

OBRIGAÇÃO CONTRATUAL COMO OBRIGAÇÃO MORAL EM HOBBS

Delmo Mattos

Universidade Ceuma

Edith Ramos

Universidade Federal do Maranhão

Resumo: Na reflexão política de Hobbes, a teoria da obrigação possui uma aproximação argumentativa com o ato contratual, pois sem a efetivação de um acordo não há possibilidade de obrigação política. O artigo em questão propõe-se a examinar a obrigação contratual em relação à obrigação moral. Para tanto, parte-se do princípio segundo o qual Hobbes expõe a obrigatoriedade das leis da natureza em função da obrigatoriedade decorrente do ato contratual entre os homens. Se há uma obrigação de efetivação dos pactos, há também uma obrigação moral de seguir as leis naturais. Desse modo, a obrigação relativa aos termos do contrato representa um artifício para a consecução dos propósitos determinados pelas leis naturais, uma vez que são essas leis que constituem a obrigação moral.

Palavras-chave: Obrigação, acordo, leis naturais, moralidade, deliberação.

Abstract: The political thought of Hobbes, the theory of obligation has an approximation argument with the act under contract, because without the realization of an agreement there is no possibility of political obligation. The article in question aims to examine the contractual obligation in relation to moral obligation. For both, it is the principle according to which Hobbes sets out the obligation of the laws of nature in the light of the obligation arising from the contractual act between men. If there is a requirement for enforcement of covenants, there is also a moral obligation to follow the natural laws. Thus, the obligation concerning the terms of the contract represents a firework for achieving the purposes determined by natural laws, since it is these laws that constitute the moral obligation.

Keywords: Obligation, agreement, natural laws, morality, deliberation.

Introdução

Na perspectiva do pensamento filosófico e político de Hobbes, dois conceitos merecem uma atenção especial a quem se dispõe a estudá-lo com seriedade, ou seja, a obrigação moral e o contrato social. Não se pode, portanto, vislumbrar que o próprio Hobbes evidenciou a relevância desses conceitos ou, até mesmo, que o filósofo tenha se referido aos termos em questão com a devida relevância. Não obstante, uma leitura correta das suas particularidades filosóficas e morais necessitam de um aprofundamento dos termos da obrigação e do argumento contratualista, com vistas a uma determinação clara e precisa das pretensões de Hobbes acerca da fundamentação racional da política.

Partindo desse viés interpretativo, procura-se demonstrar que o verdadeiro sentido da obrigação, tal como Hobbes determina, relaciona-se a configuração dos acordos ou contratos. Nesse sentido, o modo de compreender a obrigação deriva somente do ato constitucional do acordo entre os homens, uma vez que, para garantir a validade dos pactos e dos acordos, é preciso um “acordo consensual” para instituir o soberano, isto é, o poder garantidor da validade dos pactos. Se for realmente assim, não há sentido na afirmação de que há uma obrigação moral anterior ao estabelecimento do contrato, originando respectivamente a obrigação política. Todavia, ao contrário, a moralidade somente efetiva-se, na perspectiva de Hobbes, no âmbito estado civil, que estabelece a total possibilidade jurídica para os indivíduos agirem virtuosamente.

Nesse caso, é impreterível indagar: se as leis naturais não obedecem ao critério de obrigação, ou seja, o cancelamento efetivo do direito, torna-se necessário encontrar o fundamento da obrigação política baseado em outros fundamentos ou princípios. Por conta disso, é possível inferir que, se as leis civis efetivamente obrigam, na medida em que representam um obstáculo ao direito, isto é, impedem a liberdade de agir conforme se tem vontade. No entanto, não é possível pensar que as leis civis obriguem por si mesmas. Nesse caso, o fundamento da obrigação diante das leis naturais somente efetiva-se com base no ato contratual. Assim, por meio do contrato, os homens, voluntariamente, limitam seu direito e se obrigam diante das leis civis. Logo, somente há demonstrar uma obrigação moral no contexto da argumentação política de Hobbes, se houver uma obrigação contratual enquanto obrigação moral.

