma perspectiva mais complexa de liberdade uma vez que ela depende daquilo que o indivíduo renunciou ao fazer o acordo.

Ambas as definições tem seu mérito e sua fragilidade perante aquilo que elas afirmam. O importante aqui é perceber que, enquanto a primeira forma de definir a liberdade do súdito é feita através da perspectiva daquilo que o soberano proíbe ou não, a segunda forma, que está mais em acordo com a interpretação de Gauthier, baseia-se na noção de liberdade tendo em vista o aspecto da autorização conferida pelo indivíduo ao soberano. Assim, no intuito de propor uma definição que possa ser ainda mais eficaz para nosso debate, podemos definir a liberdade dos súditos da seguinte maneira, “A subject, A, has liberty to do X = Either A has the right to do X even though doing X may be forbidden by the sovereign, or doing X is not incompatible with A’s authorization of the sovereign and doing X is not forbidden by the sovereign” (GAUTHIER, op.cit., p. 131). Trata-se aqui de um esforço de tentar unir as duas definições formais no intuito de apresentar aquela que parece ser uma definição mais completa.

2.3.4 Soberano e o Direito do Soberano

Tendo apresentado o conceito formal de autorização precisamos agora analisar como se efetiva esse conceito, ou seja, ver como Gauthier propõe seu conceito material. Como Gauthier afirma (GAUTHIER, op.cit., p. 134), o conceito material é dado ao adicionar a cláusula específica da 'paz e defesa dos súditos', ou da 'paz e segurança de todos', ou ainda pelo papel duplo de fazer a segurança dos súditos contra o ataque uns dos outros, e torná-los seguros contra ameaças de inimigos externos. Isso corresponde à divisão básica entre a espada da justiça e a espada da guerra, ou seja, o papel interno e o papel externo do soberano. Dessa perspectiva, podemos definir materialmente o soberano como, “an actor, either a man or an

assembly, who has the use of the several rights of a number of men, for the purpose of making them secure against each other, and against external enemies, given only to him by covenant among themselves” (GAUTHIER, op.cit., p.134). E assim podemos definir materialmente o direito soberano nos seguintes termos,

(...) the right, belonging exclusively to one actor, to perform acts owned by each of a body of men, for the purpose of making them secure against each other, and against external enemies; effective, in so far as each may do nothing incompatible with his authorization so long as it stands, and permanent, in so far as each is obliged by covenant among themselves to maintain his authorization (GAUTHIER, op.cit., p. 134).

“I authorize, or take upon me, all his actions”, com essas palavras o súdito legitima todas as ações de seu soberano no intuito de que este possa garantir sua preservação. Trata-se aqui de uma clara declaração de que o soberano estará legitimado a fazer tudo o que for preciso para que a paz seja efetivada, e a segurança de todos os que pactuaram seja alcançada. O ponto em questão aqui é defender a ideia presente em Hobbes de que uma vez que o soberano tenha a tarefa de garantir a paz, cabe então dizer que ele tenha a sua disposição todas as condições necessárias para tal tarefa, e isso corresponde então a uma condição ilimitada. Isto é, uma vez que a paz é o desejo incondicional de todos, o soberano deve ser aquele que possui o direito ilimitado de fazer com que esta seja alcançada. Uma vez que o seu direito se torna limitado, então os meios para seu objetivo também se tornam limitados, o que coloca em risco as garantias que os súditos tanto desejam. O que fica claro, então, é que não só o direito do soberano se estende na medida do que é necessário para a efetivação da paz, mas que também é inevitável que ele seja ilimitado, pois do contrário a condição de guerra será sempre uma possibilidade. Para defender determinados fins é preciso conceder os meios necessários, e limitar o direito do soberano é o mesmo que limitar os meios que este possui para conseguir alcançar os fins desejados. Desse modo, é preciso que o soberano goze dos direitos necessários para fazer com que o pacto seja respeitado.

Gauthier tem consciência dos problemas que envolvem essa interpretação, como ele admite, pois interpretar o soberano com direitos ilimitados é lhe conferir um poder próprio de um dominador, isto é, de um senhor que consegue obter sua soberania da conquista e não de uma instituição baseada no pacto. Ele reconhece que se estamos pensando um soberano com direitos ilimitados, estamos pensando em termos conferir a um homem, ou assembleia, que possuem as mesmas paixões de qualquer outro homem, o direito de fazer tudo que este

desejar, ou julgar necessário, para a paz e a conservação de todos. Tais aspectos da soberania serão motivos de grandes críticas ao modelo hobbesiano de soberano. Aqui Hobbes pode ser acusado de defender mais um modelo escravizador dos seus súditos pelo soberano do que um modelo no qual o pacto é o que fundamenta a soberania. Trata-se, é claro, de acusações fortes que encontram alguma sustentação em seu texto. Teremos a oportunidade de explorá-los mais adiante quando formos apresentar a posição de Jean Hampton sobre o pensamento de Hobbes. Aqui nos é satisfatório mostrar que Gauthier reconhece a crítica e que ele admite o papel autoritário que Hobbes parece conferir ao soberano, mas a questão para Gauthier é precisamente defender que apesar de Hobbes sugerir um soberano com direitos ilimitados, sua perspectiva não é propor um despotismo arbitrário, nem um sistema totalitário, mas antes uma monarquia esclarecida.

O que Gauthier está defendendo aqui primeiramente é que a grande preocupação de Hobbes é a defesa das instituições que podem levar os homens a uma condição de paz e segurança. Por essa razão, Hobbes estaria mais preocupado em estabelecer o papel do soberano do que propriamente em propor uma modificação sobre o exercício do poder soberano ou dos seus direitos. A proposta de Hobbes é alimentar a ideia de que somente com uma instituição forte e consolidada os homens conseguirão a paz que desejam, e por isso é sua preocupação em sair em defesa deste princípio fundamental. No entanto, como Gauthier argumenta, não se pode negligenciar o fato de que é precisamente no *Leviatã* que Hobbes sai em defesa das instituições sociais que são fundamentais para a vida dos súditos. São nos capítulos XXII ao XXV e XXVIII do *Leviatã* que Hobbes destaca a importância das corporações e associações comerciais. Naqueles capítulos ele defende a necessidade de instituições que são fundamentais para o bom funcionamento da república, bem como de um conselho para acolher as reclamações das pessoas e para se ter conhecimento do que elas desejam.

The best counsel, in those things that concern not other nations, but only the ease and benefit the subjects may enjoy, by laws that look only inward, is to be taken from the general informations, and complaints of the people of each province, who are best acquainted with their own wants, and ought therefore, when they demand nothing in derogation of the essential rights of sovereignty, to be diligently taken notice of. (E.W. iii, p. 341).

Além disso, como Gauthier argumenta, para mostrar que Hobbes não está comprometido com um pensamento despótico, cabe ao soberano dizer o que é justo ou injusto, pois sua vontade é

a lei, mas que uma boa lei é “that, which is needful, for the good of the people, and withal perspicuous” (E.W. iii, p.335). Ou seja, uma clara definição comprometida com o interesse público. Estes são elementos que não podem ser ignorados ao tentarmos fazer uma análise apropriada do pensamento hobbesiano. Ainda que possamos tecer duras críticas a certas características de seu pensamento, é preciso ter em mente tais elementos para termos um debate mais completo.

2.3.5 Súdito e a Liberdade dos Súditos

Uma definição material de súdito é oferecida por Gauthier nos seguintes termos, “an individual author, who is one of a number of men who have agreed, by mutual covenant, to give the use of their several rights to some one man, or assembly, for the purpose of making them secure against each other, and against external enemies”. (GAUTHIER, op.cit., p.140). No entanto, para justificar essa noção material de liberdade dos súditos, Gauthier propõe examinar a explicação que Hobbes nos oferece dessa liberdade.

Uma vez que a liberdade no contexto social e político em Hobbes é definida a partir da noção de obrigação, nós podemos considerar que a liberdade do súdito é dada através daqueles direitos que permanecem depois que o súdito concorda em sacrificar certos direitos tendo em vista a necessidade de instituir uma república. Assim, a discussão para determinar que direitos são sacrificados, ou abandonados, é dada pelo seguinte argumento proposto por Hobbes, “must either be drawn from the express words, I authorize all his actions, or from the intention of him that submitteth himself to his power, which intention is to be understood by the end for which he so submitteth” (E.W. iii, p.203). Ou seja, a liberdade do súdito deve ser derivada ou destas palavras, “I authorize”, ou outras equivalentes a estas, ou outras de mesma finalidade. A partir dessa renúncia ao direito a todas as coisas poderemos propor, então, como Hobbes define a liberdade dos súditos.

Assim, a liberdade do súdito será definida ou a partir da autorização que sugere uma limitação aos direitos naturais, ou da intenção pela qual os homens pactuam, isto é, a paz e a defesa contra os inimigos. No entanto, como Gauthier observa, a autorização ela mesma não é capaz de obrigar a nada, pois como Hobbes mesmo afirma, “Again, the consent of a subject to sovereign power, is contained in these words, I authorize, or take upon me, all his actions; in which there is no restriction at all, of his own former natural liberty: (...).(E.W. iii, p.204). Ou

seja, uma vez que a autorização não é capaz de impor uma obrigação, cabe então entender que a liberdade do súdito será estabelecida a partir da intenção que nos leva ao pacto. E como Gauthier propõe, a intenção do ato de autorizar é estabelecida pelos seguintes princípios,

1. The subjects cannot be obliged to kill or injure themselves, or not to defend themselves, under any circumstances. This is guaranteed by the inalienable core of the right of nature.
2. The subjects cannot be obliged to undertake any dangerous task, such as killing another, or engaging in warfare, unless the survival of the commonwealth depends on it. That is, the inalienable right of nature must include the right to choose the course of action least dangerous to survival; thus the subjects may be obliged to face danger (war) if a greater danger (destruction of society) would follow if they did not, but not otherwise.
3. The subjects are not obliged to avoid what the sovereign has not forbidden by law. No doubt we may understand this with the caveat that the liberty so allowed does not extend to acts destructive of the commonwealth, such as rebellion, even if these have not been forbidden. (GAUTHIER, op.cit., p. 141).

Através de tal análise podemos fazer uma leitura mais clara sobre como a liberdade dos súditos pode ser definida, pois aqui fica posto que essa liberdade tem que ser pensada em termos da preservação do súdito, bem como das condições necessárias para que o súdito possa ser obrigado a fazer algo. Assim, a partir de tais critérios, podemos seguir Gauthier em sua proposta de leitura e definir a liberdade material como: ter a liberdade de fazer algo é o mesmo que ter o direito de fazer aquilo que for necessário para a própria preservação, ou ter o direito de fazer aquilo que for evitar um perigo maior para a própria preservação, ou ainda ter o direito de fazer algo porque nem é incompatível com sua autorização do soberano, nem proibido pela lei²⁴. Dessa definição podemos dizer que a parte que talvez mais se destaque é precisamente essa parte final, pois trata-se precisamente da lei, ou do silêncio dela.

Trata-se de uma variável que é determinada pelo soberano, e como tal pode variar de república para república, o que traz algumas dificuldades, pois até mesmo aquele que aparentemente não violou a lei pode ser condenado pelo soberano, uma vez que este é o responsável pela interpretação dela e sua vontade não pode ser considerada injusta. Por essa razão, Hobbes tem sido atacado por ser considerado um pensador que despreza a liberdade dos indivíduos. Uma vez que a liberdade vai ser determinada pela vontade do soberano, isso

²⁴ “ ‘A subject, A, has liberty to do X’M = ‘Either A has the right to do X in order to preserve himself, or A has the right to do X in order to avoid the greatest present danger to his preservation, or A has the right to do X because it is neither incompatible with his authorization of the sovereign nor forbidden by (civil) law’”.(GAUTHIER, op.cit., p.142).

sugere que o súdito pode não ter liberdade alguma, e por essa razão Hobbes é visto como o grande inimigo da liberdade.

No entanto, Gauthier propõe a defesa de Hobbes levantando algumas passagens em que fica claro no texto hobbesiano que a liberdade possui um valor fundamental. Como Gauthier afirma já citando Hobbes, “The commodity of living consisteth in liberty and wealth, so that it is the duty of a sovereign by the law of nature to impose no restraint of natural liberty, but what is necessary for the good of the commonwealth” (GAUTHIER, op.cit., p.143). Gauthier acredita que na verdade essa imagem de grande inimigo da liberdade conferida a Hobbes não faz jus a sua perspectiva. O que ele defende é que Hobbes deveria ser considerado o verdadeiro amigo da liberdade, pois Hobbes é aquele que percebe que a liberdade ilimitada tal como a do estado de natureza é na verdade uma liberdade que não possui valor algum, pois nenhum homem pode exercer uma liberdade ilimitada sem ter garantias sobre a sua segurança e sua vida. “Every man indeed out of the state of civil government hath a most entire, but unfruitful liberty; (...)” (E.W. ii, p. 126-7). No *De Cive* encontramos uma passagem muito interessante a esse respeito,

Out of this state [of civil society, ruled by law], every man hath such a right to all, as yet he can enjoy nothing; in it, each one securely enjoys his limited right. Out of it, any man may rightly spoil or kill another; in it, none but one. Out of it, we are protected by our own forces; in it, by the power of all. Out of it, no man is sure of the fruit of his labours; in it, all men are. (E.W. ii, p.127)

Dessa forma, não se trata de dizer que Hobbes é um inimigo da liberdade, mas que uma liberdade ilimitada como esta do estado de natureza não é interessante para ninguém, pois o que ela oferece é precisamente uma condição de instabilidade e de risco à vida de todos os homens. O que Hobbes propõe, então, é que essa liberdade seja limitada por um sistema político na medida em que ela possa se tornar de algum valor para os homens. Nesse sentido, Hobbes coloca a segurança como um aspecto central do seu pensamento político no intuito de que a liberdade possa, então, prosperar. Segundo essa perspectiva, somente faz sentido falar de liberdade na medida em que podemos ter certeza que a nossa preservação não corre risco algum. Em outras palavras, apenas com essa certeza de que nossa vida está segura quanto às ameaças externas é que podemos de fato ter o meio adequado para o exercício de nossa liberdade. O ponto em questão que ele defende é que não há utilidade na liberdade se não houver antes uma garantia de que nós poderemos usufruir dela com a devida segurança.

Por essa razão, podemos até dizer que, para Hobbes, um modelo político como o da tirania poderia ser preferível ao modelo de uma anarquia. Se entendermos que a tirania pode nos oferecer, num contexto de instabilidade, um modelo de segurança mais eficaz do que seria a anarquia, Hobbes estaria disposto a admitir que a tirania poderia ser um regime político mais interessante a nossa preservação do que a condição de uma ausência de poder estabelecido. Apesar de a tirania ser o caso de uma opção extrema, Hobbes, por todas as razões já apresentadas, não está de forma alguma comprometido com um modelo tirânico, nem um modelo que não reconheça o real valor da liberdade dos indivíduos. No entanto, ele entende que a liberdade natural é um fator de risco para a vida em sociedade, e que, por isso, é necessário buscarmos um tipo de liberdade social que não seja prejudicial à manutenção da paz.

Se o soberano é a instituição criada com o objetivo de promover a paz e a segurança da república contra inimigos internos e externos, e por essa razão precisamos colaborar para que ela tenha todos os recursos necessários para alcançar esse fim, seria possível questionar se nossa obediência a ele é de fato necessária quando a segurança da república não é ameaçada por desobediência. Trata-se aqui de tentar analisar se de fato o súdito conserva em si algum direito de criar resistência. Hobbes responde num primeiro momento afirmando que nossa obrigação de obediência está fundamentada na intenção de obedecer, ou seja, em não impedir a finalidade para qual a obediência foi afirmada,

the obligation a man may sometimes have, upon the command of the sovereign to execute any dangerous, or dishonourable office, dependeth not on the words of our submission; but on the intention, which is to be understood by the end thereof. When therefore our refusal to obey, frustrates the end for which the sovereignty was ordained; then there is no liberty to refuse: otherwise there is. (E.W. iii, p. 204-205)

Entretanto, cabe ainda tentar entender o que acontece nos casos em que a obediência não é necessária nem para a sociedade, nem perigosa ao súdito. Em outros termos, uma vez que parece ter extrapolado o escopo da soberania, cabe a pergunta se mesmo nessas condições o súdito deveria ainda obedecer ao soberano. Nesse caso, parece haver uma certa situação de liberdade em que caberia ao súdito o direito de escolher. No entanto, Hobbes responde dizendo que, “the sovereign is judge of what is necessary for the peace and defence of his subjects” (E.W. iii, pp. 163-4). Ou seja, Hobbes parece não oferecer aquilo que poderia ser uma situação de liberdade de escolha do súdito. Uma vez que ele limita somente ao soberano

o julgamento sobre as condições do que é necessário para a defesa e conservação da república, isso implica que seus súditos sempre irão depender daquilo que ele decidir, não deixando espaço para que o próprio súdito possa julgar se sua obediência é de fato necessária ou não²⁵. Assim, a única isenção da obrigação que o súdito possui fica restrita exclusivamente àquilo que diz respeito a sua preservação e nada mais. Como Gauthier mesmo afirma, mesmo que o soberano deixasse em aberto sobre a necessidade de obedecê-lo ou não em determinadas condições, como a obediência ao soberano é a condição básica para a preservação dos súditos e da república, ele argumenta que quanto mais o soberano for obedecido por seus súditos, mais capaz ele será de promover a segurança interna e externa da república. O que nos leva a concluir que, mesmo numa condição onde o súdito possa não ser obrigado pelo soberano, o mais vantajoso para o súdito ainda será obedecê-lo, pois, quanto maior a obediência, maior será a garantia que teremos de nossa preservação. Trata-se, então, de dizer que, ainda que seja o caso de não haver uma obrigação, a obediência ainda será entendida como o melhor caminho para atender aos interesses dos próprios súditos.

Assim, podemos concluir que as obrigações políticas levantadas pela teoria da autorização podem ser resumidas em: uma obrigação de não se opor ao soberano, uma obrigação de obedecê-lo quando a obediência for necessária para a segurança interna e externa da república, e a obrigação de obedecê-lo mesmo quando a obediência não for estritamente necessária para a segurança interna e externa, enquanto a obediência não for perigosa ao súdito.