Para demonstrar esse raciocínio, torna-se possível um percurso demonstrativo que tem início com um exame pormenorizado acerca da natureza dos acordos, pactos e associações nas principais obras de filosofia

política e moral de Hobbes. Com base nisso, discute-se a natureza da obrigação contratual expondo as especificações sobre a configuração do acordo contratual entre os homens. Como considerar um acordo nos termos hobbesianos? Acordos são garantidos de forma moral ou contratual? No segundo momento, aborda-se a questão da obrigação política a partir das etapas e os respectivos limites fornecidos por Hobbes às leis da natureza. Em seguida, para evidenciar essas considerações, torna-se preciso examinar a natureza obrigacional da lei indagado sobre o modo como elas realmente obrigam e sua eficácia moral e física. Por fim, com o propósito meramente conclusivo, analisam-se os termos da obrigação, ao evidenciar as tipificações da obrigatoriedade moral e física, segundo a perspectiva de Hobbes.

Contratos, pactos e associações: a natureza da obrigação contratual

A natureza da obrigação contratual, na perspectiva de Hobbes, relaciona-se diretamente com a construção de um artifício consensual pelo qual se constitui uma “união de vontades” particulares. O elemento central desse artifício aglutinador proposto pelo filósofo consiste na seguinte fórmula: “Cedo e transfiro o meu direito (*jus*) de governar-me a mim mesmo a este homem, ou esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Realizado isso, a multidão assim unida em uma só pessoa se chama Estado (*Commonwealth*), em latim civitas” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 227).

A seguinte passagem expõe dois aspectos fundamentais que, por sua vez, qualifica o conteúdo e a forma do acordo firmado por cada homem no estado de natureza com o propósito de instituir um poder comum, a saber: (1) o primeiro diz respeito à “transferência de direitos” e o (2) segundo refere-se à “autorização” ou ao “consentimento” das ações de cada homem em particular a “um único homem ou uma assembleia de homens”. Por intermédio da explicitação desta fórmula, pode-se, portanto conceber, que tais aspectos em conjunto delineiam o processo pelo qual a multidão constitui-se, de forma não natural, em um “corpo político” (HOBBS, 1968, Cap. XIX, p. 131).

A fórmula em questão coloca em evidencia a noção de “renúncia” ou “transferência” da liberdade e do direito natural, segundo o qual demonstra,

respectivamente os fatores determinantes para o quadro de hostilidade generalizado que configura o estado de natureza¹¹⁸. Mas o que significa propriamente a noção de “renúncia” e “transferência”? Quais são os níveis e distinções que constituem os termos da associação contratual? No *Leviathan*, capítulo XVII, Hobbes fornece as primeiras indicações sobre a possível resposta a estas indagações. Sendo assim, Hobbes se expressa do seguinte modo:

A única maneira de instituir um poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros (*Forraigners*) e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a força e poder a um homem, ou uma assembléia de homens, a uma só vontade (HOBBS, Cap. XVII, p. 227-228).

Nesta passagem do *Leviathan*, que está relacionada à fórmula geral do conteúdo daquilo que se denomina de contrato ou pacto, tão relevante para os desdobramentos do empreendimento obrigacional pretendido por Hobbes nas suas principais obras de filosofia moral e política. Este argumento é deduzido, por sua vez, a partir da percepção da inviabilidade e hostilidade presente no estado de natureza, resultando assim, uma necessidade de “auxílio mútuo” como a primeira medida viável para o medo da morte violenta vigente no “estado de guerra”. No entanto, o ponto de partida da efetivação de tal “auxílio mútuo” deve pressupor a vontade ou o consentimento de cada um dos homens e, a eficácia dessa união, expõe Hobbes, será tanto possível quanto maior for o número daqueles que efetivamente se unirem e dirigirem as suas ações para um mesmo propósito¹¹⁹.

A partir dessa consideração, torna-se possível inferir que a possibilidade do acordo entre os homens reside, em um primeiro estágio, no consentimento ou na vontade de cada homem estabelecer uma união. Essa reunião resulta, portanto, como requisito final para a segurança daqueles

¹¹⁸ Cabe assinalar que a motivação da instituição do contrato está, sobretudo, na percepção dos homens que o “estado de guerra” é inviável à preservação da sua vida.

¹¹⁹ Em *The Elements of Laws*, Hobbes menciona: “Supondo quão grande seja um grupo de homens reunidos (*assembled together*) em favor de sua defesa mútua, assim não deverá seguir-se o efeito, a menos que todos dirijam suas ações para um mesmo e o mesmo fim. Esta direção para um e o mesmo fim, no capítulo XII, seção 7, foi chamado consenso (*consent*)” I, cap. XIX, § 4.

que estabelecem tal união, na necessidade de um poder comum ou absoluto, por meio do qual “cada homem possa conservar a paz entre si mesmos e a unirem suas forças quando necessário contra um inimigo comum” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 224)¹²⁰.

Partindo desse princípio, a forma pela qual Hobbes expressa o consentimento diz respeito à possibilidade de que as “vontades de muitos” concorram para uma e a mesma ação ou efeito, ou seja, que por vontade todas as ações humanas sejam conforme a um mesmo fim ou propósito. Uma vez que a “vontade de muitos” sejam direcionadas a um mesmo objetivo, menciona Hobbes: “(...) isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem como todos os homens (...)” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 224). Desse modo, a unidade expressa com base na “vontade de muitos” torna-se efetivamente a vontade de um “único homem” e, conseqüentemente, como a expressão da vontade de cada homem determinada agora como a expressão da vontade de cada homem que a consentiu. Esse pressuposto, portanto, configura o segundo estágio da realização efetiva do acordo proposto por Hobbes, pois expressa a exigência lógica de “totalidade contida na unanimidade”. Trata-se de obter de todos o que cada homem obteve de si próprio e estender para aos demais a consequência disso. De acordo com Hobbes,

A realização da união consiste nisso, que todo homem, pela convenção, obrigue a si mesmo a um mesmo homem, e a um e o mesmo conselho, por meio de quem todos são nomeados e determinados a fazer aquelas ações que o dito homem ou conselho deverá ordená-lo a fazer e a não fazer, que ele ou eles deverão proibir, ou ordená-los a não fazer. (...) É por isso que aquele que comanda pode, pelo uso de todos os seus meios e força, habilitar-se pelo terror a moldar a vontade de todos aqueles pela unidade e a concórdia, entre eles mesmos. (2002b, I, Cap. XIX, p. 131).

¹²⁰ Nesse ponto é possível vislumbrar o desenho, com a ajuda dos diversos elementos lógicos requeridos, da figura teórica de uma “sociedade política”. Essa figura teórica expõe que a união estabelecida resulta naquilo que se convencionou denominar de “corpo político” (*Body politic*), e que podemos defini-la como uma “multidão de homens unida como uma pessoa para a sua paz, defesa e bem comum” (Cf. BOBBIO, 1991, p. 43).

Partindo dessa consideração, o segundo estágio da associação política consiste, portanto, o primeiro na ordem de constituição propriamente do “corpo político”. Neste momento, é possível vislumbrar a caracterização, conforme os diversos elementos evidenciados anteriormente, da figura teórica caracterizada por Hobbes de sociedade civil, aquilo que para os gregos consiste a *pólis*, ou seja, a cidade. Também definida por Hobbes como uma “multidão de homens” unidos como uma pessoa mediante um poder comum ou absoluto para assegurar a paz e a defesa do “bem comum” (HOBBS, 2002b, I, Cap. XIX, p. 131). Diante disso, torna-se possível concluir que, por um lado, no que diz respeito à “união das vontades particulares” evidencia-se um pacto ou um acordo que Hobbes concebe como prévio ao pacto maior, ou seja, o pacto de submissão que constituirá a sociedade civil.

Tal pacto efetiva-se em cada homem para consigo mesmo e consiste na disposição de renunciar a liberdade e o direito natural em favor de um elemento exterior aos termos da convenção. Por outro lado, consequentemente, todos os membros dessa união são obrigados a realizar tal acordo, ou a cumprir a condição para que se estabeleça tal poder comum ou absoluto (*Idem, Ibidem*, I, Cap. XV, p. 101). Neste momento, torna-se possível realizar a seguinte indagação: como se efetiva a transferência da liberdade e do direito natural segunda a argumentação hobbesiana do contrato ou do pacto? A resposta a tal indagação pode ser explicitada pelas próprias palavras de Hobbes, na sua obra *De Cive*:

Diz-se que abre mão de seu direito quem a ele renuncia de forma absoluta, ou a transfere a outrem. Renuncia absolutamente a seu direito quem, por sinal suficiente ou símbolos adequados, manifesta a vontade de que deixe ser lícito (*lawful*) ele fazer aquilo a que antes tinha direito. Esse transfere seu direito àquele que, por sinal suficiente ou símbolos adequados, declara a outro que é a sua vontade que se torne ilícito ele resistir-lhe, naquilo em que antes poderia resistir. A transferência de direito consiste na não resistência – isso porque, já antes de ocorrer a transferência, seu beneficiário detinha, também ele, direito a tudo, de modo que ele não poderia conferir nenhum direito novo. Apenas o direito de resistência, que aquele que transferiu o direito antes possuía, e que impedia o outro de livremente desfrutar de seus próprios direitos, agora completamente abolidos (HOBBS, 2002a, p. 39-40).