Uma última consideração sobre a natureza dessa relação de autorização estabelecida entre súdito e soberano é perceber que ainda que seja possível argumentar que essa autorização possa ser entendida como uma forma de rendição, ou de entrega de direitos, pois parece ser sustentada pela afirmação, “I authorise and give up my right of governing myself, to this man...”(E.W. iii, p. 158), seria preciso esclarecer o que tal afirmação significa. Se o direito de me governar significa simplesmente o direito de praticar atos em meu nome, isso na

²⁵ Sreedhar discorda dessa interpretação. Ela entende que os súditos serão sim capazes de fazer um tal julgamento sobre a possibilidade de obedecer ao soberano ou não, pois o texto hobbesiano sugere que os súditos precisam ser capazes de reconhecer aquilo que é ou não inconsistente com a soberania. Uma vez que é a vontade dos súditos que dá origem ao poder soberano, Hobbes parece sugerir que deve ser ensinado aos súditos não apenas as leis da república, mas também todos os seus fundamentos, isto é, os fundamentos da obediência ao poder soberano. “This makes Hobbes’s vision of the structure of education in the commonwealth quite relevant. According to his plan, subjects will not only be taught obedience, but also the ‘grounds for their obedience’; that is, they will be taught the underlying principles and justifications that are supposed to ground their obligations. So, even though there will be cases where a determination must be made about whether there is a right to disobey, subjects who are educated in the way Hobbes suggests would have the capacity to reason well about such things,”(SREEDHAR, *Hobbes on Resistance*, 2010, p. 80).

verdade foi concedido no ato de autorizar e, portanto, não se caracteriza como uma forma de obrigação, pois “I am not therefore obliged to obey the person to whom I give this right” (GAUTHIER, op.cit., p. 154). Nem pode ser o direito de emitir comandos que o indivíduo esteja obrigado a obedecer, pois não faz sentido supor que o indivíduo possa ter tal direito, pois tal direito sugere que o indivíduo seja capaz de obrigar a si mesmo a obedecer a si mesmo, o que Hobbes afirma não ser o caso, “nor is it possible for any person to be bound to himself; because he that can bind, can release; and therefore he that is bound to himself only, is not bound” (E.W. iii, p. 252). Se autorizar é conceder ao outro o direito de agir em meu nome, então podemos dizer que é próprio da natureza da autorização que esta não seja capaz de estabelecer uma relação de obrigação, pois tudo o que o ator faz é precisamente exercer o direito que é próprio do autor, e não é possível que o autor esteja obrigado ao ator, pois isso seria o mesmo que dizer que o autor está obrigado a si mesmo. Dessa forma, o direito de governar a mim mesmo que o soberano recebe parece ser o direito de tomar decisões que serão entendidas como minhas. Mas isso também não implica uma obrigação, pois ainda que o indivíduo conceda tal direito a outro homem, ele não é obrigado a agir conforme tais decisões. Cada indivíduo conserva a liberdade de mudar de ideia e, portanto, de agir de forma diferente. Isso implica dizer que cada um conserva o direito de retirar sua autorização.

Trata-se, aqui, tão somente de dizer o que está implícito nessa noção de desistência quando autorizamos, pois quando uma autorização é concedida faz parte da natureza dessa autorização desistir de tudo o que possa ser impedimento para que ela se efetive. Ou seja, autorizar pressupõe que o indivíduo que autorizou está abrindo mão de tudo aquilo que possa interferir na sua autorização. Neste caso em específico, o indivíduo está abrindo mão de governar a si próprio, ou seja, ele concede ao soberano o direito de tomar decisões por ele. Assim, o que Gauthier irá defender, então, é que não se trata, aqui, de entender que isso possa significar uma forma de rendição onde o súdito teria desistido de todo seu direito de tomar decisões e, portanto, não seja mais capaz de, por exemplo, retirar sua autorização do soberano. Seu esforço, aqui, é mostrar que esta não é a perspectiva de Hobbes, mas que a autorização, enquanto uma forma de desistência de direitos, apenas indica que os súditos estão motivados a fazer o necessário para que sua autorização prospere.

Hobbes never characterizes authorization as a procedure for giving up right. His justification for speaking in this way (...) is, of course, that every man covenants to give his right of governing himself to another, and so, being obliged by this covenant to do nothing incompatible with his authorization,

can be said to have given up his right. (GAUTHIER, op.cit.155).

2.4 Alguns problemas

2.4.1 A Autorização e o Direito do Soberano de Punição

Um dos problemas que a teoria da autorização tem que enfrentar é conseguir propor uma justificação para o direito que o soberano tem de punir seus súditos, pois uma vez que o soberano é aquele que foi autorizado a agir em nome de seus súditos através do direito destes, fica posto o problema sobre a natureza do direito de punir. Num primeiro momento Hobbes sugere que a punição que o soberano exerce sobre o súdito parte da autorização que este mesmo lhe concedeu,

Besides, if he that attempteth to depose his sovereign, be killed, or punished by him for such attempt, he is author of his own punishment, as being by the institution, author of all his sovereign shall do: and because it is injustice for a man to do anything, for which he may be punished by his own authority, he is also upon that title, unjust. (E.W. iii. p. 160)

No entanto, essa proposta não nos parece ser satisfatória para compreendermos o direito de punição. Dizer que o direito de punir tem origem na própria autorização que o súdito concede ao soberano não parece ser uma resposta convincente. Hobbes mesmo parece reconhecer o problema, “It is manifest therefore that the right which the commonwealth, that is, he, or they that represent it, hath to punish, is not grounded on any concession, or gift of the subjects” (E.W. iii, p.297), e tenta sugerir que o direito de punição é proporcionado através do direito natural que o soberano possui a todas as coisas.

But I have also showed formerly, that before the institution of commonwealth, every man had a right to every thing, and to do whatsoever he thought necessary to his own preservation; subduing, hurting, or killing any man in order thereunto. And this is the foundation of that right of punishing, which is exercised in every commonwealth. For the subjects did not give the sovereign that right; but only in laying down theirs, strengthened him to use his own, as he should think fit, for the preservation of them all. (E.W. iii, pp. 297-8).

Mas tal resposta ainda é insatisfatória tendo em vista seu sistema político, pois aqui Hobbes está nos propondo pensar o direito de punição a partir do direito natural. No entanto, a sua proposta de autorização propõe a necessidade de pensar o direito soberano a partir de um artifício, pois a instituição da soberania é uma criação humana e, portanto, parte do princípio de que seus direitos devem ser pensados como algo artificial criado pelo pacto no intuito de favorecer a paz. Assim, pensar o direito soberano a partir do direito natural nada mais é do que uma alteração radical em seu sistema que o torna problemático. É preciso aqui apresentar uma maneira de ler o direito do soberano a partir mesmo do contrato entre os homens, pois este é a base de seu sistema político. Para tal, Gauthier irá propor uma outra forma de sustentar o direito que o soberano possui de punir tendo como base o pacto que os homens assumem.

Gauthier afirma,

For in the state of nature, as Hobbes points out, every man has the right to kill, injure, or subdue others. Now in the institution of the commonwealth, each man authorizes the sovereign to use his right of nature, and as part of that right, therefore, his right to kill, injure, or subdue others. The right to punish may then easily be explained. Each man authorize, not his own punishment, but the punishment of every other man. The sovereign, in punishing one particular individual, does not act on the basis of his authorization from that individual, but on the basis of his authorization from all other individuals. (GAUTHIER, op.cit., p.148)

Desse modo, Gauthier acredita que assim o direito de punição do soberano torna-se melhor fundamentado em Hobbes, ou pelo menos é mais coerente com sua proposta de pacto social. A punição aqui está apoiada no princípio do pacto, pois mostra que o direito do soberano de punir é conferido pelos súditos. A estratégia de Gauthier nos apresenta uma inovação em Hobbes que ao invés de pensar que a punição possa ser entendida como ato do próprio indivíduo ou como condição do direito natural, a punição é demonstrada como sendo a condição daquele que quebrou o pacto e que, portanto, o soberano usa do seu direito que lhe foi conferido pelos demais súditos para punir aquele que não se manteve fiel ao acordo, ou seja, o direito de punição não é extraído do súdito a ser punido, mas dos demais que apoiam tal punição. Como Gauthier afirma,

It does mean that the right to punish is subtly different from all other rights of the sovereign, in that the sovereign in each act of punishing is not

exercising a right given him by all of his subjects. It does mean that in punishing, the sovereign is no longer acting as the representative of the person punished, and so that he is placing himself in the position of an enemy in the state of nature with respect to that person. But of course the person punished, in violating the civil law, has violated an obligation undertaken in the institution of the sovereign, and so has already placed himself, in effect, in the state of nature with respect to the other members of civil society, as represented in the person of the sovereign. (GAUTHIER, op.cit., p.148).

Dessa forma, Gauthier consegue nos propor uma interpretação sobre o direito do soberano de punir que é bem fundamentado pelo pacto e ao mesmo tempo mostra que esse direito não é extraído da autorização do próprio súdito, mas dos demais que também pactuaram. Trata-se aqui de uma leitura pertinente que consegue responder de modo satisfatório a esse problema que a teoria da autorização levanta e traz consistência para sua proposta de interpretação.

2.4.2 A Obrigação e o Soberano

Talvez o ponto mais delicado da interpretação de Gauthier sobre o pensamento hobbesiano seja justamente o debate em torno da sua compreensão da obrigação a partir da sua teoria da autorização. Como já foi defendido anteriormente por Gauthier, a teoria da autorização é uma forma de relação entre súdito e soberano que não implica em uma obrigação. Como apresentamos, a partir do texto de Hobbes, a natureza dessa relação de autorização não é capaz de estabelecer que o soberano tenha direitos sobre seus súditos no intuito de obrigá-los a algo. Enquanto ator, isto é, representante dos súditos, a ação do soberano se torna uma extensão da ação do próprio súdito e por essa razão não é possível afirmar que o soberano seja capaz de obrigar. Gauthier reconhece que há nessa relação uma forma de obrigação política que se dá por uma formulação puramente lógica, onde ao conferir uma autorização é preciso que o súdito seja coerente a essa autorização e, portanto, seja obediente ao seu soberano para que este seja capaz de alcançar os fins desejados pelo pacto. Entretanto, o que Hobbes afirma no seu texto é que o súdito está não apenas obrigado pelo seu pacto a obedecer ao compromisso que assumiu, mas que o soberano detém o direito de obrigar que cada súdito seja fiel ao pacto. Ou seja, que a obrigação não se dá apenas por causa do pacto, mas que o soberano também detém esse direito de obrigar seus súditos. Por essa

razão, Hobbes afirma que os súditos não são capazes de depor o soberano, pois se a autorização não implica uma obrigação, podemos afirmar que os súditos detêm o direito de tomar de volta os direitos que eles conferiram ao soberano e dessa forma o soberano seria deposto. Mas o que Hobbes afirma é que isso não é possível, que o soberano não pode ser deposto pelos seus súditos, pois estes estão obrigados politicamente a manterem o pacto que afirmaram. Trata-se aqui de perceber que a interpretação de Gauthier sobre a relação entre a autorização e a obrigação irá reformular a posição que Hobbes assume.

Tendo em vista, então, esta inconsistência entre uma proposta de interpretação de uma autorização que não obriga e a necessidade de que o soberano seja capaz de obrigar seus súditos, Gauthier parece sugerir uma interpretação da obrigação que é estabelecida pelo pacto. Segundo Gauthier, é o pacto estabelecido entre os indivíduos que seria devidamente capaz de estabelecer uma obrigação, pois seria através do pacto que os indivíduos concordam em sacrificar seu direito natural a todas as coisas. Uma vez que é o pacto que estabelece uma restrição ao direito natural autoimposta, seria através do pacto que os indivíduos se comprometem a uma vida em sociedade. Nestes termos, o soberano, como entidade autorizada, é um poder instituído que exerce plenamente todos os direitos que possui sobre a vida dos seus súditos e o funcionamento da república, podendo inclusive agir de forma coercitiva sobre aqueles que não cumprem o acordo. Assim, podemos dizer que como o soberano age através de uma autorização, seu poder coercitivo não se aplica àqueles que cumprem o pacto, mas apenas àqueles que descumprem o acordo assumido. Desse modo, a interpretação de Gauthier parece sugerir que os indivíduos ao cumprirem o acordo o fazem não porque o soberano os obriga, mas porque eles se encontram comprometidos pela obrigação que assumiram.

No entanto, para sustentar tal hipótese de leitura, Gauthier precisará enfrentar ainda outro problema. Uma vez que a autorização precisa ser mantida para que o exercício da soberania continue, é preciso, então, mostrar como é possível sustentar que, ao autorizar, os súditos estejam de tal modo comprometidos que não lhes seja mais possível retirar a autorização que eles concederam ao soberano. Trata-se, aqui, de fornecer a base que garante que o poder soberano não estará comprometido por nenhum tipo de ameaça, isto é, que o soberano não corre o risco de perder sua autoridade nem mesmo se os súditos assim o desejassem. O que Gauthier precisa mostrar é que, uma vez que a autorização determina uma obrigação política, nenhum súdito pode ser capaz de voltar atrás naquilo que autorizou. Uma vez que ele consiga mostrar tal possibilidade, Gauthier terá estabelecido seu argumento que

justificaria dizer que, embora a autorização não estabeleça uma relação de obrigação através da força, a obrigação política que foi constituída através da autorização será o suficiente para justificar nossa obediência ao soberano.

A grande questão, então, é analisar se de fato Gauthier consegue propor uma resposta satisfatória para esse problema, se é possível afirmar que para um modelo contratualista como o de Hobbes uma teoria como a da autorização seja capaz de assegurar que, apesar dos indivíduos não estarem diretamente obrigados ao seu soberano, eles não podem retirar sua autorização. Para essa difícil tarefa, Gauthier irá dizer que o pacto que os indivíduos fazem é o que irá garantir com que a autorização concedida não possa ser retirada do soberano. Ao pactuar os indivíduos se comprometem mutuamente em conceder a autorização ao soberano e não mais retirá-la. Gauthier tentará, então, mostrar como isso pode ser possível e como isso pode ser coerente com o projeto hobbesiano.

Para responder a este problema que está no centro de uma teoria contratualista, Gauthier irá propor uma releitura de Hobbes com alguns elementos que não estão literalmente contidos no texto de Hobbes, mas que, ainda assim, é compatível com o projeto geral hobbesiano. Ele, então, sugere pensarmos que pela proposta hobbesiana poderíamos dizer que no estado de natureza seria possível afirmar que os indivíduos possuem o direito de propor um pacto, o direito de obrigar e o direito de libertar desse pacto. Assim, podemos ver a coerência em se dizer que aquele que obriga é capaz de libertar. No entanto, o que Gauthier vai destacar é que, ainda que seja verdade, que quem obriga pode libertar, a proposta literal de Hobbes não leva em consideração a possibilidade de que nem sempre o mesmo que obriga é o mesmo que liberta, isto é, a possibilidade de dizer que em determinados casos esses dois direitos não andam necessariamente juntos. E este seria um ponto decisivo de sua hipótese de interpretação.

Se entendermos que procede a afirmação de que o direito de obrigar e o direito de libertar possam estar separados, então seria o caso de admitir que a proposta de Gauthier tem seu fundamento. A proposta de pensar que aquele que faz o pacto pode não ser capaz de se libertar dele é certamente algo complexo dentro da perspectiva hobbesiana. Mas, uma vez que seja possível sustentar tal hipótese, poderíamos, então, dizer que o pacto seria capaz de obrigar os súditos a manter sua autorização e, assim, os súditos estariam submetidos à vontade do soberano. Nesse sentido, para tentar mostrar a pertinência de sua interpretação, Gauthier nos sugere imaginar uma situação em que um determinado indivíduo A concede a um indivíduo B o direito de agir por ele na compra de uma casa. Segundo Gauthier, uma vez que

o indivíduo B oferece um acordo a C sobre a compra da casa, o indivíduo C estaria obrigado pelo acordo que estabeleceu com B a vender sua casa a A, mas B não poderia ser capaz de libertar C do compromisso estabelecido uma vez que recebeu de A apenas o direito de obrigar. Desse modo, para Gauthier é possível admitir a possibilidade de que o direito de obrigar e o direito de libertar nem sempre estarão juntos. Com esse exemplo, Gauthier pretende mostrar apenas que aquele que obriga e aquele que liberta podem não ser o mesmo.

Para apresentar o argumento e explicar sobre a impossibilidade dos súditos de romperem o pacto feito no estado de natureza, Gauthier sustenta a tese de que ao pactuar os indivíduos estão renunciando ao seu direito de libertar os demais pactuantes do compromisso que assumiram. Isso significa que uma vez que o indivíduo assume o pacto ele se comprometeu a abrir mão da possibilidade de exercer seus direitos, inclusive o direito de libertar os outros do pacto. Para Gauthier, tal renúncia é feita de modo recíproco com cada um dos pactuantes. Desse modo, ninguém mais possui a legitimidade de quebrar o acordo estabelecido. Se antes havíamos entendido que o pacto se dá em termos de uma promessa, isto é, que somente o outro pode nos libertar do compromisso estabelecido, agora Gauthier introduz um novo elemento para demonstrar que o pacto não pode ser legitimamente rompido pelos súditos. Assim, torna-se impossível dizer que o pacto possa ser legitimamente quebrado pelos súditos, pois para um indivíduo libertar o outro do pacto, ele precisaria primeiro ser libertado do seu compromisso assumido para somente então ser capaz de libertar aos demais. No entanto, para que os demais possam libertá-lo, eles também precisariam antes ser libertados do compromisso que assumiram. Assim, temos uma situação na qual para que seja possível para alguém libertar o outro seria preciso que ele fosse libertado do seu compromisso antes. Somente depois disso o indivíduo estaria devidamente capacitado a libertar o outro. Mas como ambos renunciaram a este direito torna-se impossível efetivar essa liberdade. Para Gauthier, somente o soberano, que é aquele que recebe o direito de todos, poderia então libertar cada um do seu pacto. Do contrário, todos estão obrigados ao seu soberano pelo pacto que assumiram.

Este é o argumento que Gauthier utiliza para tentar propor a tese de que o soberano não corre risco de que seus súditos retirem dele a sua autorização. Trata-se, aqui, de uma interpretação alternativa que Gauthier oferece no intuito de estabelecer uma coerência ao texto hobbesiano. Uma vez que a autorização em Hobbes não é capaz de estabelecer uma obrigação, Gauthier tenta propor essa leitura para mostrar como pode ser possível que através do pacto cada indivíduo esteja obrigado ao seu soberano uma vez que a autorização em si não

é capaz de obrigar. Sua resposta é a de propor que a obrigação nasce com o pacto e que ao pactuar cada indivíduo se reconhece obrigado a obedecer ao seu soberano. Ou seja, a discussão que Gauthier está oferecendo é a de afirmar que a obrigação presente no pensamento de Hobbes ao falar do pacto entre os homens não é uma obrigação de natureza coercitiva, mas que a obrigação hobbesiana se inicia quando os indivíduos são capazes de se comprometerem. Nenhum indivíduo é obrigado a pactuar, mas uma vez que ele pactuou ele assumiu a responsabilidade de cumprir o acordo e, portanto, será cobrado pelo soberano para que sua palavra dada seja efetivada. No entendimento de Gauthier, isso significa que o indivíduo está obrigado, a princípio, porque concordou com o pacto e não simplesmente porque o soberano pode lhe infligir um castigo através da força.

Essa interpretação, tal como Gauthier nos oferece, pode ser entendida como uma leitura revisionista de Hobbes, pois podemos perceber que há diversos aspectos que parecem fugir daquilo que seria uma leitura padrão do texto hobbesiano. Se de fato entendermos que o modelo de soberania hobbesiana pode ser enquadrado nos termos que Gauthier nos propõe, então devemos entender que o soberano não é aquele que rigorosamente nos obriga, mas sim aquele que é o responsável maior por garantir a paz e a segurança dentro da república. Seu caráter absoluto lhe permite fazer tudo o que for preciso para que nenhum inimigo externo possa se tornar uma ameaça e que nenhum conflito interno ponha em risco a vida de seus súditos. A presença do soberano, enquanto aquele que garante a paz e a preservação de todos, é a instituição máxima reguladora que governa a vida de todos. Seu papel é inteiramente fundamental, pois sem o soberano o caos se instala. Sua legitimidade se dá pelo fato de todos os seus súditos terem, no momento em que pactuaram, lhe concedido o direito de agir através de seus próprios direitos. Essa autorização seria, inclusive, o aspecto central que permite ao soberano o direito de punir aqueles que não cumprem com o pacto que assumiram. Posto estes aspectos, fica claro que o soberano conserva em si um lugar central no pensamento de Hobbes, e que a teoria da autorização não compromete o papel do soberano.