Por sua vez, no *Leviathan*, Hobbes explica o significado de “transferência” e “renúncia” na efetivação do acordo da seguinte forma:

Abandona-se o direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o a outrem. *Simplesmente renunciando*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *Transferindo-o*, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tomar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é *injustiça* e *injúria*, dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito (HOBBS, Cap. XIV, p. 190-191. Grifo do autor).

A transferência mútua da liberdade e do direito natural corresponde aquilo que Hobbes denomina propriamente de contrato (*covenant*) (Cf. HOBBS, Cap. XIV, p. 192). A consecução do contrato proposto por Hobbes é um ato da vontade humana, ou seja, embora o conteúdo da fórmula do contrato não explicita de forma clara e distinta, a sua confecção é produto da deliberação humana constituindo-se no ato último do “processo deliberativo”. Nesses termos, o processo de deliberação pressupõe um estado de indeterminação do sujeito em relação ao fim que determinará a ação, que pode ser praticada ou omitida. Até que este processo culmine com a efetivação da ação, isto é, a consecução do contrato propriamente dito, este estado anterior à ação que o institui é caracterizado como a liberdade propriamente dita.

Sendo assim, o contrato é realizado, portanto, pelos homens em sua condição de livres e iguais, logo a liberdade natural é necessariamente requerida por Hobbes como condição para a realização de tal contrato ou pacto. Disso surge o seguinte paradoxo: o contrato tal como Hobbes propõe é a efetivação da restrição ou limitação da liberdade natural, ao passo que a lógica do “estado de guerra” demonstra e justifica esta necessidade. No entanto, tal necessidade somente se efetiva se os contratantes forem portadores da liberdade que constitui o “processo deliberativo”, pois se os acordos ou pactos são um produto da vontade e toda ação proveniente do processo de deliberação é uma ação livre, disso segue que a liberdade é tão necessariamente fundamental para a consecução da sua própria restrição ou

limitação quanto é necessária à justificação da necessidade da sua própria inconsistência. De acordo com Angoulvent,

(...) a convenção entre estipulante e promovedor consiste no adormecimento, na neutralização do direito natural de cada indivíduo em benefício de outro. Já aqui, a igualdade sacrificando a identidade, dá-se o intercâmbio absoluto de sujeitos que se tornam objetos no estado civil. Entra então em cena o representante, depositário dos direitos naturais neutralizados e com base nessa neutralização autorizados a agir pelo bem dos indivíduos. É o beneficiário da estipulação (da determinação) para outrem da qual ele não é parte tomadora. O soberano torna-se então ator, e os súditos ou indivíduos tornam-se atores, constituindo assim os dois pólos da relação de autorização que legitima a representação política: “aquele que reconhece por suas as palavras e ações é o autor (*Author*) e, neste caso, o ator age em virtude da autorização que ele recebeu” (1996, p. 60).

No entanto, é preciso entender que na verdade é impossível a qualquer homem transferir realmente a sua própria força (*potentia*) para outro, ou mesmo para este outro recebê-la. O significado de “transferência” ou “renúncia” da liberdade e do direito natural não é mais, para quem os transfere ou renuncia do que se abdicar ou renunciar a seu próprio direito de resistir¹²¹. Dessa forma, não se pode dizer que realmente se transferiu a liberdade e o direito natural a um poder comum ou absoluto, pois este é somente a figura que resulta daquela suposta renúncia de usar indiscriminadamente a sua própria força ou “poder natural” para resistir aquele a quem ele pode transferir esse direito natural. Assim, metaforicamente dizendo, o poder comum ou absoluto corresponde nada mais do que a soma dos poderes individualmente concebidos e, cujas parcelas são respectivamente a liberdade e o direito a que cada homem renunciou.