No que diz respeito ao problema da obrigação, a autorização parece ter um desempenho pertinente se formos capazes de compreender o que significa conferir a alguém o direito de agir em nosso nome. Para compreendermos a posição de Gauthier, precisaríamos partir do princípio que os homens são seres racionais²⁶, e agem racionalmente, na maior parte do tempo, e que por serem seres racionais são devidamente capacitados para compreender a

²⁶ Gauthier parece entender que o pacto somente é possível na medida em que os homens são seres racionais, isto é, são indivíduos esclarecidos ou ilustrados, devidamente capazes de entender o que significa pactuar.

importância do pacto e, portanto, capazes de compreender as razões apresentadas por que o pacto é capaz de obrigar. Assim, se o argumento de Gauthier funcionar, e o pacto for realmente capaz de obrigar, seria, então, o caso de reconhecer que a presença do soberano não se tornaria de fato necessária. Mas uma vez que os indivíduos não sejam racionais, nem agem racionalmente, durante todo o tempo, fica posta a necessidade de um poder soberano. O problema que podemos diagnosticar aqui é o fato de que, se realmente somos e agimos como seres racionais, então somos capazes de entender por que o pacto nos obriga. Desse modo, não precisaríamos de um ser soberano de poderes absolutos para garantir a eficácia do pacto. No entanto, se os indivíduos agem de forma irracional, então o soberano se torna necessário para conter um comportamento governado pelas paixões humanas. A conclusão de Gauthier parece ser mostrar que indivíduos racionais estão obrigados pelo compromisso que assumiram, pois percebem que a natureza do pacto é a de uma obrigação autoimposta. Como não se pode negar que dentro de uma sociedade constituída há aqueles indivíduos que se deixam ser conduzidos pela irracionalidade de suas paixões, então Gauthier reconhece que é preciso que haja um soberano devidamente capaz de assegurar a paz, o que sugere dizer que o soberano somente exerce uma obrigação para com aqueles que rompem o pacto.

Por tais razões, parece-nos razoável concluir que a proposta de Gauthier é sem dúvida uma proposta de leitura bastante pertinente para a interpretação de Hobbes. No entanto, ela será alvo de críticas que irão questionar a capacidade do pacto de obrigar, bem como se o soberano é de fato este que recebe uma autorização de seus súditos. Assim, é desejoso para nosso trabalho avaliar tais críticas. Por isso, é nosso intuito agora discutir uma outra interpretação do projeto político de Hobbes que justamente acredita que a interpretação de Gauthier é inviável. Para tal análise, contaremos com o trabalho de Jean Hampton que avalia que o pensamento de Hobbes não se sustenta em termos de uma autorização.

A TEORIA DA TRANSFERÊNCIA

A proposta deste capítulo é apresentar uma outra possibilidade de leitura do texto hobbesiano a respeito da obrigação. Trata-se aqui de explorar a proposta apresentada por Jean Hampton em seu texto *Hobbes and the Social Contract Tradition* e investigar em que termos se dá nesta obra a teoria da obrigação em Hobbes. Hampton defende que a obrigação é estabelecida através da noção de transferência²⁷, isto é, que os súditos são aqueles que renunciam seu direito a todas as coisas e se submetem ao domínio do soberano se tornando seus servos no intuito de que este lhes garanta a segurança necessária para sua preservação. O modelo de transferência entende, então, que o súdito é aquele que transfere seu direito natural para o seu soberano e que, dessa forma, o soberano se torna aquele único capaz de garantir a paz. Se o soberano é entendido como peça central da obrigação, temos que avaliar qual seu papel segundo essa proposta.

3.1 A Teoria da Transferência

A grande crítica que Hampton faz à proposta de leitura de Gauthier é destacar o fato de que, em Hobbes, a teoria da autorização simplesmente não funciona. Hampton discorda que o projeto de Hobbes possa ser baseado na interpretação de que o soberano possa ser uma instituição que age como um ator diante dos seus súditos autores de suas ações. A proposta que Hampton sustenta é mostrar que o modelo de soberania em Hobbes é efetivado não pela ideia de uma autorização, mas, sim, pelo processo de transferência segundo o qual os súditos são aqueles que se rendem ou se entregam (*surrender*) ao seu soberano. Trata-se aqui de uma relação de dominação que pode ser entendida pelo binômio Senhor/escravo.

Segundo Hampton, a proposta de tentar interpretar o projeto de Hobbes como uma autorização que coloca o soberano como representante dos súditos, de acordo com a qual aquele recebe o direito de atuar em nome dos que fizeram o pacto, é simplesmente inviável do ponto de vista textual, ou mesmo que ainda se dê algum suporte pelo texto hobbesiano, ainda

²⁷ A noção de “transferência” (*translation*) apresentada por Hampton se refere precisamente ao sentido usual que Hobbes atribui a esse termo, a saber, uma concepção de renúncia, ou de rendição de direito a outros. Já a concepção de Gauthier parece se referir a um sentido não usual de Hobbes, segundo o qual a transferência é a concepção na qual autorizamos, ou transferimos o direito, que um outro nos represente. (cf. HAMPTON, op.cit., p. 120).

seria difícil sustentar tal leitura devido às várias inconsistências que essa proposta apresenta. Segundo Hampton, o exercício da soberania somente pode ser compreendido na medida em que o entendemos como uma forma de dominação na qual o súdito é aquele que entrega a sua vida ao seu senhor recebendo em troca a garantia de sua preservação. Segundo ela, a autorização que Hobbes nos fala não é uma forma de entender o súdito como aquele que legitima o poder soberano, mas antes que a autorização pode ser melhor compreendida como a entrega que o próprio indivíduo faz de si ao seu senhor. “I authorise and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner.” (E.W. iii. p. 158). Nessa perspectiva, o súdito assume uma condição de um servo diante do seu soberano. Hampton ainda nos chama a atenção para o fato de que Hobbes não nos fornece em seu texto uma clara definição do que ele entende por uma autorização, e por essa razão Hampton acredita que o modelo de autorização estabelecido no *Leviatã* está em grande medida de acordo com o projeto político dos trabalhos anteriores de Hobbes.

Nesse sentido, o argumento que Hampton nos apresenta é destacar primeiramente a fragilidade da evidência textual para apoiar uma teoria como a que Gauthier ambiciona. Ou seja, mostrar que Gauthier não consegue de fato explicar de modo satisfatório como o seu modelo de autorização pode ter apoio no texto hobbesiano, e que ele distorce as várias passagens que ele apresenta para defender sua proposta de leitura. Nesse sentido, Hampton procura destacar a ausência de apoio textual de Gauthier e, a partir disso, mostrar que as passagens que ele desqualifica são fundamentais para demonstrar o que é de fato a autorização presente no pensamento hobbesiano.

Para um maior enriquecimento do nosso trabalho, seria interessante analisar através da teoria da transferência que Hampton está propondo a forma como Hobbes propõe a sua definição de soberania e como ele a caracteriza. Talvez este seja um dos elementos mais fortes na argumentação de Hampton para demonstrar que o soberano em Hobbes é melhor compreendido como aquele que possui a vida dos seus súditos do que como aquele que apenas o representa. Para tal iremos explorar aquilo que Hampton chama de “argumento do regresso”. Tal argumento mostra como Hobbes estabelece seu conceito de soberania e como o soberano é aquele que a todos domina. O argumento do regresso é uma importante ferramenta para a discussão da unidade da soberania, bem como explicita como o soberano é aquele que é capaz de ser o conquistador dos seus servos.

Com base nesses dois principais argumentos, Hampton acredita ter demonstrado tanto

a insuficiência do modelo de Gauthier quanto que o soberano em Hobbes é um senhor que obriga seus súditos na medida em que ele possui um poder absoluto, isto é, na medida em que ele é capaz de se fazer obedecido por ser uma força externa capaz de obrigar. O modelo de Hampton se baseia em grande medida em entender que, em Hobbes, para haver uma obrigação de fato é preciso que haja um poder coercitivo que seja capaz de induzir pela força. Sem este, a obrigação seria impossível.

Assim, a teoria da obrigação que Hampton defende em Hobbes é sustentada exclusivamente pela necessidade de haver um poder soberano que seja capaz de coerção e, portanto, obriga seus súditos segundo sua vontade. Trata-se aqui de uma obrigação política que, diferentemente do que Gauthier defendia, nada tem a ver com o compromisso efetivado pelo pacto. Aqui a obrigação política se efetiva pela força que o soberano é capaz de exercer sobre todos aqueles que se submeteram a sua vontade como condição de sair do estado de guerra. Trata-se desse fator externo que restringe a liberdade de todos que estão sob seu domínio. Ou seja, a obrigação que Hampton defende é justamente dizer que o súdito se torna uma espécie de escravo do seu senhor, onde este será aquele que irá determinar tanto as noções de certo e errado, de justo e injusto, quanto sobre o direito de posse que os súditos deverão seguir. O soberano é o deus mortal capaz de estabelecer as leis e de julgar todos aqueles que as infringem, e cabe a ele também o direito de punição. Como veremos mais adiante, o soberano detém um poder tal que não pode ser questionado e nem sequer dividido em diferentes instâncias, pois uma vez que isso ocorra haverá o risco de que a soberania seja dissolvida e a condição de guerra surja novamente.

3.2 A inconsistência do modelo de Autorização Representativa

Como vimos anteriormente, um dos pontos problematizados por Gauthier para justificar a sua noção de autorização é argumentar sobre a obscuridade com que se tem interpretado a seguinte afirmação de Hobbes, “I authorise or give up my rights”, onde ele vê uma grande dificuldade em entender que por essa frase se possa compreender que Hobbes esteja efetivamente sustentando a ideia de que os súditos estejam se entregando ao seu soberano. No entanto, a interpretação de Hampton é precisamente afirmar que essa frase deixa claro o que Hobbes quer dizer, trata-se do momento preciso que o súdito se rende ao seu soberano. “Thus, authorization is deliberately identified with the renunciation of

rights.”(HAMPTON, op.cit., p. 118). Ou seja, para Hampton essa frase deixa claro qual o projeto hobbesiano de autorização, segundo o qual a autorização é uma forma de se entregar para aquele que será o poder máximo da república. Para Hampton, não parece ser razoável que com essa frase Hobbes esteja legitimando uma autorização que confere ao soberano o papel de um representante, mas antes que essa forma de se expressar deixa clara a força da renúncia dos próprios direitos. Trata-se aqui de um “give up”, que não deixaria dúvida quando ao sentido da afirmação. E que quando Gauthier questiona a força desse “give up” ele na verdade mais obscurece do que explica o que Hobbes está dizendo.

Hampton reconhece a força que o capítulo XVI do *Leviatã* proporciona para o argumento que sustenta a tese que Gauthier deseja defender, mas ela critica esse argumento atentando para o fato de que diversas outras passagens do *Leviatã* estão dizendo claramente o contrário do que Gauthier deseja sustentar. Passagens como, “That a man be willing, when others are so too, as far-forth, as for peace, and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himself” (E.W. iii. p.118), ou “I authorise and give up my right of governing myself, to this man (...) on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner” (E.W. iii. p.158), ou

Again, the consent of a subject to sovereign power, is contained in these words, I authorize, or take upon me, all his actions; in which there is no restriction at all, of his own former natural liberty: for by allowing him to kill me, I am not bound to kill myself when he commands me. It is one thing to say, kill me, or my fellow, if you please; another thing to say, I will kill myself, or my fellow. (E.W. iii. p. 204).

Ou seja, são passagens que parecem deixar claro que Hobbes faz uma exata identificação entre a autorização e a renúncia de direitos. O ponto que Hampton está destacando é a dificuldade de compreender por que Hobbes estaria definindo a autorização como uma simples forma de representação que confere ao soberano o direito de agir em nome dos seus súditos, mas ao mesmo tempo ele caracteriza essa autorização como uma forma de renúncia dos direitos e de submissão ao soberano. Hampton acredita, então, que o modelo político apresentado no *Leviatã* não se distancia do que Hobbes já havia apresentado no *De Cive* e que seu modelo de autorização não reconhece o soberano como um simples representante, mas como um Senhor ao qual todos os súditos estão obrigados.

Outro aspecto do texto de Hobbes que Hampton destaca no intuito de mostrar a

autorização como uma forma de renúncia de direitos é apresentar o argumento que Hobbes utiliza para sustentar o direito que o soberano possui de punir seus súditos. “the subjects did not give the sovereign that right; but only in laying down theirs, strengthened him to use his own, as he should think fit, for the preservation of them all: so that it was not given, but left to him, and to him only; and (...) as entire, as in the condition of mere nature” (E.W. iii. p. 298). Ou,

To lay down a man’s right to any thing, is to divest himself of the liberty, of hindering another of the benefit of his own right to the same. For he that renounceth, or passeth away his right, giveth not to any other man a right which he had not before; because there is nothing to which every man had not right by nature: but only standeth out of his way, that he may enjoy his own original right, without hindrance from him; not without hindrance from another. So that the effect which redoundeth to one man, by another man’s defect of right, is but so much diminution of impediments to the use of his own right original. (E.W. iii. p.118).

Assim, com base nessas passagens, ao falar sobre o direito de punição, Hobbes parece deixar claro como ele entende a autorização e endossa a ideia de uma renúncia e não de uma representação. Dessa forma, Hampton enfatiza a falha do modelo proposto por Gauthier de interpretar Hobbes ao demonstrar que o fundamento do direito de punição exercido pelo soberano não é dado pela perspectiva da representação, mas que seu fundamento é dado pelo direito natural a todas as coisas. Como na condição natural todos têm o direito a tudo, Hampton procura mostrar que o direito de punição é uma associação entre a renúncia à qual todos os indivíduos fazem de seu direito natural e a capacidade natural que o soberano tem de usar a força como meio de punição. Ou seja, a punição que o soberano aplica aos seus súditos diz respeito ao fato de que, por um lado, o soberano é naturalmente capaz de usar a força e, por outro lado, porque os seus súditos são aqueles que renunciaram ao seu direito de criar uma resistência ao poder soberano. Uma vez que no estado de natureza todos os homens são iguais, na medida em que estes renunciam ao seu direito natural e se entregam ao domínio daquele que não fez tal renúncia, podemos entender, então, que o direito de punição do soberano está baseado no fato de que ele conserva em si o direito natural a todas as coisas, e que o direito de punir é algo dado naturalmente na medida em que os súditos decidiram se render ao seu conquistador.

É certo que Gauthier mesmo reconhece que o direito de punição é um problema para o seu modelo de autorização, tanto é que ele mesmo reconhece que Hobbes parece falhar ao

tratar disso em seu texto. A posição de Gauthier, então, lida com uma forma de justificar a punição que o soberano exerce de um modo diferente, alegando que na verdade ela pode ser melhor apresentada argumentando que a punição é aplicada a partir do direito dos demais pactuantes. No entanto, essa seria uma releitura de Hobbes numa tentativa de sustentar sua posição. Já o que está presente no texto hobbesiano parece ser mais literalmente a perspectiva de que o soberano exerce um direito tal qual ao de um conquistador, e, portanto, o modelo representativo parece falhar em rigor aqui.

Por fim, um último aspecto que Hampton utiliza para defender sua interpretação é apresentado na seguinte passagem do *Leviatã*,

The master of the servant, is master also of all he hath: and may exact the use thereof; that is to say, of his goods, of his labour, of his servants, and of his children, as often as he shall think fit. For he holdeth his life of his master, by the covenant of obedience; that is, of owning, and authorizing whatsoever the master shall do. And in case the master, if he refuse, kill him, or cast him into bonds, or otherwise punish him for his disobedience, he is himself the author of the same; and cannot accuse him of injury. (E.W. iii. p. 190).

Através dessa passagem, Hampton conclui dizendo,

So, if servants, like the vanquished in war, give up their rights to the lord whom they fear and thereby authorize their lord with this action, then authorization must be interpreted as the surrender of rights, and the same relationship between subject and sovereign that prevails in *De Cive* prevails in *Leviathan* – that is, a relationship between master and servant. (HAMPTON, op.cit., p.120).

Ou seja, em Hobbes encontramos passagens que parecem deixar claro que a teoria da autorização se caracteriza melhor como uma forma de rendição (*surrender*) do súdito ao seu soberano do que num modelo como o que foi defendido por Gauthier, onde o soberano apenas faz aquilo que lhe foi autorizado. Como Hampton destaca no fragmento acima, é interessante perceber que Hobbes caracteriza a relação entre súdito e soberano como uma relação entre conquistador e conquistado e não como ator e autor.

Hobbes is not figuratively comparing subjects to servants and sovereigns to masters; he is identifying one with the other, thus endorsing the *De Cive* position that a sovereign owns his subjects; that is, he ‘may say of his servant no less than of another thing, whether animate or inanimate this is mine [and] he that can by right dispose of the person of a man, may surely

dispose of all those things which that person could dispose of'.
Hobbes also argues that subjects have no rights that can limit or constrain the sovereign's absolute powers, and he believes that there is nothing the sovereign can do to injure his subjects insofar as they have authorized him as their sovereign. (HAMPTON, op.cit., p. 121)

Para Hampton, Hobbes deixa claro que o domínio que o soberano exerce sobre seus súditos é o domínio próprio do Senhor de escravos que possui poder sobre a vida destes. Ele não omite que o poder soberano envolve inclusive o poder sobre tudo aquilo que faz parte da vida dos seus servos, como os filhos, o trabalho e os seus bens. Hobbes está aqui apresentando um modelo de dominação que dificilmente poderia defendido por um modelo como o de Gauthier.

However, one also arrives at this conclusion by noticing how Hobbes characterizes a stable commonwealth. The identification of master with sovereign and slave with subject made frequently by Hobbes in *De Cive* and *The Elements of Law* is just as frequently made in *Leviathan*. For example, following the passage in which Hobbes says that servants authorize their masters, he maintains that 'In summe the rights and consequences of both paternall and despoticall dominion, are the very same with those of a sovereign by Institution, and for the same reasons (...)'. And when he speaks of a commonwealth by acquisition, he insists that the only difference between it and the commonwealth by institution is in the way the sovereign powers originated, not in the sovereign powers themselves." (HAMPTON, op.cit., p. 120-121).

Assim, Hampton conclui dizendo,

He is saying that in surrendering up his right to all things, a person has literally surrendered up himself to the sovereign's will, transforming both his body and his goods into instruments of the sovereign's volition. Hence, there is no doubt that Hobbes considers authorization to be an act of enslavement, and the resulting commonwealth to be a union of slaves (albeit willing slaves) within the will of their masters. (HAMPTON, op. cit., p. 121-122).

Por razões como estas apresentadas aqui, Hampton entende que há muitas inconsistências no modelo de autorização representativa. Trata-se, então, de pensar uma interpretação mais radical e mais fiel ao texto hobbesiano, e para tal ela defende a proposta de que em Hobbes o soberano apenas pode ser entendido como este que é capaz de dominar a todos tendo em vista sua força irresistível, e que o súdito é este que não consegue oferecer resistência ao seu poder. Para destacar ainda mais a força de seu argumento e deixar ainda mais evidente o modelo hobbesiano de autorização enquanto essa rendição ao soberano,

vamos explorar agora a forma como Hampton entende o conceito de soberania em Hobbes e analisar a forma como ela o caracteriza, e para tal vamos utilizar o argumento que ela nos oferece, a saber, o “argumento do regresso”.

3.3 O Argumento do Regresso e a Soberania

Para Hampton, a obrigação em Hobbes apenas se efetiva na medida em que há o soberano e este seja capaz de exercer um poder coercitivo sobre seus súditos obrigando que estes se mantenham fieis ao pacto estabelecido. Sem a presença do soberano, não é possível falar de obrigação no modelo hobbesiano, pois a obrigação se dá através deste que detém o direito da espada, isto é, o direito sobre a vida de cada um que pactuou. O ponto em questão para Hampton, diferentemente de Gauthier, é mostrar que é o soberano quem obriga, e que os súditos estão subordinados ao seu poder. Segundo Hampton, isso fica ainda mais evidente quando se investiga a forma como Hobbes define o soberano, isto é, quando exploramos o conceito de soberania e quando observamos como Hobbes caracteriza seu poder supremo.

A definição que Hobbes nos dá de soberania é dada da seguinte forma, “is one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their peace and common defence” (E.W. iii. p. 158), e soberano é aquele que detém este poder. E para falar daquele, ou daqueles, que estão investidos deste poder ele afirma o seguinte (em uma passagem já citada anteriormente),

It is therefore manifest, that in every city there is some one man, or council, or court, who by right hath as great a power over each single citizen, as each man hath over himself considered out of that civil state; that is, supreme and absolute, to be limited only by the strength and forces of the city itself, and by nothing else in the world. For if his power were limited, that limitation must necessarily proceed from some greater power. For he that prescribes limits, must have a greater power than he who is confined by them. Now that confining power is either without limit, or is again restrained by some other greater than itself; and so we shall at length arrive to a power, which hath no other limit but that which is the terminus ultimus of the forces of all the citizens together. That same is called the supreme command; and if it be committed to a council, a supreme council, but if to one man, the supreme lord of the city. (E.W. ii. p. 88).

Ou seja, Hobbes caracteriza o poder soberano como o poder supremo ao qual nada

está acima dele. Fica evidente aqui o seu caráter absoluto que não conhece limite algum. Trata-se de perceber com esta passagem que Hobbes define o poder soberano como essa força última, ou ainda, este *terminus ultimus* que serve de limite a todos os outros. Fica claro nessa passagem que o poder soberano é o poder que abarca qualquer outro, e que se houver algum outro que seja maior que ele, este outro torna-se então o poder supremo na república. Com essa caracterização de poder último, o soberano é definido como aquele deus mortal que não pode ser superado nem por nada nem por ninguém. Enfim, o soberano é o poder acima de todos. E como Hobbes mesmo diz, pode ser um homem, ou uma assembleia que assim exerce seu poder.

Hobbes is saying here that if there is a limited Power in a well-ordered, 'perfect' civil society, it must be limited by a greater power. If that greater power is in turn limited, the limits must come from a still greater power. And the search for the greatest power in such a commonwealth will come to an end only when we come to a power that limits all others but that itself has no limits – and this, he says, is the sovereign power. (HAMPTON, op.cit., p. 98)

Tendo compreendido o caráter absoluto do poder soberano, podemos agora entender melhor como argumento do regresso que Hampton está utilizando será capaz de mostrar que o soberano não pode ser dividido, nem entendido como um simples representante dos seus súditos.

O argumento do regresso com a sua noção de um *terminus ultimus* nos apresenta um sistema político onde a última palavra dada é sempre do soberano, e essa característica é algo fundamental dentro do projeto político que Hobbes está desenvolvendo. Se o soberano é a instância última capaz de determinar tanto as noções de certo e errado, como o que é justo e injusto, e também cabe a ele legislar e julgar, bem como o direito de punir, fica claro que o soberano é aquele que não pode estar subordinado a nenhum tipo de determinação que o limite, isto é, o soberano é aquele que está acima inclusive das próprias leis. Uma vez que cabe a ele ditar as leis, interpretá-las e punir os que não as cumprem, é razoável concluir que ele mesmo não estará subordinado a nenhuma lei e conseqüentemente a nenhum tipo de punição, pois não há quem possa questionar o seu poder e nem quem possa lhe obrigar a nada. Isso pode gerar certo estranhamento dentro de um pensamento político, mas em Hobbes isso se torna algo fundamental para pensar a consolidação da soberania. Se o argumento do regresso nos ajuda a determinar que o soberano é aquele que detém uma força última de domínio sobre

todos, então podemos dizer que tal argumento é uma ferramenta que nos permite compreender que o soberano é uma instituição única e que não há nenhum outro poder que possa ser comparável ao seu, ou seja, que a soberania não pode ser entendida como uma instituição dividida em poderes distintos.

O que o argumento do regresso irá nos mostrar é a dificuldade de se compreender um modelo de soberania que consiga ser efetivo para por fim ao estado de natureza ao ser dividido em diferentes instâncias. Uma crítica na direção contrária é feita por aqueles que acreditam haver em Hobbes um certo exagero ao propor um modelo de soberania absoluta no momento em que ele deveria propor um sistema político que seja delimitado por leis, isto é, que a soberania não deveria ser ilimitada, mas sim que as leis devam ser a última palavra dada dentro de um sistema político. Segundo alguns autores, o maior erro de Hobbes foi precisamente pensar o soberano acima das leis, uma vez que as leis poderiam servir como um tipo limite dentro do sistema político²⁸. Contrariamente a isso, o argumento do regresso nos mostra precisamente que não é viável pensar que as leis elas mesmas sejam capazes de delimitar o poder do soberano.

Para justificar essa posição, precisamos ter em mente as dificuldades existentes ao propor um sistema de leis, isto é, que ao legislar é preciso determinar quem será aquele que irá ser o responsável pela interpretação das leis, uma vez que as leis sempre carecem de interpretação para serem executadas.

All laws, written, and unwritten, have need of interpretation. The unwritten law of nature, though it be easy to such, as without partiality and passion, make use of their natural reason, and therefore leaves the violators thereof without excuse; yet considering there be very few, perhaps none, that in some cases are not blinded by selflove, or some other passion, it is now become of all laws the most obscure, and has consequently the greatest need of able interpreters. (E.W. iii. p. 262).

O argumento que Hobbes está apresentando é destacar a dificuldade que existe ao tentar propor leis que sejam soberanas.

However, I believe that such confident modern refutations have really missed the force of the Hobbesian argument, as well as the central premiss on which this argument rests. Hobbes explicitly recognizes in his political writings the possibility of 'Hart-like' systems of government whose ultimate

²⁸ Cf. HAMPTON, *Hobbes and The Social Contract Tradition*. 1986. p. 98

deciders are sets of rules – for example, a divided sovereignty or a government with a human ruler constitutionally limited in power by laws that are designed to be ‘final deciders’. The regress argument cannot show and is not designed to show that these governments are theoretically impossible; instead, its point is that, given the nature of human beings and given the fact of moral relativism, such governments are impossible in practice. (HAMPTON, op.cit., p. 99)

Pois, tendo em vista que toda lei precisa de interpretação, e sabendo que os homens são governados pelas suas paixões e que visam sempre seu autointeresse, estabelecer leis em uma condição tal como é o estado de natureza, onde qualquer homem poderia interpretá-las visando tirar o maior proveito delas para si, configuraria-se em uma situação tal de desentendimento sobre o sentido das leis que seria difícil chegar a um ponto de concordância. Sem uma autoridade última que seja capaz de decidir sobre a interpretação das leis, seria o mesmo que dizer que os homens continuam a viver em uma forma de anarquia. Ou seja, sem haver aquela instituição que seja capaz de delimitar o que as leis dizem, cada indivíduo poderia entender o conteúdo das leis da forma que melhor lhe beneficiasse e desse modo não haveria um consenso. Sem um consenso sobre o sentido das leis, os homens estariam numa situação similar ao estado natural onde cada um age segundo seu próprio julgamento. Sendo assim, ainda que possa haver um sistema de leis, sem uma instituição que seja capaz de interpretá-las de modo unívoco, cada indivíduo terá a liberdade de interpretá-las como quiser, e desse modo haverá um ambiente de instabilidade tal como o do estado natural.

Dessa forma, em uma condição na qual os indivíduos se encontram como sendo os únicos responsáveis por estabelecer e interpretar as leis, nenhum tipo de normatividade seria possível, pois se, por um lado, seria preciso haver algum tipo de consenso para se estabelecer tais regras de convivência, por outro, seria preciso que houvesse um juiz responsável pela interpretação das leis, e este juiz seria, no argumento de Hobbes, o verdadeiro soberano. O que Hobbes está nos dizendo é que, devido a toda essa instabilidade que faz parte da condição natural, seria impossível dizer que um sistema político regido apenas por leis seja capaz de garantir o exercício de soberania, pois sempre será necessária a presença daquela autoridade humana que possua a palavra final no que diz respeito ao significado das leis. Como Hobbes afirma, os homens são seres autointeressados cuja natureza está sempre voltada para buscar aquilo que é o mais vantajoso para si e, por essa razão, podemos dizer que eles não estão, numa condição natural, inclinados a um comportamento de cooperação mútua, e que assim não há por que acreditar que eles estejam interessados em conceber as leis de modo a

proporcionar um bem recíproco a todos, mas sim de compreendê-las com o objetivo de interesse próprio. Nesse caso, não há por que esperar que eles sejam capazes de qualquer tipo de consenso para estabelecer as leis, nem sobre a interpretação delas, o que nos leva a afirmar de forma ainda mais consistente sobre a necessidade de um soberano capaz de colocar um fim sobre todo tipo de discordância que possa haver, e que tenha a força necessária para obrigar a todos.

Therefore, what modern readers must appreciate is that the regress argument successfully justifies absolute sovereignty only insofar as it includes a vitally important Hobbesian theorem: Because human beings are unable to establish any substantial cooperation among themselves and, in particular, are unable to agree on any rules of private property, no law or set of laws can be the final decider in a political regime. And this means that a human being or assembly of human beings must act in this capacity. (HAMPTON, op.cit., p. 99)

Assim, o objetivo do argumento do regresso é demonstrar que, sendo a natureza dos homens voltada para si próprios, em um contexto de instabilidade, somente com a presença do soberano, este juiz capaz de por fim às divergências com relação à interpretação das leis, seria possível admitir que um conjunto de leis seja capaz de estabelecer a paz e a ordem social, que as leis sozinhas não conseguiriam exercer a palavra final sobre nada.

Além disso, para o argumento do regresso, é preciso estabelecer de forma clara a quem será dado o direito de punição. Uma vez que a lei foi transgredida, é preciso determinar quem será o responsável por aplicar a punição. Assim, temos aqui as seguintes dificuldades para um sistema político delimitado pelas leis, a saber, como estabelecer um consenso sobre essas regras, sejam elas leis propriamente ditas, ou uma normatividade moral, quem será o intérprete de tais leis e quem determinará o que deve ser feito com quem as transgride. Como os homens sempre tendem a interpretar as leis de modo a serem beneficiados por elas, fica claro então que sempre será necessária a existência de um homem, ou grupo de homens, que seja aquele juiz a determinar o sentido da lei, bem como determinar qual a punição adequada. Hobbes reconhece esse problema e por isso entende que sempre será necessário um poder soberano que seja o responsável por tais funções. Uma vez que o soberano é o responsável por impor as leis, interpretá-las e cuidar para que haja uma punição adequada, o argumento do regresso nos mostra que o soberano não pode estar nem submetido às leis, nem à punição, pois, como o soberano é aquele que interpreta as leis, cabe a ele determinar o que a lei diz, o que significa que ele sempre pode legitimar suas próprias ações. E, além disso, como a lei é

determinada pela sua vontade, as suas ações que poderiam parecer contrárias ao que a lei determina, podem ser interpretadas na verdade como uma alteração ou mesmo substituição da própria lei. Sendo o soberano o responsável pelas leis e pelo direito de punir, o argumento do regresso nos mostra, então, que o soberano está acima de toda e qualquer condição que o determine ou o limite.

Contrariamente à proposta de Hobbes, seria possível ainda sugerir que o exercício da soberania fosse dividido entre diferentes instituições e que cada uma seria responsável por deter uma parte do poder soberano. Hobbes reconhece essa crítica, mas como ele mesmo afirma, “For what is it to divide the power of a Commonwealth, but to dissolve it; for powers divided mutually destroy each other” (E.W. iii. p. 313).

There are two reasons why such a ‘commonwealth’ will fail. First, the same motivation to ‘grab all you can get’ that guides people in the state of nature is not suddenly going to disappear in the rulers of these different jurisdictions; these self-interested people can be expected to try to enlarge their jurisdictions by taking power from one another, not only because they want that power but also because they want to prevent rulers in other jurisdictions from robbing them of what they already have. Inevitably, civil war will ensue. (HAMPTON, op.cit., p. 102).

Ou seja, sugerir tal divisão do poder soberano seria na verdade abrir uma possibilidade para que haja uma situação de conflito entre eles e assim retornarmos ao estado de natureza. Uma vez que o poder soberano possa ser dividido, coloca-se o problema sobre como dividi-lo e qual o escopo de cada uma das instâncias dessa divisão. Em outros termos, uma vez criadas as instituições soberanas, é necessário que haja uma constituição que delimite os limites de cada uma, e nesse caso será preciso determinar quem será o juiz que irá estabelecer e impor tais regras, o que nos leva novamente para o problema de se determinar aquele que decidirá sobre o escopo de cada um destes. Além disso, Hobbes atenta para o fato de que tendo em vista que os apetites humanos estão sempre se expandindo, uma vez feita tal divisão é razoável pensar que haverá o constante desejo de ampliar os limites do próprio poder. E em uma condição de disputa como essa não haverá aquele que poderá ser dito capaz de por fim a tal conflito. Uma competição entre as instâncias de uma soberania dividida são análogas à competição dos homens no estado de natureza. Com este argumento Hobbes sustenta sua posição de que dividir a soberania seria inviável, e que é próprio do poder soberano o seu caráter absoluto.

Por fim, seria possível ainda dizer que a soberania poderia ser pensada como um contrato estabelecido entre os súditos e o soberano cujos termos colocariam limites ao poder

do soberano. Na verdade, aqui teríamos o mesmo problema de antes, pois para estabelecer regras, sejam quais forem, será sempre preciso um consenso sobre a interpretação dessas regras, ou a presença de um juiz que determina o sentido preciso que tais regras assumem²⁹.

Hobbes is assuming that human beings can never agree on one recognized interpretation of this constitution, so that a judge will need to be instituted to interpret and define it for them. But this means that the judge of the constitution will become the sovereign, because he has the final power of decision in this commonwealth; and if someone insists that he also be subject to a still higher constitution, Hobbes will again maintain that this constitution must have a judge, and so the regress is generated. And if the constitutionalist tries to argue that the highest laws of the state should be interpreted by the subjects, Hobbes will contend that such a commonwealth will inevitably fall apart, because the total warfare in the state of nature shows that there is simply no way these subjects, who are intensely interested in their own self-preservation and prone to vainglory, can ever come to agree on the interpretation of the constitution or on how well the rulers are performing their constitutional duties. (HAMPTON, op.cit., p. 101-102).

Estabelecer um conjunto de regras, ainda que seja para o benefício da maioria dos indivíduos, sempre gera a dificuldade de se conseguir alcançar um consenso sobre o que as leis dizem. E assim, a guerra sempre se torna uma possibilidade. O argumento do regresso funciona como esse mecanismo de nos mostrar que para haver paz e ordem social será sempre preciso haver aquele homem, ou assembleia, que defina de forma única o que as leis dizem, sejam essas leis termos de um acordo, sejam regras morais, sejam uma constituição. A vontade do soberano será sempre o que irá prevalecer.

O argumento do regresso é certamente uma forma de caracterização do poder soberano que nos leva a pensar uma relação Senhor/escravo como sendo a mais pertinente para um modelo como o que Hobbes propõe. E dessa forma a obrigação à qual os súditos estão submetidos é determinada pela vontade deste poder insuperável que a todos domina pela sua coerção.

²⁹ Sobre o problema de se estabelecer o consenso no pensamento hobbesiano, Gauthier parece sugerir que o único consenso realmente necessário é a necessidade do pacto e da autorização concedida ao soberano, o que parece algo inteiramente aceitável para indivíduos que são racionais. Sobre a interpretação das leis, como vimos no capítulo anterior, é uma prerrogativa inteiramente do soberano. Como foi dito na seção que trata da liberdade dos súditos, cabe ao soberano o direito de deliberar sobre tudo dentro de uma república, inclusive quando a obediência parecer desnecessária, pois como Gauthier argumenta, o súdito ao pactuar estaria abrindo mão inclusive da sua capacidade de deliberar sobre se a obediência é ou não necessária. Parece, então, ser o caso de dizer que a interpretação das leis fica a cargo exclusivo do soberano.

3.4 O Argumento do Regresso e a Teoria da Autorização

Como podemos ver, então, a teoria da autorização parece colocar uma limitação sobre o soberano que seria aparentemente inconsistente com o que Hobbes propõe em seu texto. Se é razoável pensar que o súdito é aquele que é capaz de conferir ao soberano os seus direitos, podemos dizer também que cabe ao súdito determinar se o seu soberano está de fato agindo de acordo com aquilo que lhe foi confiado, isto é, o súdito será o juiz que julgará se o soberano está realmente exercendo seu direito no intuito de garantir a paz e a preservação de todos, e dessa forma vemos que essa relação entre agente e supervisor não parece estar de acordo com o texto hobbesiano. Isso fica mais claro quando exemplificamos a partir do direito de punição. Se o direito de punir é conferido pelos súditos ao soberano no intuito de haver garantias a respeito da paz e bem estar de todos, o soberano somente poderia aplicar algum tipo de punição quando o critério da satisfação do bem estar social for satisfeito, e para determinar se de fato tal critério foi respeitado caberia ao súdito avaliar se o soberano tem de fato cumprido com a tarefa que lhe foi incumbida. “Insofar as they have lent their rights to the sovereign for specific purposes, it seems the subjects have the right and the responsibility to evaluate whether or not the sovereign has abused the powers of punishment granted him, withdrawing their authorization if he has”. (HAMPTON, op.cit., p. 124).

Assim, como fica claro, pensar uma teoria da soberania apoiada nessa perspectiva de um agente e um supervisor, segundo a qual o súdito exerce a capacidade de decisão final é exatamente o que Hobbes parece combater. Se o súdito tem o poder em suas mãos de determinar o que o soberano pode ou não fazer, ou se pertence a ele julgar as ações do soberano, então podemos concluir que o modelo de autorização falha em sua proposta. Seus argumentos não parecem coerentes com o texto literal hobbesiano.

Uma soberania baseada em tal modelo de autorização que pensa uma relação entre soberano e súdito na qual o súdito é o juiz das ações do soberano possui ainda outra fragilidade, a saber, a possibilidade da dissolução da soberania e o retorno à condição natural. Uma vez que o súdito é quem confere poder ao soberano através de uma autorização, ele então mantém em si o direito de tomar de volta tal poder, uma vez que cabe a ele julgar se o soberano cumpre ou não com aquilo que foi determinado. Isso torna ainda mais problemática a teoria da autorização, pois, além das diversas dificuldades já apresentadas, ela permite que o soberano perca seu poder, o que para o pensamento hobbesiano é algo inconcebível por essas

vias, pois “they that have already instituted a commonwealth, being thereby bound by covenant, to own the actions, and judgments of one, cannot lawfully make a new covenant, amongst themselves, to be obedient to any other, in any thing whatsoever, without his permission” (E.W. iii. p.160).