Utilizando-se dessa metáfora, supõe-se que tal como a soma se constitui por suas parcelas, o poder comum ou absoluto se constitui pela

¹²¹ Cf. “Para a transferência do direito, portanto, duas coisas são necessárias: uma da parte daquele que transfere, que é a suficiente significação da sua vontade em transferi-lo; outra, da parte daquele a quem o direito é transferido, que é a suficiente significação de que o aceita” (HOBBS, 2002b, Cap. XV, p. 101).

renúncia da liberdade e do direito natural de cada homem. Conclui-se que cada homem que renunciou à sua liberdade e ao seu direito natural constitui tal poder comum ou absoluto. Ou da mesma forma, cada homem que renunciou tanto à sua liberdade e ao seu direito natural constituem a si próprio como possuindo um poder absoluto e soberano. Sobre isto, Hobbes se expressa da seguinte forma em *The Elements of Law*:

O fim pelo qual um homem outorga ou transfere para outro, ou outros, o direito de proteger e defender a si mesmo por intermédio de sua própria capacidade, é a proteção que ele, através dessa transferência, espera para ser protegido e defendido daqueles a quem ele transferiu o direito. E um homem pode, então, considerar a si mesmo no estado de proteção, quando puder antever que nenhuma violência lhe será feita, em vez de seu agressor não ter como ser detido pelo poder daquele soberano, a quem cada um deles se sujeitou. (...), portanto, na construção de uma república (*Commonwealth*), quanto mais os homens se sujeitarem sua vontade ao poder de outrem, deve ser manifesto o seu fim, a saber, a proteção. Pois, qualquer coisa que seja necessário transferir por meio da convenção para que se atinja aquela, deve ser transferida ou, ainda, cada homem estará na sua liberdade natural de proteger a si mesmo (HOBBES, 1968, II, Cap. XIX, p. 136).

Desse modo, como assinala Hobbes em *The Elements of Law*, “afinal, já que temos a liberdade de fazer ou não fazer, a deliberação significa a tomada de nossa liberdade” (2002b, Cap. XII, p. 84). A “tomada da liberdade”, evidenciada por Hobbes nesta passagem, significa nada mais do que o conteúdo fundamental expresso na fórmula do contrato social, que implica o ato da vontade humana de transferir ou renunciar (ou limitar e restringir) aquilo que Hobbes constata ser o elemento conflitante para a constituição da paz entre os homens. O que significa afirmar que o fim da liberdade pressupõe o início da obrigação? Que sentido é possível pressupor uma obrigação? (Cf. HOBBES, 2002a, p. 43). No *The Elements of Law*, Hobbes se expressa da seguinte forma:

Em todos os contratos onde existe confiança, a promessa daquele em quem se confia recebe o nome de convenção (*covenant*). E esta, embora seja uma promessa para o tempo futuro, quando chegar aquele tempo causará a transferência de direito tanto

quanto numa doação presente. Pois é um sinal claro que aquele que cumpre compreende qual era a vontade daquele que lhe deu confiança a cumprir algo. As promessas, portanto, que consideram o benefício recíproco, são convenções e sinais da vontade ou o último ato da deliberação, por onde a liberdade de cumprimento, ou não cumprimento, são desaparecidos, e consequentemente são obrigatórios. Pois onde a liberdade cessa, começa a obrigação (HOBBS, 2002b, Cap. XV, p. 102).

O desejo da obtenção da paz supõe-se ser o desejo de todos os homens no estado de natureza que uma vez tenham constatado sobre a inviabilidade do “estado de guerra”: é o que fundamenta um “suposto” contrato ou acordo entre os homens. Ao afirmar que o acordo entre os homens é “suposto”, refere-se ao pressuposto de que Hobbes, de forma alguma, não pretende afirmar a existência concreta da efetivação de um acordo ou pacto entre os homens. Na verdade, o que Hobbes expõe é a possibilidade dos homens obedecerem a um poder comum ou absoluto “como se” o tivesse instituído, na tentativa de convencer e persuadir as razões suficientes ou “suficientes motivações” para o abandono do estado de natureza e a constituição de um poder comum pelo qual possam estar completamente seguros e em paz.

Com efeito, a expressão “como se”, observa Zarka (1987, p. 332), “é o componente lógico que Hobbes utiliza para estabelecer de uma só vez uma *common-will* que imediatamente se transforma num *common-wealth*” (Grifo do autor). Ou seja, Hobbes utiliza o “como se” para “operar em um plano substancialmente lógico”, diferente de um plano empiricamente dado, no qual demonstraria como as coisas deveriam necessariamente ser. Por sua vez, a expressão “como se” denota ainda “como as coisas deveriam necessariamente ser”, pela ideia de que os acontecimentos não necessitam seguir uma série extensa no tempo, mas que no “plano puramente lógico” deve-se aceitar “como se” realmente fosse assim.