Dessa forma, se levarmos em conta o que propõe a teoria da autorização, a soberania não é nem absoluta em suas ações, nem permanente como desejava Hobbes. E assim sendo, a guerra de todos contra todos continua a ameaçar a condição humana mesmo quando a soberania é instituída. Como vimos no capítulo anterior, Gauthier responde a esse problema a respeito da sua teoria da autorização sugerindo que, no momento do pacto, os indivíduos ao contratarem assumem o compromisso de que ninguém liberte o outro do compromisso que foi assumido e que, portanto, para que alguém seja liberto deste compromisso seria preciso que os demais envolvidos sejam capazes de libertá-lo, e para que os demais sejam capazes de fazê-lo eles precisariam antes ser libertos do seu compromisso. Como se trata de um compromisso mútuo de reciprocidade, a liberdade somente é possível na medida em que um é capaz de libertar o outro daquilo que foi pactuado. Isso significa que a liberdade em relação ao pacto se torna impossível, pois ambos dependem que o outro o liberte para que ele possa libertar o outro do compromisso assumido. No entanto, Hampton acredita que Gauthier comete um erro sobre essa impossibilidade da dissolução do pacto. Para Hampton, o modelo que Gauthier apresenta não é capaz de garantir a solidez do acordo firmado e levanta a seguinte questão sobre o que Gauthier defende,

But it is only an illusion that release is impossible here. Suppose that the contract between A and B concerns joint investment of their funds in a company facing impending bankruptcy. Does anyone doubt that if A and B get wind of the bankruptcy they will be able to release each other from their promises such that their joint investment can be ended? No. Whatever “no-release” clauses exist in the promise can always themselves be released, and will be so released by self-interested people if it is advantageous for them to do so. (HAMPTON, op.cit., p. 125).

Com este exemplo Hampton tenta tornar mais evidente que uma promessa é um tipo de compromisso que em circunstâncias extremas sempre estará sujeita a ser invalidada, pois em última instância não há nada que obrigue aquele que prometeu a cumprir com o compromisso. Numa circunstância onde dois indivíduos estejam comprometidos por uma promessa, nenhuma cláusula será suficiente para garantir uma fidelidade ao acordo estabelecido, e, portanto, cada indivíduo sempre será capaz de se libertar daquilo que

prometeu. Segundo Hampton, a proposta de Gauthier está baseada em “manter a Barganha” e “não libertar o outro da promessa”. Gauthier sugere que ambas as partes do pacto estão definitivamente presos ao seu compromisso porque dependem que a outra parte os liberte. Uma vez que um não é capaz de libertar o outro, a liberdade, então, torna-se impossível. No entanto, Hampton percebe que tais cláusulas do pacto sugerem uma abertura para a quebra do acordo, pois a segunda cláusula “não libertar o outro de sua promessa” que garante a segurança da primeira fica desprotegida. Assim, para evidenciar tal fragilidade ela reformula o raciocínio de Gauthier e afirma o seguinte, (1) “Eles prometem manter suas respectivas partes da barganha”, (2) Eles prometem (a) não libertar o outro da promessa em (1) e (b) não libertar o outro da promessa em (2a)”. Com essas cláusulas, Hampton entende que a segunda cláusula de Gauthier, sobre não libertar o outro da sua promessa, sugere na verdade que ela precisa ser entendida em dois momentos distintos, sendo o primeiro que diz respeito à preservação da barganha e o segundo que diz respeito a não libertar o outro da promessa, isto é, uma cláusula que se refere a si mesma. Nesse caso, uma autorreferência sugere que na verdade não há uma terceira cláusula para protegê-la. Sem proteção alguma, (2b) se torna então um ponto vulnerável, o que implica dizer que na verdade essa promessa não pode ser capaz de obrigar de fato. E mesmo que se proponha uma cláusula para proteger (2b), será preciso de uma nova para proteger (2c), e assim uma sequência infinita de cláusulas³⁰. Ou seja, sempre haverá uma lacuna nesse argumento que nunca será devidamente preenchida. Por essa razão, Hampton acredita que Gauthier não resolve o problema e a consolidação da soberania permanece em risco.

Outra dificuldade que o modelo de autorização oferece, segundo Hampton, está no fato já abordado anteriormente de que, se um modelo de obrigação pode ser estabelecido através de uma promessa conforme foi defendido por Gauthier, resta a dúvida então de apresentar a necessidade da presença do soberano. Se cada indivíduo é capaz de estabelecer para si a obrigação de um compromisso como este, pode-se dizer que a condição natural não seria algo tão terrível como Hobbes a apresenta. Ainda que fosse uma condição bastante instável para os indivíduos, seria razoável pensar que poderia haver alguma paz, ainda que relativa. Se os homens são capazes de se prender a um compromisso do qual não podem se libertar, seria possível admitir que a condição natural não seria essa situação de guerra de todos contra todos. Além disso, não faria sentido dar um poder absoluto para alguém no único

³⁰ Cf. HAMPTON, *Hobbes and The Social Contract Tradition*. p. 125-126.

intuito de que este poderia estabelecer a paz uma vez que esta poderia ser alcançada pelos homens sem que estes precisassem pagar um preço tão alto. Trata-se aqui de pensar que a teoria da autorização sugere, em meio ao caos natural, que os homens seriam capazes de estabelecer este pacto do compromisso mútuo segundo o qual cada um pode obrigar o outro no cumprimento do acordo. Dotar alguém de um poder absoluto quando se é possível alcançar a paz por outros meios parece ser algo insatisfatório ou mesmo irracional.

In any case, aside from the impossibility of Hobbesian people making no-release clauses that would unconditionally bind, there is a more obvious and fundamental reason to reject the idea that the sovereign's reign can be made permanent by the subjects' promising. How can Hobbesian people make and keep promises like this? If they had had this remarkable ability to bind themselves, the state of nature would have been a state of relative peace, and the institution of a ruler with absolute power would have been unnecessary. (HAMPTON, *op.cit.*, p. 126)

Por fim, um último ponto apresentado por Hampton que questiona o modelo de Gauthier é discutir as consequências deste modelo que entende que o soberano age por autorização. Isto é, supondo que o soberano possua o direito dos súditos de forma permanente, e que sua autoridade é válida a partir do pacto, fica difícil compreender em que ponto este modelo se distingue de uma forma de escravização dos súditos. Se o poder do soberano é absoluto, e se a instituição da soberania é permanente porque a autorização que os súditos lhe conferem não pode ser retirada pelos súditos, seria compreensível dizer que o modelo de autorização na prática funciona da mesma forma que o modelo que escraviza os súditos. Parece que, em última instância, o funcionamento do modelo de autorização não se diferencia do modelo que pensa a relação Soberano/súdito como sendo uma relação Mestre/escravo. Na teoria da autorização, como Gauthier propõe, o soberano é aquele que possui o direito de todas as coisas, e uma vez que sua autorização não pode lhe ser retirada, isso significa que em essência a relação Mestre/escravo do soberano para com seus súditos é preservada. Assim, poderíamos dizer que mesmo que o modelo de Gauthier se apresentasse de forma consistente, ele ainda possuiria as mesmas características que o modelo da transferência, que pensa o soberano como o conquistador de seus súditos. Como Hampton argumenta, mesmo que o modelo da autorização se efetivasse, ficaria a pergunta sobre como este modelo poderia de fato se diferenciar do modelo da transferência, pois se no modelo da autorização os indivíduos concedem ao soberano o seu direito a todas as coisas de modo que os indivíduos não são mais legitimamente capazes de tomar de volta o seu direito, trata-se

então de um tipo de empréstimo sem devolução. Desse modo, fica difícil entender como esse empréstimo pode ser de fato um empréstimo. Em outras palavras, se se trata de um empréstimo permanente, isso parece configurar um tipo de doação, isto é, uma forma de perda efetiva de direitos. Se os indivíduos conferem ao soberano os seus direitos de modo que na prática eles nunca mais poderão ter de volta, eles parecem então estar sacrificando os seus direitos a este que agora terá toda legitimidade de submetê-los a sua vontade. O ponto que Hampton destaca é o fato de que uma entrega de direitos que nunca retorna para aqueles que doaram não se configuraria mais uma forma de autorização, mas uma forma de se render diante de um conquistador. Assim, na prática, o modelo de Gauthier parece se assemelhar muito ao modelo que Hampton propõe. Parece, aqui, que ambos os modelos possuem a mesma característica de rendição.

Suppose we agree with him that the subjects' loan of their rights to the sovereign is permanent. What is the difference between making a permanent loan of one's rights to the sovereign and simply surrendering those rights to him? How is this different from the action of enslavement? I can see no difference, and I submit that there is none. If I "lend" you a right that I can never withdraw from you, I have in fact surrendered it to you. I cannot exercise this right, I can make no enforceable demands using it, and I must forever submit to your exercise of it in whatever way you see fit because there is no possibility that I can take it away from you if I disapprove of your use of it. Whatever euphemisms I may want to use in describing what I have done, I have effectively alienated that right to you. So Gauthier's interpretation of authorization as a "permanent loan" not only is without substantial textual support outside of Chapter 16 but also would fail to purchase the non-master/slave relationship between sovereign and ruler that Gauthier wants. (HAMPTON, op.cit., p. 126)

Portanto, o modelo de Gauthier não oferece um argumento decisivo para sustentar a tese de que Hobbes entende o soberano como um ator em relação ao súdito. Ainda que haja um esforço para mostrar que a sua teoria possa ser uma alternativa de leitura para a proposta de Hobbes, Gauthier parece não obter sucesso e acaba por não conseguir sustentar sua posição. Apesar de propor uma interpretação de Hobbes bastante coerente com certas passagens do *Leviatã*, a sua teoria da autorização acaba não conseguindo se manter para além do capítulo XVI. Assim, a teoria da autorização acaba sendo uma proposta de leitura que apenas ameniza aquilo que Hobbes verdadeiramente parece ter interesse em defender, a saber, que os súditos são de fato escravos do soberano.

Hampton acredita que a noção de autorização presente em Hobbes está diretamente

associada a uma noção de servidão e que Hobbes apenas teria se expressado alegando uma autorização que sugere que a relação entre o súdito e o soberano possa ser entendida numa perspectiva de autor/ator por causa da sua força retórica, isto é, que dessa forma poderia ser mais fácil convencer as pessoas de que o exercício da soberania se efetiva porque eles estão legitimando a força do soberano. Hampton acredita que com essa retórica Hobbes poderia ser mais persuasivo para convencer o público para o qual ele escrevia, pois seria uma forma de convencê-los de que o soberano é uma criação humana necessária, e que sem ele a condição dos homens poderia ser muito pior. O soberano é aquele que exerce o poder porque os súditos assim admitiram e assim concordaram com a sua presença. Sem ele, a vida humana seria profundamente marcada pela miséria, pela instabilidade e pelo medo de uma morte violenta e repentina. Nessas condições, propor um modelo de soberania apoiado numa concepção de autorização que envolve o consentimento do súdito parece ser uma ferramenta ideal para tentar convencer o público do poder soberano. O soberano é absoluto porque assim foi consentido que ele fosse. Portanto, seu caráter absoluto está fundamentado na vontade dos homens em geral pelo seu interesse na busca daquilo que é o mais vantajoso para eles.

No entanto, é certamente questionável esse argumento de Hampton de que Hobbes estaria falando do súdito como um autor em relação ao seu soberano apenas como forma retórica para convencer seu público alvo. Uma vez que o objetivo de Hobbes no *Leviatã* é precisamente fundamentar um projeto de soberania, isto é, que sua preocupação maior é mostrar quem é o soberano, bem como as razões que nos levam a obedecê-lo, afirmar que Hobbes estaria simplesmente usando de retórica ao formular sua tese naqueles termos seria o mesmo que dizer que um dos aspectos fundamentais de sua principal obra não possui relevância alguma para seu pensamento e que, portanto, seriam desnecessários.

Uma outra possibilidade que poderia explicar a aparição do termo “autorização” no texto de Hobbes seria o fato de que ele poderia estar empregando este termo num sentido diferente do sentido legal, isto é, autorização aqui pode talvez estar sendo usado no sentido em que os falantes comuns da língua usavam, onde autorização significa, “to set up as authoritative; to acknowledge as possessing final decisiveness (...) to give formal approval to; to sanction, approve, countenance” (HAMPTON, op.cit., p. 126). Como Hampton argumenta, “we sometimes use the word in this manner today, as, for example, in the phrases 'no unauthorized parking' or 'the authorized version of the Bible'” (HAMPTON, op.cit., p. 126). Ou seja, uma possibilidade de compreensão da noção de autorização poderia ser esta de entender a autorização como uma forma de reconhecer a autoridade a ser respeitada. Quando

não estamos autorizados a algo, simplesmente entendemos que não nos foi concedida uma determinada permissão para realizar algo, e a partir do momento em que somos autorizados, isso significa que uma autoridade que é reconhecida por nós nos concedeu sua permissão. Nesse sentido de autorização como uma forma de permissão vemos claramente que ter a autorização é estar submetido à vontade de alguma autoridade que nos é superior, ou seja, que estar autorizado é reconhecer que estamos submetidos a uma autoridade que possui o poder final de decisão. Desse modo, autorização não seria mais um simples agir em nome de um outro, tal como é a proposta de Gauthier, mas admitir que existe aquele que é capaz de impor sua decisão sobre nós. E é reconhecendo essa noção de autorização que Hampton acredita que Hobbes possa estar usando em diversas passagens. Segundo ela,

Many passages in *Leviathan* show that Hobbes is using 'authorization' in this sense frequently in order to express the idea that when surrendering his rights, the subject is endorsing the exercise of absolute power by this man or assembly of men and accepting him or them as the final authority on all issues. (HAMPTON, op.cit., p. 126).

Porém, outras passagens sugerem que seria possível estabelecer uma outra relação para o termo autorização utilizado por Hobbes. “he that complaineth of injury from his sovereign, complaineth of that whereof he himself is author; and therefore ought not to accuse any man but himself” (E.W. iii. p. 163), ou “nothing the sovereign representative can do to a subject, on what pretence soever, can properly be called injustice, or injury; because every subject is author of every act the sovereign doth”. (E.W. iii. p. 199-200).

Aqui Hobbes claramente utiliza a noção de autorização no sentido de criação, enfatizando radical da palavra, “author”. Nessa interpretação, podemos dizer que Gauthier tinha certa razão ao propor uma concepção de soberania que envolvesse a participação dos súditos. Aqui temos uma leitura coerente que mostra que a autorização foi estabelecida a partir do momento que os súditos tiveram um envolvimento, ainda que indireto, na criação da soberania. Porém, ainda que os súditos sejam responsáveis pela criação do soberano, tal criação talvez não altere a estrutura do argumento de Hobbes. A criação aqui não precisa ser entendida como uma relação de agência como vimos anteriormente, na qual o soberano é apenas um agente, mas como uma criação pela dominação segundo a qual o súdito se rende ao seu senhor.

Hobbes suggests that because the subjects create the lawmaker, they are also

indirectly the creators or authors of the laws he makes.(...) Those who are the creators of the rules of a game are also the authors of its results, and in the case of the commonwealth, the way the subjects create the rules is to create the rulemaker. (HAMPTON, op.cit., p. 127).

Pelo que vimos da análise apresentada por Hampton a respeito do argumento do regresso em relação à noção de autorização, podemos dizer que é razoável concluir que o termo “autorização” em Hobbes parece se enquadrar melhor em uma relação de submissão ao soberano do que em uma relação onde o súdito possa ser aquele autor que confere ao soberano uma simples autorização através da noção de agência. Se levarmos em conta o ponto defendido pelo argumento do regresso, que o soberano é o juiz final de toda e qualquer tipo de decisão, então parece que o argumento defendido por Hampton se mostra mais pertinente para pensarmos uma teoria da obrigação em Hobbes do que dizermos que a obrigação é apenas estabelecida pelos súditos no momento do pacto.

O que podemos ver é que Hampton traz elementos para essa discussão que são fundamentais para o problema que está sendo levantado. No entanto, não podemos negar que sua proposta de interpretação explora aspectos em Hobbes que nos levam a compreendê-lo como um pensador que entende os súditos como indivíduos potencialmente explorados pelo seu senhor, o que pode se tornar um problema para essa leitura. Pois, em uma perspectiva segundo a qual os súditos são considerados indivíduos autointeressados, e Hampton admite tal aspecto, fica difícil entender como Hobbes poderia defender que a escravização dos súditos seria algo compatível. É certo que sua proposta de leitura facilita a nossa compreensão do conceito de soberania, tal como ele aparece de modo mais literal no texto de Hobbes, bem como deixa clara a importância da soberania para a noção de obrigação no pensamento de Hobbes. No entanto, ainda não há uma explicação sobre como esses indivíduos podem entender que a vida de servidão é mais vantajosa do que a vida no estado natural, sobretudo quando o modelo confere poderes ilimitados ao soberano. Hobbes admite que o estado de natureza é a pior realidade possível para qualquer indivíduo, mas ele também entende que ninguém é obrigado a pactuar uma vez que os homens são livres por natureza (E.W. iii. p. 203), isto é, que os indivíduos pactuam porque entendem que o pacto lhes é o mais vantajoso. Então, é preciso entender se de fato uma vida de servidão pode ser mais interessante do que uma vida na condição natural.

3.5 O Soberano e a Obrigação

Hampton nos apresenta então a tese de que, em Hobbes, o soberano é este poder máximo em uma república que por definição não encontra nenhum outro poder que seja capaz de limitá-lo. Dessa forma, o conceito de soberania se apresenta como o conceito de um conquistador, daquele que faz valer de sua força para ser o senhor de todos. Não podemos negar as várias evidências no texto de Hobbes que sugerem exatamente isso. Como vimos, Hobbes parece traçar uma identificação entre o conceito de soberano e o conceito de Senhor, bem como faz a identificação entre o conceito de súdito e o conceito de servo. Tudo isso sugere que Hobbes pensava o soberano como aquele que detém o direito sobre a vida de todos os seus súditos. Além disso, há ainda outra evidência quando Hobbes mesmo admite que tanto em uma república por instituição quanto em uma república por aquisição o papel que o soberano exerce é exatamente o mesmo, que as características que determinam quem é o soberano, bem como a natureza do seu poder, são exatamente as mesmas. Tanto em uma república instituída quanto em uma república de aquisição, o soberano possui as mesmas prerrogativas e, portanto, a mesma função, sendo que a única diferença, como ele mesmo destaca, é o fato de que a república por instituição é estabelecida pelo medo que os indivíduos possuem uns dos outros, enquanto que a república por aquisição é pelo medo que temos do soberano. Em outros termos, Hobbes admite que não há diferença significativa que seja capaz de traçar uma distinção entre os dois modelos de soberania. Nesse caso, parece ser pertinente admitir que o poder absoluto do soberano é este poder que a todos obriga em face de sua irresistibilidade.

Aqui vemos então que, segundo Hampton, a teoria da obrigação em Hobbes se dá em termos da capacidade que o soberano possui de impor sua vontade sobre todos. Trata-se da sua condição que o permite exercer uma força coercitiva que nos obriga a obedecê-lo. Desse modo, a obrigação em Hobbes, segundo Hampton, é uma obrigação puramente política. Somos obrigados porque o soberano assim se impõe. Somente com a presença dele se pode dizer que a obrigação se efetiva. Sem esse aspecto político que se dá *in foro externo* que o exercício da soberania assume, não seria possível falar de uma verdadeira noção de obrigação em Hobbes.

Essa forma de compreender a obrigação em Hobbes revela que tal conceito se estrutura a partir da ideia de que os súditos não são mais capazes de tomar decisões, que a

partir do momento que o súdito se entrega para seu mestre ele não pertence mais a si mesmo e, portanto, não possui condições de contrariar seu soberano. O ponto fundamental para Hampton é mostrar que a obrigação em Hobbes está fundamentada no fato de que o súdito não determina a si próprio, isto é, que não é o compromisso que o indivíduo assume no momento do pacto que o obriga, mas a força do soberano.

Se Gauthier defendia que o súdito era capaz de impor uma obrigação sobre si mesmo através do pacto, Hampton defende precisamente que a obrigação somente pode ser pensada quando não está mais nas mãos dos indivíduos a chance de decidir sobre a própria vida. Enquanto modelo de Gauthier defende uma noção de obrigação moral que entende que o indivíduo assume um compromisso se submetendo livremente a um acordo, o modelo de obrigação que Hampton propõe é que o indivíduo somente pode estar obrigado se houver aquele que imponha um limite a sua liberdade e, portanto, obrigação, para Hampton, parece ser algo exclusivamente político.

O modelo de soberania que Hampton defende admite perfeitamente essa proposta de obrigação. Um poder absoluto que não encontra limites e que pela força é capaz de submeter a todos a sua vontade. A obrigação é estabelecida na medida em que o soberano se impõe, e os súditos lhes obedecem por causa do medo que eles possuem desta força irresistível que ameaça suas vidas. A obediência é estabelecida uma vez que o soberano é a instituição que irá conceder alguma garantia sobre a segurança dos súditos dentro da república. Os súditos se prontificam a obedecê-lo na medida em que este lhes concede proteção. Tendo em vista tal perspectiva, não podemos deixar de notar que Hampton está afirmando que, em Hobbes, a teoria do contrato social se mostra comprometida. Seu modelo não implica mais uma forma de consolidação de uma república a partir de uma ideia de contrato, mas antes a partir de uma espécie de troca de interesses onde o soberano proporciona ao seu súdito a segurança desejada e o súdito se torna seu servo. Assim, Hampton propõe que a relação entre súdito e soberano não seria uma relação mediada por um contrato, mas simplesmente por uma relação de medo onde o súdito se rende ao seu conquistador no intuito de ter sua vida preservada. Tal relação de medo se estende na medida em que o soberano se mostra sendo o único capaz de oferecer garantias sobre a preservação de seus súditos, do contrário essa relação se dissolve.

Essa leitura nos permite então perguntar se Hobbes estaria propondo que a soberania, e por extensão a obrigação, se define simplesmente pela sua capacidade de impor sua vontade aos outros. Uma vez que a soberania é uma força que se impõe, isso parece permitir pensar que a soberania seria meramente uma capacidade de dominar os demais indivíduos através de

ameaças e do medo da morte e que, portanto, seu modelo estaria legitimando o soberano exclusivamente pela força. Se esse for o caso, seria possível dizer então que, em Hobbes, não há nada que legitimamente impeça ou proíba alguém de fazer uso da força, seja através de uma rebelião seja através de um golpe de estado, no intuito de se tornar um soberano.

No entanto, Hampton sugere uma outra leitura na qual ela acredita ser possível compreender a relação entre soberano e súdito que não se limita a dizer que é o uso exclusivo da força que irá consolidar a soberania. Hampton acredita que é possível dizer que um soberano forte e poderoso pode ser algo interessante inclusive para o súdito que deseja proteção e uma vida mais digna e que, portanto, se torna vantajoso se render a este que lhe oferece tais vantagens.

So, in this situation, consider the plight of a very unsuccessful inhabitant. Unless he is badly vainglorious, such a person knows that he will never score a complete win over all the others in this state. Such a person is ripe for the following offer by a more successful inhabitant, whom I will call a 'sovereign-entrepreneur'. This entrepreneur says: 'Look, you're getting nowhere on your own. But if you join forces with me and do my bidding (so that I am your sovereign), then you will have more security than you now have'. If this person does not accept this rather attractive-looking positive incentive, he might also be 'offered' the following negative incentive by the sovereign-entrepreneur: 'Do my bidding, or else I'll harm you!' And this threat will be real, because, as we said, the sovereign-entrepreneur is a better warrior. (HAMPTON, op.cit., p. 167).

O ponto que Hampton tenta defender a partir desse contexto de guerra generalizada é a possibilidade de que, em meio a este ambiente de pura competição, possa surgir entre os indivíduos o desejo de se confederarem uns com os outros no intuito de garantir uma maior segurança para si. Hampton propõe pensar que uma vez que o estado de natureza possa se prolongar indefinidamente, depois de tantas disputas entre os homens ficam claras as seguintes conclusões: que nenhum homem é forte o suficiente para garantir sua vitória indefinidamente, que a igualdade natural entre os homens não é algo tão precisa, isto é, que as diferenças entre eles não seriam capazes de determinar vencedores e derrotados no estado de natureza, e que a paz somente pode ser alcançada a partir do momento que alguém for reconhecido como o vencedor e, portanto, o soberano. Neste contexto, fica claro para tais indivíduos que uma vitória definitiva se torna algo impossível, pois não há nada que garanta que sejamos capazes de vencer todos os outros neste contexto de guerra. Assim, uma resposta viável para esse problema seria aceitar se tornar um servo para este que se apresenta como

sendo um poder superior. Trata-se aqui, por analogia, de um indivíduo que se mostra sendo um guerreiro mais forte que propõe ao mais fraco que foi derrotado uma espécie de relação onde eles podem juntos unir forças, desse modo aquele que foi derrotado ganha uma maior segurança do que possui agora e em troca se torna servo deste que o derrotou. Dessa forma, surge então uma espécie de relação de confederados entre os indivíduos do estado natural que resultará na relação entre súdito e soberano.

Tendo em vista essa relação consolidada entre vencedor e derrotado na condição de natural, é possível pensar que surgirão diversas relações semelhantes, isto é, diversos confederados aliados no mesmo intuito. Dessa forma, Hampton acredita que seria possível pensar que haverá então uma espécie de disputa entre tais confederações, pois uma vez que haja uma confederação mais forte e outra mais fraca, a tendência é que a mais fraca aceite fazer parte daquela que se mostra mais poderosa. Ou, mesmo que haja um conflito entre tais confederações, a tendência é que aqueles são mais fracos abandonem a sua confederação no intuito de se aliar àquele mais forte. Isso significa que Hampton acredita que possa haver uma disputa entre os próprios líderes de confederados, gerando então uma espécie de concorrência. Se os líderes são estes empreendedores que desejam aumentar seu poder, então a partir dessa competição é razoável pensar que, quanto mais poderoso, mais segurança e bem estar ele pode oferecer aos seus súditos, tornando-se então uma resposta vantajosa de adesão para aqueles que desejam a própria preservação. Nessa leitura, a condição natural na qual os indivíduos estão inseridos mostra que o poder soberano pode ser constituído de uma outra forma que não apenas através da força, mas também pelo fato de que os súditos podem desejar se submeter àquele que se mostra o mais poderoso e, portanto, àquele que fornece maiores garantias sobre a segurança de seu súdito. Dessa forma, poderíamos pensar que o súdito possui razões para se submeter a uma vida de servidão por vontade própria, sem que seja necessário que o soberano lhe force a tal.

O que Hampton nos oferece aqui é a proposta de introduzir no pensamento de Hobbes uma espécie de livre competição que pode favorecer os interesses daqueles que buscam um soberano que lhes garanta a sua conservação³¹. Nessa perspectiva, Hampton entende que assim como existem aqueles indivíduos que estão dispostos a ser escravizados em troca da sua segurança, haverá aqueles que farão a sua oferta para atrair tais indivíduos. Dessa competição,

³¹ A esse processo, Hampton recusa dizer que se trata de um contrato, pois se trata mais de uma relação de troca de interesses e por isso ela afirma se tratar de um tipo de acordo que se enquadraria melhor numa perspectiva ao estilo “mão-invisível”. (HAMPTON, op.cit., p. 168-169).

Hampton acredita que o soberano não se estabelece mais apenas pelo uso da força, mas também através daquilo que tem a oferecer. Uma vez que o soberano consiga reunir um considerável grupo de pessoas que estejam dispostas a lhe obedecer conferindo a ele um poder cada vez maior, todos poderão usufruir dos benefícios conquistados. Trata-se aqui de observar que o modelo de soberania será definido não apenas pela sua capacidade de se impor e de ameaçar os súditos, mas também pela sua capacidade de oferecer aos indivíduos condições de uma vida melhor. Isso significa que, ainda que o soberano seja definido pela sua força, é possível perceber que, em uma condição tal como o estado de natureza, os homens poderão optar por se submeter a um soberano não apenas porque ele possui um poder irresistível, mas também porque este soberano é capaz de oferecer uma vida mais próspera em troca da submissão. Trata-se, portanto, de uma relação mais complexa do que uma simples dominação.

Mesmo que a lógica da força seja o pilar central que sustentará a ideia de soberania, pensar que existem outros aspectos que possam favorecer o fortalecimento do soberano que não sejam de natureza coercitiva parece ser uma boa proposta para expandir o conceito de soberania. Desse modo, podemos pensar que o poder exercido pelo soberano não é simplesmente aquele que ele possui enquanto uma força que consegue conquistar seus súditos, mas entender que esta força insuperável que ele exerce pode provir do fato de que os seus súditos o possibilitam tal poder a partir do momento em que o reconhecem como seu soberano. Trata-se aqui de perceber a diferença que Hobbes apresenta no capítulo XX do *Leviatã*, que discute o poder despótico ou paterno, quando ele estabelece a diferença entre o súdito, ou o servo, e o prisioneiro, ou escravo.

Dominion acquired by conquest, or victory in war, is that which some writers call despotical, (...) which signifieth a lord, or master; and is the dominion of the master over his servant. And this dominion is then acquired to the victor, when the vanquished, to avoid the present stroke of death, covenanteth either in express words, or by other sufficient signs of the will, that so long as his life, and the liberty of his body is allowed him, the victor shall have the use thereof, at his pleasure. And after such covenant made, the vanquished is a servant, and not before: for by the word servant, whether it be derived from servire, to serve, or from servare, to save, which I leave to grammarians to dispute, is not meant a captive, which is kept in prison, or bonds, till the owner of him that took him, or bought him of one that did, shall consider what to do with him: for such men, commonly called slaves, have no obligation at all; but may break their bonds, or the prison; and kill, or carry away captive their master, justly: but one, that being taken, hath corporal liberty allowed him; and upon promise not to run away, nor to do violence to his master, is trusted by him. (E.W. iii. p.188-189).

Hobbes mesmo apresenta o conceito de servo e explica que este se diferencia do escravo, segundo o qual ser servo é reconhecer no soberano uma autoridade que deve ser obedecida e respeitada na medida em que este é capaz de lhe proporcionar uma vida mais digna que a do estado de natureza. Já o escravo é aquele cativo que vive preso às correntes e que não reconhece o soberano senão como aquele conquistador que pode lhe tirar a vida. No caso do escravo, a obrigação de ser obediente ao soberano se dá por razões de sobrevivência, pois o soberano é aquele que detém a espada e que pode, portanto, punir com a morte o seu escravo. O escravo, dessa forma, não vê o soberano como uma autoridade, mas apenas como uma ameaça, o que sugere dizer que nada o impede de tramar a morte de seu conquistador ou mesmo uma fuga das correntes que o aprisionam. Nessa relação não há nada que ligue o soberano aos seus prisioneiros. Por outro lado, o súdito, ou o servo, é aquele que, tendo sido conquistado pelo seu senhor, lhe promete ser seu servo em troca de uma vida digna como súdito. Neste caso, o súdito é aquele que não apenas está ligado ao soberano pela força, mas também pela promessa que fez em troca de sua preservação. O súdito não é simplesmente aquele que aceita se submeter à vontade do seu senhor, mas é aquele que reconhece o soberano como uma suprema autoridade, e como tal lhe obedece segundo aquilo que ele mesmo prometeu ao se tornar seu súdito. Na sua condição de súdito, o indivíduo teme o poder do soberano, mas ele o obedece não somente por causa desse medo, ele obedece porque assim prometeu, ou seja, porque assim ele desejou fazer. Desse modo, podemos dizer que, para o pensamento hobbesiano, além de estar submetido a uma obrigação de natureza coercitiva, o súdito é aquele que está preso a uma obrigação artificial criada pela própria promessa que ele fez. Ainda que o soberano não tenha prometido em troca nenhuma garantia sobre sua vida, pois o súdito é o único que faz tal promessa, o súdito é aquele que está obrigado pela promessa que fez a ser sempre fiel ao acordo que assumiu. Se o escravo é fundamentalmente caracterizado pelas correntes que o obrigam a sua submissão, o súdito é precisamente aquele que dá seu consentimento ao soberano e o reconhece como a autoridade máxima. Assim, podemos dizer que o poder que envolve o soberano não se dá apenas pela sua capacidade de impor sua vontade, uma vez que essa capacidade poderia não ser suficiente para manter a todos como cativos, mas também pelo fato de que os que se rendem a ele estão dispostos a não oferecer resistência ao seu poder³². Desse modo, podemos dizer que o soberano será tão

³² O modelo proposto por Hampton de entender que o súdito é um indivíduo escravizado não envolve uma

mais poderoso quanto mais súditos tiver, ou seja, seu poder será proporcional à quantidade de indivíduos que estejam dispostos a lhe oferecer a sua subordinação. Isso significa que sua força não provém simplesmente da sua capacidade de coerção, mas também pelo fato de seus súditos lhe conferirem tal poder a partir do momento em que se rendem ao seu comando.

Se este cenário estiver certo, podemos dizer então que é possível afirmar que uma condição de servidão será de fato melhor do que a condição natural. Ainda que uma vida de servidão não seja de fato o ideal, podemos dizer que é mais interessante se tornar um servo de um senhor poderoso que oferece garantias para a vida de seus servos do que permanecer numa condição de guerra. Trata-se aqui de perceber, então, que há um elemento a mais nessa teoria que torna o soberano em Hobbes mais atrativo do que dizer que ele é simplesmente um conquistador. Uma vez que o soberano é capaz de oferecer aos seus súditos uma vida menos precária do que o estado de natureza, podemos dizer então que os súditos terão uma razão a mais para se renderem. Pois, quanto mais poderoso for este soberano, mais vantajoso isso poderá ser para os súditos, já que maiores serão as garantias de uma vida mais estável. É certo que o soberano ainda poderá exercer em última instância uma coerção através do medo, mas nessa leitura de Hampton fica destacada a possibilidade de que o soberano não seja soberano exclusivamente pelo uso da força, mas que a submissão ao soberano é algo interessante para as duas partes envolvidas, tanto para o soberano que se torna mais poderoso quanto para o seu súdito que se vê com maiores garantias sobre sua preservação. Se antes o soberano era soberano pela sua força de coerção apenas, agora seu exercício da soberania conta com o interesse do próprio súdito que se vê atendido em suas necessidades.

perspectiva de uma promessa, isto é, sua situação de servidão é a daquele que foi vencido pelo conquistador e, portanto, sua submissão se dá pelo uso da força. No entanto, não podemos deixar de destacar a ideia de que como o súdito não está precisamente acorrentado, isto é, não é efetivamente um cativo, mas um servo que parece ter uma condição que lhe permite a escolha do seu soberano, parece que a escravização que Hampton sugere está mais próxima de uma perspectiva de uma servidão do que da perspectiva da escravização propriamente dita. Ainda que seja preciso reconhecer o uso da força no modelo proposto por Hampton, é preciso destacar que a forma como Hampton caracteriza o súdito se assemelha mais a perspectiva do servo do que da do escravo, pois, como Hampton parece sugerir o servo parece ter alguma margem de escolha acerca do soberano ao qual se propõe a servir, o que parece se assemelhar bastante com aquela distinção que Hobbes oferece entre o indivíduo que foi vencido e aquele que foi de fato conquistado. O indivíduo conquistado é aquele que não apenas foi derrotado pelo conquistador, mas também estabelece um tipo de pacto com este. Já o escravizado é especificamente aquele que foi vencido apenas. Não estabelece nenhuma margem de liberdade de escolha para este.

CONCLUSÃO: A OBRIGAÇÃO EM HOBBS

A teoria da obrigação em Hobbes é certamente um ponto central do seu pensamento político. Explicar as razões que levam os indivíduos a se verem obrigados a obedecer ao seu soberano é sem dúvida um marco no pensamento político em geral. Essa tarefa, tal como foi desenvolvida por Hobbes, abre um vasto campo de discussões que nos levam a refletir o que torna o soberano ser aquele que deve ser obedecido por todos. E não somente uma mera obediência, mas uma obediência plena, isto é, uma obediência absoluta. Tal problema que foi objeto de investigação do presente trabalho apresenta dois caminhos aparentemente opostos entre si. Por um lado, Gauthier, com sua leitura da autorização que entende que a obrigação nos é estabelecida pelo nosso próprio ato de liberdade, com base no qual assumimos voluntariamente essa obrigação e o soberano é basicamente aquele que obedecemos por que assim pactuamos. Como Gauthier sustenta, a obrigação seria um processo de autoimposição, tal como uma promessa. Somos livres para prometer, mas não somos livres para abandonar essa promessa; é preciso que a outra parte envolvida nesse pacto nos liberte desse compromisso assumido. No entanto, Gauthier sustenta que tal liberdade perante esse pacto seria impossível uma vez que no momento do pacto cada indivíduo estaria renunciando ao seu direito de libertar o outro, e assim a liberdade em relação ao compromisso se tornaria impossível. Desse modo, o exercício da soberania não correria o risco de uma instabilidade diante dos seus súditos, pois estes não deteriam mais o direito de retirar do soberano o poder que lhe foi conferido.

A teoria da autorização proposta por Gauthier, em grande medida, é capaz de legitimar o poder do soberano, bem como de explicar o seu poder absoluto. Entender que o soberano é este que age através de nosso consentimento mostra precisamente aquilo que Hobbes tinha em mente ao propor seu modelo de soberano, isto é, que o soberano é um artifício humano criado para beneficiar a todos os indivíduos. O projeto de Hobbes parece ser precisamente este de demonstrar que estamos obrigados a este porque assim o desejamos, porque obedecê-lo é precisamente agir racionalmente em benefício próprio no intuito de se autopreservar. Ao pactuarmos, estamos obrigados, pois ao pactuarmos criamos o compromisso de obedecer. Agir de forma contrária ao pacto seria o mesmo que cair em contradição, seria invalidar o compromisso assumido, ou seja, seria uma forma de inutilizar aquilo que foi criado de forma voluntária. Podemos dizer, então, que a teoria da obrigação segundo a interpretação de

Gauthier é essa concepção na qual o indivíduo é capaz de colocar a si mesmo sob um compromisso que limita a própria liberdade, que ao pactuar o indivíduo está obrigado não por uma força externa, mas porque ser obrigado é ser capaz de assumir um acordo de limitar a própria liberdade.