Nesse processo fica evidente, portanto, as decisões tomadas pelo grupo não são produto de uma vontade única (seja de uma assembleia, seja de um indivíduo) que se aplica a todos os demais, porém é o resultado da convergência das vontades individuais. Em uma unidade ou em uma multidão há tantas vontades quanto são os seus participantes, quer dizer, há tantas decisões quanto são o número de pessoas que integram o grupo ou a “unidade de muitos”. Não obstante, evidencia Nagel (1959, p. 70), “cada um segue a decisão do grupo até onde a decisão do grupo é semelhante ou idêntica a sua própria decisão, decisão esta que é conforme aquilo que

considera melhor para si”. Diante disso, torna-se possível inferir que, não há nem adequação da vontade individual à vontade coletiva, o que existe na relação entre vontade e unidade é apenas “a justaposição dos múltiplos interesses e decisões particulares”.

Com isso podemos entender qual a natureza dos pactos ou acordos, segundo o Hobbes, pelo menos nos *The Elements of Laws* e do *De Cive*. A partir da relação que ele realizada entre o fim da deliberação, a vontade, com o começo da obrigação. Desse modo, ao realizar um pacto ou um acordo, a outra parte espera que o agente imponha a si um impedimento voluntário que consiste em não mais poder deliberar sobre o fazer ou não fazer sobre a matéria tratada. Em outros termos, que aceite limitar parte de sua liberdade. Os pactos ou acordos somente realizam-se mediante frases cujo verbo estabelecendo a obrigação esteja no tempo presente, ou, mesmo com o verbo no futuro, as palavras devem vir acompanhadas de outros sinais não linguísticos que declarem expressamente para a outra a parte a intenção de renunciar presentemente ao poder discricionário.

Por outro lado, torna-se determinante que aquele que fez a promessa por meio de sinais que são suficientemente claros para que a outra parte entenda que se trata de uma promessa está comprometido por suas próprias palavras ao acordo, pois se subentende saber que o outro tomaria as suas palavras como um compromisso. Sendo assim, os contratos e os pactos são considerados dispositivos pelos quais os homens se obrigam. Portanto, uma obrigação contratual refere-se, assim, a uma relação simétrica entre deveres e direitos. Por conta disso, ambas as partes concedem cada uma um direito na condição de que a outra se sinta obrigada a conceder um direito. Logo, contratos são também trocas mútuas de obrigações.

Obrigação política: efetivação e limites das leis da natureza

A questão da obrigação política é um dos temas mais controversos presentes na teoria política hobbesiana, ocasionando um polêmico debate acadêmico entre alguns de seus principais intérpretes e, conseqüentemente, favorecendo uma expressiva variedade de interpretações e objeções sobre o seu estatuto¹²². A natureza da obrigação perfaz a lógica imanente que constitui o

¹²² Como observa Progrebinschi (2003, p. 33), “os termos ‘obrigação’ e ‘obrigação política’ são utilizados indistintamente (...). Hobbes utiliza os termos ‘obrigação’ e ‘obrigação política’ sem qualificativos, e cunhagem do termo ‘obrigação política’ é posterior a ele, é necessário ressaltar que o que será tratado neste livro é propriamente aquilo que entendemos contemporaneamente como obrigação política”.

contrato firmado entre cada homem e cada um dos demais no contexto do estado de natureza, pelo qual cada um transfere seus poderes e parte dos seus direitos, em vista a constituir um poder comum para a defesa e proteção.

Este ato, portanto, instaura “o dever (*duty*) de cada homem para com o poder soberano” (MACPHERSON, 1979, p. 81). Logo, se a obrigação decorre fundamentalmente do contrato, todos aqueles que o firmaram estão em condição de obrigação a este. Na perspectiva hobbesiana, a submissão dos homens ao poder soberano origina-se, sobretudo, da necessidade daqueles em adquirir proteção e segurança em vista à preservação da vida. Pois, segundo Hobbes, “o fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de outro, a natureza ordena que ele obedeça e se esforce por conservá-la (*protect them*)” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 272). Sobre esta questão, ressalta Limongi:

É sob a forma da representação que Hobbes pensa a partir do Leviatã a obediência: se devo obediência ao Estado é porque, por meio de um contrato, estabeleci que reconhecera todas as suas ações como sendo as minhas. E se devo reconhecer todas as suas ações como minhas é porque esta é a única forma de dotar o Estado de um poder soberano, um poder que está acima de todas as controvérsias acerca de seu emprego (2002, p. 54-55).