Segundo Gauthier, podemos dizer que existem dois tipos de obrigação que são principais no pensamento de Hobbes, a obrigação moral e a obrigação política. Somos obrigados fundamentalmente porque assumimos livremente um compromisso, isso implica dizer que existe uma obrigação moral a partir do momento que pactuamos, pois apenas somos capazes de pactuar porque somos capazes de assumir essa obrigação. Nesse caso, exclui-se uma premissa prévia de que somos obrigados a ser fieis ao pacto, pois obrigar-se é o mesmo que dizer que agimos segundo o pacto, não porque somos obrigados a ele, mas porque somos capazes de assumir essa responsabilidade de forma voluntária. Quando o indivíduo se obriga a um determinado compromisso, no entendimento de Gauthier, ele está limitando a sua própria liberdade e, portanto, não faz sentido o questionamento sobre sua fidelidade a esse compromisso. O indivíduo está moralmente obrigado na medida em que é capaz de autonomamente assumir um compromisso. Em outros termos, a obrigação moral se dá a partir do momento em que o indivíduo é capaz de deliberar pelo cerceamento de sua liberdade perante um processo de pacto que ele assume. Nesse sentido, Gauthier ilustra essa ideia nos mostrando que este é o funcionamento de uma promessa. A partir do momento em que somos capazes de prometer, isto é, assumir um pacto deliberadamente que limita nossa liberdade, podemos dizer que estamos obrigados moralmente a tal. Dessa forma, Gauthier entende que a obrigação moral em Hobbes se estabelece a partir do momento que somos capazes de estabelecer o pacto com os demais indivíduos. Ao assumir este compromisso, estamos vinculados a uma obrigação autoimposta de cumprir nosso acordo. Independentemente de se tratar de um compromisso autointeressado ou não, a obrigação moral em termos hobbesianos se dá pelo fato de sermos capazes de entrar numa relação contratual segundo a qual estamos de acordo em aceitar uma imposição de delimitar nossa liberdade.

Já a obrigação política se dá em termos de pensar que o soberano que foi instituído por nós é aquele que recebeu de cada súdito o direito de agir segundo uma autorização que lhe foi concedida, e que, assim, todas as suas ações são na verdade ações dos próprios súditos. Ou seja, que o soberano enquanto representante de seus súditos é aquele que recebe a devida legitimidade para fazer o que for preciso para o bem da república. Agir contra a vontade do soberano seria o mesmo que retirar a autorização que lhe foi concedida através do pacto, ou

seja, seria o mesmo que não cumprir com aquilo que foi afirmado no acordo. Desse modo, podemos dizer que estamos obrigados ao soberano porque nós lhe concedemos essa prerrogativa no momento que lhe permitimos agir em nosso nome. O soberano é aquele que recebe uma “carta branca” para conduzir a república da melhor forma possível para que a paz e a segurança sejam garantidas.

No entanto, parece haver um problema insuperável quando tratamos do papel do soberano do ponto de vista da interpretação de Gauthier. Uma vez que o soberano é este que está autorizado a fazer o que julgar necessário no intuito de garantir o fim da guerra de todos contra todos, parece que a perspectiva de autorização tal como Gauthier sugere não seria uma interpretação capaz de garantir que o poder do soberano seja de fato inabalável. Se o poder soberano depende da autorização estabelecida pelo pacto, então tal pacto deveria ser capaz de garantir de forma autônoma que todos os pactuantes sejam obrigados a respeitar o acordo, e como Gauthier observa, o pacto somente garantiria tal obrigação porque cada indivíduo ao pactuar estaria renunciando seu direito de libertar ao outro do acordo que foi assumido, e que, portanto, nenhum indivíduo pode de fato se desvincular daquilo que deliberadamente assumiu. No entanto, se assumir um compromisso fosse de fato convincente para estabelecer uma obrigação, não seria preciso instituir um soberano para impedir que os indivíduos quebrem o acordo. Ou seja, o pacto sozinho não parece ser devidamente suficiente para garantir o cumprimento de nossas obrigações. Inclusive, Hobbes mesmo nos alerta que pactos e acordos no estado de natureza são profundamente frágeis, pois podem ser quebrados facilmente. Esse ponto do argumento de Gauthier parece possuir uma fragilidade que Hampton destaca como sendo insustentável para a interpretação da autorização.

De fato, podemos questionar a possibilidade do pacto ser capaz de obrigar os indivíduos. Se isso for possível, coloca-se em dúvida se o soberano seria uma presença necessária para o cumprimento do pacto, pois se o pacto é capaz de estabelecer uma obrigação de obedecer ao que foi acordado no sentido de restringir a liberdade natural, então não seria necessária a presença de um ser superior. No entanto, este não parece ser o caso. Sendo o soberano essa instituição que a todos obriga ao cumprimento do acordo, então vemos que não está no pacto a nossa obrigação, mas no próprio soberano que detém a força coercitiva. Nesse caso, obedecemos porque somos forçados a uma obediência.

Esta seria rigorosamente a diferença entre os projetos de Gauthier e Hampton. Se estamos obrigados a cumprir o pacto é porque o soberano assim nos impõe tal obrigação. Por essa razão, Hampton parece possuir uma leitura mais consistente do texto de Hobbes no que

diz respeito à limitação da liberdade natural. No entanto, cabe-nos aqui uma sugestão daquilo que poderia ser uma leitura mais completa do texto hobbesiano. Em vez de dizer, como Hampton nos sugere, que o soberano é essa força que consegue a todos obrigar, parece-nos mais pertinente dizer que o soberano não é somente essa capacidade de coerção, mas que ele se configura melhor como sendo uma associação entre a sua capacidade de impor sua vontade e o reconhecimento que seus súditos têm de entendê-lo como uma autoridade que deve ser obedecida. Trata-se aqui de observar que ainda que a força seja uma característica importante para definir o soberano, ela pode não ser suficiente para tal tarefa. Nesse sentido, o que estamos propondo é uma leitura mais crítica ao modelo apresentado por Hampton acerca da sua forma de compreensão do exercício da soberania e mostrar que o soberano não pode ser bem compreendido apenas pelo uso da força, mas que ele deve ser capaz de ser aquele ao qual todos obedecem porque o reconhecem como digno de ser obedecido. O que estamos propondo dizer é que, se a obrigação em Hobbes é definida como uma forma de cerceamento da liberdade, este cerceamento não pode ser feito nem pela simples vontade daqueles que pactuaram, nem simplesmente pela força que o soberano impõe. A obrigação precisa ser entendida como um processo mais complexo que exige uma articulação entre a existência de uma força externa e a própria decisão individual de aceitar tal limitação. Assim, para a conclusão de nossa investigação propomos mostrar que estar obrigado em Hobbes é ser aquele que se rendeu ao seu soberano, mas entendendo que tal rendição não significa meramente ser um derrotado por seu conquistador, mas que ao se render o indivíduo aceita por vontade própria estabelecer um pacto de obediência ao seu senhor. Nestes termos, nosso intuito aqui é problematizar o fato de que para o texto de Hampton não haveria uma diferença entre o estado de natureza em Hobbes e a sociedade política constituída. Segundo Hampton, parece ser o caso de se dizer que a sociedade constituída seria na verdade uma mera extensão da condição natural onde as relações se formam através da força e da competição. Seu modelo parece entender que em última instância não há o pacto entre os homens, mas uma disputa de forças onde cada um busca simplesmente a melhor forma de sobreviver. Nesse sentido, acreditamos ser possível dizer que mesmo que as relações de forças possam não ser inteiramente superadas, o modelo apresentado por Hobbes parece propor que a relação entre súdito e soberano não se dá puramente como uma perpétua disputa de poder, mas que entre o soberano e o súdito há uma relação de reconhecimento. Isso significa que entre o soberano e o súdito possa de fato haver um pacto que seja capaz de superar o estado de natureza proporcionando uma relação política que não seja simplesmente baseada na força, mas que o

súdito vê no soberano uma autoridade a ser respeitada.

Desse modo, se por um lado vemos que o modelo de Gauthier possui uma fragilidade quanto ao pacto, pois não parece ser o caso de afirmar que a simples capacidade de uma autoimposição de uma obrigação possa ser devidamente sustentada pelo pensamento hobbesiano, por outro lado nos distanciamos do modelo proposto por Hampton em afirmar que o exercício da soberania se efetiva pelo uso exclusivo da força. Nosso argumento é o de sugerir que o exercício da soberania é de fato parte fundamental de uma perspectiva da obrigação em Hobbes, mas que não seria uma soberania ao modelo de um conquistador, mas sim que a soberania se efetiva através do pacto entre os homens. Se o modelo de Gauthier parece sugerir que o soberano pode ser parte dispensável do pacto, o modelo de Hampton parece sugerir que o pacto é que seria a parte dispensável na medida em que o poder soberano é capaz de submeter a todos pela espada. Assim, o que tentamos mostrar é que, ainda que o pensamento hobbesiano estabeleça como essencial a espada do soberano como forma de garantir a paz e a segurança da república, o poder que o soberano possui é em grande medida estabelecido pelos próprios súditos. O que precisa ficar claro é o fato de que o soberano apenas se torna uma espécie de conquistador porque assim ele é reconhecido pelos seus súditos. É o reconhecimento que os súditos conferem ao soberano que em grande medida o torna esta autoridade absoluta dentro da república. Nesse sentido, é através do pacto que os indivíduos conferem ao soberano toda a força necessária para exercer o poder da espada. É a crença dos súditos nessa força absoluta que faz o soberano ser este ser ilimitado, e não o fato de que ele seja um conquistador por si mesmo. Nosso esforço é tentar sustentar que em Hobbes o soberano apenas se torna possível através de um pacto, e que dessa forma vemos que sua força está em grande medida apoiada na submissão dos seus súditos. Assim, para falarmos que a espada tem capacidade suficiente para obrigar, parece ser fundamental partir do princípio de que os súditos estejam dando seu assentimento. Uma vez que não haja tal assentimento por parte dos súditos, parece ser o caso de dizer que o soberano é um indivíduo comum como qualquer outro, e, portanto, passível de ser derrotado por aqueles que lhe oferecem resistência.

O argumento do regresso tal como Hampton nos propõe para definir quem é o soberano é sem dúvida pertinente não apenas para identificá-lo dentro de uma república, mas também para entender qual o papel que ele exerce. Se o soberano é, por definição, a instituição máxima que detém a prerrogativa de dar a última palavra sobre qualquer assunto dentro de uma república, fica, então, claro seu caráter supremo. O argumento parece, então,

ter o objetivo de destacar que o soberano não conhece limites, nem qualquer outra força que seja capaz de lhe impor algum tipo de restrição. Dessa forma, fica claro que para Hobbes o soberano é aquela instituição absoluta, pois nenhuma outra força é capaz de superá-lo. No entanto, ainda que esta seja uma definição clara e bastante coerente da soberania, há ainda uma dificuldade que precisa ser solucionada.

Para propor um conceito de soberania, Hampton usa como método em seu “argumento do regresso” a já preexistência deste soberano, pois como ela apresenta em seu argumento, “that in every city there is some one man, or council, or court, who by right hath as great a Power over each single citizen” (E.W. ii. p. 88). Trata-se de definir quem é o soberano dentro da cidade, ou em uma sociedade já formada. Seu posicionamento se inicia, então, mostrando que dentro de uma cidade sempre há aquele que dá a última palavra sobre tudo. Seu argumento sugere dizer que, em qualquer instância, aquele que é capaz de afirmar sua vontade é o soberano de fato. Assim, o argumento do regresso parece partir do princípio de uma sociedade política já instituída para só então conseguir colocar em evidência quem é aquele que exerce o poder absoluto. Trata-se de perceber, então, que o argumento do regresso não se inicia na condição natural onde os homens vivem numa situação de igualdade, mas em mostrar que o soberano já está politicamente instituído. Este talvez seja um aspecto fundamental para questionar a ideia de um soberano como sendo essa figura de um conquistador. Se o soberano é este poder máximo dentro de uma cidade, fica a questão sobre como ele se tornou de fato soberano. Em outras palavras, como que a partir da igualdade natural poderia ser possível falarmos daquele que rompe tal igualdade sendo capaz de dominar todos os demais. Se para falarmos de um poder absoluto que a todos domina partimos do uso de conceitos de instituições já politicamente formadas, parece haver, então, um problema em afirmar que o soberano seja de fato um conquistador. O argumento do regresso, para definir o soberano, já destaca a sua presença e o configura como essa figura suprema, mas não expõe como ele se tornou soberano. O fato de Hampton caracterizar o soberano como a instituição que tem a prerrogativa da palavra final sobre a vida dos cidadãos não é suficiente para caracterizá-lo como aquele que escraviza seus súditos, pois seria possível dizer que sua força de decisão poderia ter sido institucionalizada por aqueles que pactuaram, isto é, poderia ser o resultado de uma convenção tal como Hobbes sugere no *Leviatã* quando fala sobre a possibilidade de os súditos aceitarem o soberano como sendo um juiz para as questões que não possuem consenso. Da mesma forma, os súditos podem ser capazes de institucionalizar o soberano de tal modo que este seja uma autoridade capaz de

resolver todos os conflitos dentro da cidade. Assim, o argumento do regresso parece não conseguir mostrar de modo definitivo o soberano como um conquistador.

Se no estado de natureza não podemos falar sobre a possibilidade de existir este ser supremo, então parece que seria preciso reconhecer que o soberano apenas poderia ter sido instituído através do pacto entre os homens. No sentido de uma convenção, poderíamos dizer que os indivíduos estariam mais dispostos a obedecer porque aceitaram livremente seu soberano como uma autoridade do que dizer que sua obediência se dá por uma razão de força³³.

Tendo em vista esta dificuldade, podemos então sugerir que para definir o soberano, ou mesmo a instituição da soberania, não é suficiente dizer que o soberano é apenas uma força ilimitada tal como sugere o argumento do regresso. Ainda que o soberano seja uma força, é preciso entender que, para ser soberano, apenas a força não seria suficiente. Esta capacidade de imposição é importante para falarmos de uma obrigação em Hobbes, mas não parece dar conta de todo o domínio que é o soberano hobbesiano. Neste sentido, o que poderíamos sugerir é que para definir a soberania seria preciso ir além da “lógica da força” presente na ideia de um grande conquistador. Não seria o caso de negar que o soberano possa ser um conquistador, mas de dizer que não é somente a força que o determina no pensamento de Hobbes³⁴. O soberano, além de ser essa força, é a instituição que todos reconhecem como sendo suprema e que, portanto, deve ser respeitada. Ou seja, o soberano é aquele que os seus súditos lhe conferem tal posto, e que dessa forma lhe oferecem a sua obediência. Como vimos anteriormente ao analisar o texto de Hampton, no capítulo XX do *Leviatã* Hobbes nos permite fazer uma distinção entre o súdito e o escravo, onde o súdito é aquele que presta a sua fidelidade ao soberano, enquanto que o escravo é aquele que é rendido pelo soberano como sendo um conquistador. Esta importante distinção presente no texto de Hobbes, bem como o princípio que Hobbes assume da igualdade natural dos homens, leva-nos à ideia de que seja

³³ Hampton sugere no seu texto que o soberano é uma espécie de vencedor (winner), isto é, aquele que parece possuir as melhores características naturais para se tornar um soberano. Ela também sugere um processo de votação para a escolha deste vencedor. No entanto, isso nos parece um tanto estranho tendo em vista que seu projeto fundamental seja precisamente o de apresentar o soberano como um conquistador. Pois, se o soberano é uma força irresistível e absoluta, não faz sentido que este seja eleito, ou mesmo, que este seja fruto de uma convenção entre os homens. Parece-nos haver aqui uma dificuldade de entender como que seria possível falar de um vencedor que foi eleito pelos seus derrotados. (cf. HAMPTON, op.cit., p.132-186).

³⁴ O soberano enquanto conquistador parece estar presente no pensamento de Hobbes principalmente quando se trata de um modelo de república por aquisição, isto é, de um domínio paterno ou despótico. Nesse caso fica claro o uso da força para falarmos de um supremo poder. No entanto, esse modelo da força não exclui a possibilidade de falarmos de um modelo de soberania por instituição, uma vez que a origem do soberano que conquistou outras repúblicas possa ter sido justamente o da instituição.

possível dizer que, em Hobbes, o soberano não é definido apenas pela sua capacidade de conquistador, mas também que existe o reconhecimento segundo o qual os indivíduos veem o soberano como uma autoridade legítima que pode lhes oferecer uma vida melhor do que a do estado de natureza.

No entanto, um ponto que parece ser pertinente a se destacar é o fato de que, se toda república fosse baseada numa questão de força, talvez não fosse possível a este soberano se manter no poder de forma permanente, pois, se a força fosse o único critério para se estabelecer o exercício da soberania, certamente uma contínua disputa pelo poder faria com que a instituição da soberania estivesse sempre ameaçada.

Como dissemos anteriormente ao apresentar a distinção proposta por Hobbes entre o servo e o escravo, o servo seria aquele que possuiria uma condição distinta daquela do escravo pelo fato de que o servo reconhece o poder soberano como uma autoridade que possibilita uma condição de vida melhor do que aquela do estado de natureza. Já o escravo é aquele que entende o soberano simplesmente como aquele que é capaz de lhe tirar a vida. Tendo em vista esta distinção na forma como cada um percebe o soberano, o ponto que nos parece relevante destacar é o fato de que o domínio que o soberano exerce em relação ao súdito seria aquele que estabelece uma relação de reconhecimento segundo a qual o súdito tem a consciência de que o soberano é uma instituição estabelecida por um pacto. Já o escravo seria aquele que não foi de fato dominado uma vez que não há um reconhecimento em relação ao soberano, mas apenas uma submissão dada simplesmente pelo uso força. Assim, o súdito, ou servo, se diferencia do escravo pelo fato de que sua relação com o soberano é uma relação de rendição e comprometimento cujo reconhecimento atribuído ao soberano contribui para o fortalecimento do próprio soberano. Trata-se, então, de afirmar que o súdito é aquele que faz o pacto e compreende que ao fazê-lo ele está efetivando sua saída da condição natural e assim entrando em uma relação política. A consciência de que o pacto é a superação do estado de natureza é o que parece ser o ponto chave para diferenciar a condição de súdito da condição de escravo.

It is not therefore the victory, that giveth the right of dominion over the vanquished, but his own covenant. Nor is he obliged because he is conquered; that is to say, beaten, and taken, or put to flight; but because he cometh in, and submitteth to the victor; nor is the victor obliged by an enemy's rendering himself, without promise of life, to spare him for this his yielding to discretion; which obliges not the victor longer, than in his own discretion he shall think fit. (E.W. iii, p.189)

Se o súdito admite voluntariamente servir ao soberano, podemos, então, dizer que a partir do momento em que nos submetemos a sua vontade estamos lhe conferindo a sua autoridade. Ou seja, o soberano é este ser absoluto, não porque ele possui alguma capacidade ou característica que lhe seja naturalmente extraordinária, mas porque ele é essa autoridade a que os súditos conferiram poder a partir do momento em que lhe reconheceram como tal e aceitaram livremente servir a ele através do pacto que assumiram. O reconhecimento dessa autoridade por todos os súditos, seja por palavras, seja por sinais ou mesmo através do consentimento silencioso, mostra que em última instância, mais do que pelo uso da força, o soberano é absoluto porque os súditos assim o querem. Podemos dizer, então, que mais do que falar da força do soberano, é preciso falar da crença que os súditos têm de tal força. O ponto do nosso argumento é o de que não há efetivamente esse conquistador. Se o soberano se torna um conquistador como sugere o argumento do regresso, esse conquistador seria na verdade fruto de uma convenção. Como no estado de natureza não há aquele indivíduo que seja capaz de submeter a todos a sua vontade, parece-nos mais correto afirmar que esse conquistador que Hampton nos sugere é na verdade uma criação dos próprios indivíduos, o que nos leva a questionar se de fato há um conquistador ou se há na verdade uma autoridade constituída pelo pacto.