O que a autora pretende por em evidência sobre a natureza da obrigação, é que os motivos que conduzem os homens a obedecerem ao poder do Estado estão no reconhecimento de que tudo aquilo que este fizer o faz em nome de quem consentiu realizar as suas ações. Isto, portanto, nos possibilita compreender a obediência como um dever (*duty*) ou uma obrigação. Por outro lado, ratificando essa ideia, observa Segundo Leivas (2000, p 33), “o ato do pacto [contrato social] – conectado de forma essencial com o ato da autorização ou consentimento”, os súditos ou cidadãos “obrigam-se uns aos outros a conferir o uso dos seus direitos e poderes àquele que já é seu soberano” (HOBBS, 2002a, p. 233)¹²³. Disso se segue que os súditos ou cidadãos são obrigados pelo “ato do contrato” a reconhecerem e a serem considerados os autores de todas as ações que o seu soberano praticar. Pois, segundo Hobbes:

¹²³ Para Polin (1953, p. 222), “La personne est naturelle, si elle est véritablement l'auteur de ses paroles ou de ses actes; il ne s'agit pas là d'une attribution physique em fonction de consécutons causales, mais d'une attribution civile et conventionnelle”.

Por instituição de um Estado, cada homem é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível (1968, Cap. XVIII, p. 232).

Neste caso, como foi assinalado anteriormente, o poder que emana do Estado é completamente dependente de uma concordância efetiva das vontades de cada homem, considerados no âmbito obrigacional como súditos ou cidadãos. Desse modo, mediante o “ato contratual” estes tendem a exprimirem as suas respectivas vontades de acordo com um determinado sentido com o qual possam significar as suas verdadeiras intenções. Sendo assim, para Limongi (2000, p. 35), “é em virtude desse modo de exprimir a vontade que os contratos [verdadeiramente] obrigam”. Hobbes exemplifica a determinação da vontade através de uma “contradição lógica” ou dos “absurdos” cometidos pelo mal “uso da linguagem”¹²⁴. Todavia, do ponto de vista do “cálculo racional” não é permitido expressar uma vontade como determinada e agir em sentido contrário a esta. As palavras e ações referem-se para Hobbes, a própria vontade e, por conseguinte, estas precisam concordar entre si, a fim de fornecer um significado coerente ao que se quer comunicar através da vontade¹²⁵. Também, de acordo com Limongi:

Qualquer um que tenha compreendido a natureza da razão percebe que ela depende de um uso estável e coerente dos signos linguísticos ou de uma significação estável e coerente dos pensamentos que queremos comunicar aos outros. Pois, sem isso, os outros não podem compreender do que estamos falando,

¹²⁴ Cf. “But since, in accordance with our definition, names when arranged in speech are signs of concepts, it is obvious that they are not signs of things themselves. The only sense in which we can understand the sound of the word ‘stone’ as being a sign of stone, is that someone hearing the word would gather that the speaker had been thinking of a stone. Therefore that notorious dispute as to whether names signify matter, form, or a compound of both, and other such disputes of the metaphysicians, are disputes of muddled thinkers who do not even understand the words they are arguing about” (HOBBS. 1966, I, Cap. 2, art. 2).

¹²⁵ Cf. “Cette disction entre signification et reference est un élément majeur de la sémantique de Hobbes. Elle indique en effet que cette sémantique fait intervenir une structure à tríos niveaux: le mot, la pensée et, par la médiation de cette signification, acquiert le statut de nom (nomen) par lequel il designe des choses. Certes, il y a des passages où Hobbes utilise *significare* là où on attendrait plutôt *nominare denotare*, mais lorsqu’il thématise les questions de la signification et de dénomination” (ZARKA, 1995, p. 69).

a que estamos dando nomes, e não pode acompanhar nosso discurso, sua cadeia de consequências, em que consiste a razão. Portanto, do ponto de vista da razão ninguém pode significar sua vontade ora como sendo uma, ora como sendo outra, e é por isso, em virtude dessa exigência racional, que devemos cumprir nossos contratos, se exprimirmos nossa vontade como sendo esta (2000, p. 36).