Seria possível argumentar, a respeito da força que o soberano possui em função do aparelhamento do Estado, que isto lhe confere uma condição diferenciada. No entanto, é preciso entender que tal aparelhamento foi construído pelos próprios indivíduos, uma vez que não há esse aparelhamento na condição natural. Por outro lado, ainda que haja esse aparelhamento do Estado, seria possível dizer que tal aparelhamento poderia não ser efetivamente capaz de manter a todos os súditos sob submissão, que uma vez que haja alguma insatisfação contra o soberano esse aparelhamento pode não ser o suficiente para conter os súditos como um todo.

Como também falamos anteriormente, se a lógica da força é o que define a soberania, então podemos dizer que aquele que vier a conseguir depor um soberano pelo uso da força se tornaria então o novo soberano, ou seja, não haveria nada que legitimamente impedisse alguém de tomar o poder e que, assim, tanto uma possível revolução como um golpe de estado seriam armas inteiramente aceitáveis para se tornar um soberano. Nesse caso, uma soberania dada pela força não parece ser mais interessante do que a perspectiva do reconhecimento que estamos sugerindo. Uma vez que a força é um aspecto mais fácil de ser

agregado, pois bastaria reunir um grupo de indivíduos dispostos a alcançar um mesmo objetivo para dizer que temos força suficiente para tal, seria o caso de perceber que obter o reconhecimento dos súditos é a melhor estratégia para tornar o soberano mais forte e mais estável, pois uma vez que o soberano detenha tal reconhecimento, ele será capaz de agregar toda força que precisar. Trata-se de perceber que o reconhecimento é mais fundamental que a força. Ou ainda, podemos até mesmo dizer que um soberano será tão mais forte e poderoso quanto mais for reconhecido como uma autoridade pelos seus súditos, o que parece ser o caso de dizer que a perspectiva do reconhecimento dada pelo pacto seria um fundamento possível para justificar a força do soberano. O soberano se torna este ser capaz de dominar na medida em que é reconhecido como aquele que deve ser obedecido. Ainda que seja possível dizer que o soberano seja capaz de escravizar seus súditos, uma vez que Hobbes abre espaço para falar daqueles que estão dominados contra sua vontade, não seria o caso de se estender isso a todos que se curvam diante do soberano. Hobbes parece apenas dizer que essa é uma realidade possível, mas que a república está fundamentada em uma submissão voluntária dos súditos e não na escravidão de prisioneiros.

Hampton também sugere entender que os servos do soberano são equivalentes aos seus escravos uma vez que ambos estão sujeitos à vontade do soberano e que este tem inclusive o direito sobre suas vidas. Trata-se, aqui, de destacar uma semelhança com o poder despótico em que tanto o súdito que se entrega ao soberano quanto o conquistado de uma guerra se tornam propriedades do soberano. Nesse caso, parece ser possível dizer que ambos estão submetidos a uma mesma condição. Ambos pertencem ao seu soberano de tal modo que suas vidas ficam submetidas a sua decisão de preservá-las ou não. No entanto, há ainda aqui uma diferença fundamental. O súdito é aquele que se rende, ou seja, ele abre mão dos seus direitos naturais no intuito de conseguir preservar a própria vida. Já o escravo, o cativo que é prisioneiro do conquistador, não desiste de seus direitos, e, tendo a chance, irá fugir do seu domínio, ou mesmo tentará atentar contra a vida do conquistador.

Seria tentador dizer que o soberano, no caso dos súditos, é uma autoridade por causa de sua força. Se este for o caso, seria, então, possível perguntar por que existe uma república. Pois, se o súdito é este que é incapaz de vencer o soberano pela força, nada impede que ele se reúna a outros súditos no intuito de agregar força de tal modo que seja possível depor o soberano. O soberano ser capaz de derrotar um determinado indivíduo e torná-lo seu súdito não implica dizer que o soberano detenha a força para superar todos os súditos juntos. Em termos hobbesianos, seria difícil afirmar tal possibilidade. E nesse caso, como já havíamos

dito, nada impede, de forma legítima ou não, que uma revolta de indivíduos escravizados ou subordinados seja capaz de derrubar do poder aquele que os venceu quando eles eram apenas indivíduos na condição natural. Uma vez que eles sejam capazes de unir forças contra um inimigo em comum que os mantêm de forma submissa, eles estão em plenas condições de sair de sua condição de servidão.

Isso significa que em Hobbes parece ser imprescindível que o soberano seja este que detém em si um reconhecimento de seus súditos, e que tal reconhecimento lhe confere todo o poder e autoridade que ele tem para ser este que é capaz de por fim a uma guerra generalizada. Tal parece ser a natureza do seu poder que Hobbes mesmo apresenta o frontispício do *Leviatã* como sendo esta imagem de um homem gigante formado pelo conjunto de todos aqueles que pactuaram, isto é, que a força do *Leviatã* se apresenta como sendo esta força que se efetiva através do pacto no qual todos os indivíduos somam em um só poder e em uma só autoridade a sua vontade unificada. O poder do *Leviatã* é a capacidade de conseguir agregar a vontade de todos em uma só pessoa, a pessoa do estado. E que é o reconhecimento desta pessoa artificial por todos que o torna ser essa criação extraordinária capaz que efetivar a paz. Ou seja, é enquanto uma autoridade reconhecida que o soberano é capaz de ser soberano. O soberano somente é capaz de ser a última palavra em todas as coisas, como nos apresenta Hampton, porque ele detém em si uma autoridade para isso.

Admitido nosso argumento como válido, poderemos ver que faz mais sentido dentro da perspectiva hobbesiana que o soberano não dispõe apenas da força para obrigar, mas que ele dispõe também de sua autoridade como meio de impor sua vontade. Como tentamos mostrar, seria enquanto autoridade que o soberano exerce a capacidade de ser palavra de decisão no argumento do regresso, e não apenas como uma força de coerção que obriga. Sendo uma autoridade, é mais claro entender como um homem, ou um grupo, pode ser capaz de governar toda uma república sem que haja o risco, ou pelo menos um risco maior, de que o poder soberano sofra algum tipo de resistência. Seria possível admitir a partir dessa interpretação que estamos propondo que, se o soberano exerce seu poder com base na autoridade que lhe foi concedida, a interpretação de Gauthier não foi inteiramente superada, pois ser uma autoridade pode ser entendido como ser este que recebe uma autorização para agir em nome de todos aqueles que pactuaram. Ou seja, o projeto de Hampton parece não ter refutado definitivamente o modelo de Gauthier. Esta seria uma possível avaliação da interpretação de Hampton, até mesmo porque mais adiante em seu texto ela sugere justamente uma análise sobre a possibilidade de falarmos de uma possível tomada de poder através da

força, como é o caso de uma revolta ou um golpe de estado, onde ela admite a possibilidade de que haja uma chance dos indivíduos serem capazes de se confederarem em torno de um soberano buscando um meio de se preservarem e de melhores condições de vida. Como vimos anteriormente ao tratarmos do seu texto, Hampton avalia a possibilidade de que haja um interesse recíproco entre indivíduos e seu conquistador com base no qual cada um pode ganhar algo dessa relação, ou seja, que os indivíduos tenham melhores garantias de uma vida estável e o soberano se torne cada vez mais forte ao conseguir agrupar um maior número de súditos sob seu domínio. Isso parece sugerir que nossa avaliação com relação ao poder soberano e sua capacidade de obrigar está de fato relacionada com o aspecto da autoridade que ele exerce através do pacto, isto é, que quanto maior o reconhecimento do seu poder mais poderoso ele se torna, e que, portanto, os indivíduos estão contribuindo diretamente para que o poder do soberano seja, de fato, absoluto.

Podemos dizer que o que estamos propondo é precisamente entender que o argumento do regresso somente parece fazer sentido se o compreendermos de forma inversa ao que Hampton sugere, que o poder soberano é absoluto não porque ele seja em si mesmo detentor desse poder, mas que ele possui tal força porque a base para o seu poder é o consentimento dos seus súditos, seja porque estes fizeram um pacto via instituição, seja porque eles pactuaram obediência em troca da própria preservação. Como Hobbes mesmo sugere, ambas as formas de soberania pressupõem ao soberano os mesmos direitos e a mesma força para impor sua vontade. A diferença que estamos sugerindo é voltar à perspectiva hobbesiana de modo a entender que o exercício da soberania somente se torna possível na medida em que os súditos reconhecem seu soberano como uma autoridade que ele aceitaram livremente e não porque foram vencidos por ele.

O objetivo de nossa análise não é o de afirmar que o argumento do regresso seja inválido, ou que o soberano possa ser um ser limitado, ou ainda o de tentar defender de alguma forma que a noção de autorização em Hobbes seja afirmar que o soberano poderia estar sujeito ao seu autor, o súdito. De fato, é preciso reconhecer como Hampton destaca que Hobbes caracteriza o soberano como este conquistador dos seus súditos, e que, portanto, ele detém as prerrogativas de domínio sobre a vida daqueles que se renderam diante do seu poder. Os súditos estão obrigados em grande medida porque seu conquistador lhes impõe tal condição, porque o soberano é aquele que é capaz de submeter a todos a sua força. Hampton parece estar correta em sua avaliação do texto de Hobbes e parece fazer uma análise verossímil com relação à noção de autorização. No entanto, o que Hampton parece não deixar

claro em sua análise é o tom de autonomia, isto é, o caráter voluntário utilizado ao conceituar a noção de autorização, pois como Hobbes afirma, “I Authorise and give up my right of governing myself, to this man (...) on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner” (E.W. iii. p. 158). Ou seja, fica claro pela força das palavras utilizadas por Hobbes que este que foi conquistado não está sendo de fato escravizado, mas sim que ele se entrega por vontade própria a este que ele reconhece como sendo capaz de lhe proporcionar o mínimo para sua vida, que é a sua preservação. Ainda que se trate de uma forma de sujeição profunda, já que se trata de uma desistência dos próprios direitos, isso ainda assim não implica dizer que o soberano detém seu poder por ser um tipo de grande conquistador, mas parece ser o caso de entender que o soberano é compreendido espontaneamente como uma autoridade.

Se o nosso raciocínio estiver correto, entendendo o soberano como uma autoridade e não apenas como uma força de coerção, seria possível dizer que nessa interpretação os modelos de soberania por instituição e soberania por aquisição estariam mais próximos entre si, pois em ambos os casos não é apenas a força que caracteriza o soberano como tal, mas o reconhecimento que os súditos lhe atribuem de ser uma autoridade a ser obedecida com o fim de preservação, que será o ponto fundamental para defini-lo como aquele que detém a palavra final. Nesse sentido, estamos preservando o argumento que Hampton nos oferece de entender a autorização como uma rendição, mas reformulamos a ideia de que o soberano seria essa força conquistadora e, portanto, único responsável para tratarmos de um modelo de soberania. Parece ser o caso de admitir que, uma vez que os súditos são estes que se rendem, o exercício da soberania está inteiramente associado ao fato de que os súditos estejam dispostos a aceitar a vontade do soberano como superior a sua vontade individual.

Essa interpretação poderia sugerir uma certa instabilidade à instituição do soberano uma vez que não somente seu poder seria capaz de determinar os rumos da república, mas que a república dependeria também da rendição dos súditos. No entanto, essa fragilidade também está presente na interpretação de Hampton, pois se ela sugere que a base da soberania é a capacidade do soberano de submeter aos súditos sua vontade pelo uso exclusivo da força. Seria possível, então, imaginar que seus súditos possam em algum momento querer se rebelar contra seu soberano oferecendo resistência. Pois, uma vez que não há nenhum tipo de pacto entre o soberano e seus súditos, seria totalmente aceitável fazer oposição ao poder do soberano de modo a provocar um enfraquecimento da sua força. Se a força fosse por si só suficiente para falarmos de uma estabilidade, seria o caso de dizer que é inconcebível que haja

uma resistência pela força por parte dos súditos. Além disso, poderíamos dizer que, sendo o pacto uma forma dos súditos reconhecerem sua submissão diante do soberano, este reconhecimento de superioridade, seja pelo medo, seja pela autoridade de ser absoluto na qual o soberano é investido por eles, é um aspecto que está mais relacionado com a forma como os súditos veem o soberano do que com aquilo que o soberano é de fato. Ou seja, a representação de um poder por parte dos súditos parece ser um meio mais eficaz e mais poderoso para manter os súditos em condição de obediência do que a necessidade de existir meios de dominação que sejam capazes de fazer com que o poder deste ser absoluto seja sempre permanente. A simples ideia de que o soberano seja uma autoridade, isto é, essa figura invencível e detentora de uma capacidade extraordinária, já lhe confere uma adesão maior de seus súditos do que de fato a força que ele seria capaz de usar para dominar. A crença de que o soberano pode oferecer uma proteção à vida de cada indivíduo pode ser mais eficiente em garantir a rendição dos súditos do que de fato a força de coerção da qual ele seria capaz. Ainda que seja possível questionar sobre o nível de estabilidade dessa república, seria possível dizer que falar de uma república na qual os súditos reconhecem o soberano como seu senhor demonstra uma capacidade maior de consolidação da soberania do que o uso da força apenas é capaz de oferecer. Pois, estes que se curvam ao soberano não o fazem simplesmente por uma questão de força, isto é, não se curvam por que estão sendo coagidos a se curvarem, mas porque entendem que de modo geral é preciso instituir o soberano como sendo uma força que assegura a melhor possibilidade de preservação, e que ao fazer do soberano este senhor absoluto o súdito estaria contribuindo diretamente para seu próprio interesse.

Assim, podemos dizer que Hampton nos sugere uma leitura de Hobbes que consegue justificar que somos obrigados porque existe um soberano que age sobre nós coercitivamente fazendo com que as leis da república sejam obedecidas. Sem essa coerção o projeto de Hobbes nos parece inviável tendo em vista a estrutura de seu argumento, de que os homens são autointeressados e profundamente movidos pelas suas paixões. No entanto, não é possível destacar que a presença do soberano em seu projeto só se torna possível a partir do momento em que os súditos assim o permitem. Se pensássemos apenas num soberano enquanto um conquistador, poderíamos dizer que esse soberano talvez nunca existisse, ou que sua permanência fosse inviável, pois em um mundo de profunda competição é razoável pensar que sempre haverá um novo vencedor. Desse modo, é inegável especular que “eleger” um conquistador possa ser melhor do que simplesmente sugerir uma eterna competição, pois uma vez que não há elementos em Hobbes que possam sugerir que haverá um vencedor último,

parece mais pertinente admitir a presença deste pelo consentimento do que cair num fluxo sem fim de novos conquistadores.

O que podemos ver, então, através de nossa proposta de leitura é que parece ser mais interessante entender o texto de Hampton não como uma proposta de leitura escravizadora do projeto de Hobbes, mas que o soberano é a instituição que é favorecida pela renúncia dos seus súditos. Como procuramos mostrar, o argumento do regresso é capaz de determinar e definir o soberano, mas ele não parece ser capaz de defender uma ideia de uma república de escravos no texto de Hobbes. Uma vez que para falar de um vencedor absoluto seria necessária uma estrutura argumentativa que não parece estar presente no texto de Hobbes, podemos dizer que, mais pertinente do que falar de escravos e seu mestre no pensamento hobbesiano, seria sustentar que o soberano conta com a subordinação de seus súditos.

O ponto em questão na teoria da obrigação de Hobbes que nos parece significativo para tornar pertinente seu projeto é admitir que uma obrigação somente se torna possível na medida em que ela opera através do cerceamento da liberdade. Este projeto parece ser de máxima importância tanto para Gauthier quanto para Hampton, mas apenas Hampton parece ser capaz de estabelecer uma leitura que justifique essa restrição da liberdade. Se entendermos a subordinação ao soberano como uma simples forma de autorização que implica num autocerceamento da liberdade, parece ser o caso de dizer que em última instância cada súdito conserva em si seu direito de ser livre. Por outro lado, se concebemos que a obrigação precisa ser entendida como um ato coercitivo, podemos dizer que render-se ao soberano não apenas é uma obrigação em sentido pleno, mas mostra inclusive que esse cerceamento é legitimado pela própria vontade do súdito que escolhe viver sob a proteção do poder soberano. Nesse caso, não apenas há uma autoimposição de uma limitação da liberdade, mas também a crença em uma força que é capaz de ser efetiva, isto é, que surge de forma a nos obrigar coercitivamente a obedecer. Neste ponto, podemos até mesmo dizer que algo da proposta de Gauthier pode estar sendo preservado, pois como Gauthier também sugere, a obrigação faz parte de uma autoimposição que o súdito realiza sobre a sua própria liberdade. A diferença aqui é que o modelo de obrigação que estamos sugerindo precisa constar de uma certa independência em relação ao próprio indivíduo que pactua e que o modelo de Gauthier não nos permite fazê-lo. O modelo de rendição que reformulamos parece ser o mais completo, pois sugere tanto uma decisão do súdito de se render quanto a crença de que existe um poder efetivo do soberano que pode ser capaz de aplicar esse cerceamento.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Citada

GERT, B. Hobbes's psychology. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HOBBS, T. MOLESWORTH, William (ed.) *The collected English Works of Thomas Hobbes*. London: Routledge: Thoemmes, 1997. 11v.

HOEKSTRA, K. Hobbes on the Natural Condition of Mankind. In: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

KING, P.(ed.) *Thomas Hobbes: critical assessments*. London: Routledge, 1993.

NEWBY, G. *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*. London, New York: Routledge, 2008.

SLOMP, G. Hobbes on Glory and Civil Strife. In: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SORELL, T. (Org.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SPRINGBORG, P. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SREEDHAR, S. *Hobbes on Resistance: defying the Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Trad. Elsa M. Sinclair. Chicago : University of Chicago Press, 1952.

TAYLOR, A.E. The Ethical Doctrine of Hobbes. In: King, p. 22-39.

ZAGORIN, P. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Bibliografía Consultada

DARWALL, S. L., Hobbes and The Social Contract Tradition. By Jean Hampton. In: *The Philosophical Review*, Vol. 98, No. 3 (Jul., 1989), pp. 401-404.

FARRELL, D. M., Taming Leviathan: Reflections on Some Recent Work on Hobbes, In: *Ethics*, Vol. 98, No. 4 (Jul., 1988), pp. 793-805.

GAUTHIER, D., Taming Leviathan, In: *Philosophy And Public Affairs*, Vol. 16, No. 3 (Summer, 1987), pp. 280-298.

_____, Hobbes's Social Contract, In: *Noûs*, Vol. 22, No. 1, 1988 A.P.A. Central Division Meetings (Mar., 1988), pp. 71-82.

HAMPTON, J., Comments On "Hobbes' Social Contract", In: *Noûs*, Vol.22, No. 1, 1988 A.P.A. Central Division Meetings (Mar., 1988), pp. 85-86.

JOHNSON, H. J., The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. By David P. Gauthier. In: *Ethics*, Vol. 82, No. 1 (Oct., 1971), pp. 83-90.

LLOYD, S.A., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press. 2009.

NAGEL, T., "Hobbes's Concept of Obligation", In: King, pp. 116 – 129. 1993.

OAKESHOTT, M., *Hobbes on Civil Association*, Oxford: Oxford University Press. 1975.

PASSMORE, J.A., "The Moral Philosophy of Hobbes", In: King, pp. 40 – 48. 1993.

RAPHAEL, D.D., *Morals and Politics Hobbes*, London: New York: Routledge, 2004.

REES, W.J., The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. By David P. Gauthier. In: *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 20, No. 80, Special Review Number (Jul., 1970), p.271.

SKINNER, Q., *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press. 2008.