A menção da intérprete nos conduz a pressupor que, a obtenção da paz requer uma substituição dos “cálculos de consequência das paixões” por “cálculos de consequências dos signos da vontade”, ou melhor, requer que cada homem deixe de agir em conformidade com o que certas circunstâncias impõem a sua vontade, para agir em conformidade como o modo como a vontade verdadeiramente deve ser determinada. Portanto, sem esta substituição ou “transferências de cálculos” os homens tendem a permanecer naquele “estado de guerra”.

Assim, a vontade de obter o estabelecimento da paz supõe ser também a vontade de todos os homens que tenham compreendido sobre as consequências nefastas da guerra. Neste sentido, o que parece fundamentar o “suposto contrato” está intimamente relacionado ao fato de que dos homens ao expressarem as suas vontades em vista ao estabelecimento do acordo, tornam-se, efetivamente, obrigados a agir em conformidade com aquilo que se comprometeram a significar com a expressão das suas vontades¹²⁶. Pois, por obediência, diz Hobbes, não significa o fato de somente obedecer, mas “a vontade ou o desejo com os quais dispomos a praticá-las” (HOBBS, 2002a, p. 331)¹²⁷.

¹²⁶ No *Leviathan*, Hobbes comenta sobre esta questão da seguinte forma: “These forms of speech, I say, are expressions or voluntary significations of our passions: but certain signs they be not: because they may be used arbitrarily, whether they that use them have such passions or not. The best signs of passions present are either in the countenance, motions of the body, actions, and ends, or aims, which we otherwise know the man to have. And because in deliberation the appetites and aversions are raised by foresight of the good and evil consequences, and sequels of the action whereof we deliberate, the good or evil effect thereof dependeth on the foresight of a long chain of consequences, of which very seldom any man is able to see to the end. But for so far as a man seeth, if the good in those consequences be greater than the evil, the whole chain is that which writers call apparent or seeming good” (1968, Cap. VI, p. 129).

¹²⁷ Conforme assinala Limongi (2002, p. 43), “o modelo de obrigação é, para Hobbes, como já dissemos, a obrigação contratual. Num contrato, estamos obrigados a emitir aos outros signos coerentes de nossa vontade e, por isso, estamos obrigados a agir de acordo com a palavra dada, ainda que nossa vontade venha a se alterar nesse meio tempo. O que importa à obrigação contratual é a nossa vontade tal como significada por nossas palavras e ações e não a nossa vontade propriamente dita, que pode ser de fato mais fluante do que a demonstramos ser. Desse modo, estamos obrigados relativamente às leis da natureza a nos comportarmos de

No entanto, um problema se faz presente, pois quando é estabelecido o compromisso de agir em conformidade com o modo de significar a vontade a partir do “ato contratual”, cada homem deixa de agir tal como a sua vontade é efetivamente determinada. O “ato do contrato”, assim como o “ato da autorização ou consentimento”, impõe a toda ação um dever, cancelando, por sua vez, o direito de cada homem agir conforme o que julga ser o melhor para os outros e não para si próprio. Diante disso, podemos compreender a obrigação, em seu sentido mais geral, como uma restrição ou impedimento sobre a liberdade que cada homem possui de agir segundo o seu juízo ou a sua determinação natural. De fato, no capítulo XIV do *Leviathan*, o conceito de obrigação é definido como o cancelamento do direito, isto é, como o cancelamento da liberdade de desejar fazer o que se quer fazer, segundo a nossa própria vontade e juízo.

E ainda, da capacidade irrestrita de utilização de todos os meios possíveis para a conservação do movimento ou da vida. Ainda que Hobbes não mencione a lei da natureza como um impedimento à liberdade natural, mas em sentido geral, o conceito de lei (*lex*) se opõe ao de direito, pois o direito é a liberdade e a lei é obrigação. Nesta perspectiva, fica estabelecido que toda obrigação possui a propriedade de cancelamento da liberdade ou do direito de agir “conforme aquilo que a vontade determina” (HOOD, 1967, p. 158). Diante do que foi exposto, podemos inferir o seguinte:

- 1) O direito pressupõe a liberdade de utilizar todos os meios possíveis tendo em vista a preservação da vida;
- 2) O direito se opõe à lei, pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir ao passo que a lei determina e obriga uma dessas duas coisas;
- 3) Se a lei obriga, então há de se convir que esta diminui as condições para o exercício do direito natural, sendo assim, cabe à lei (lei civil) o poder de restringir ou limitar a liberdade natural.

Tal conclusão nos reporta diretamente ao capítulo XXVI do *Leviathan*, lugar onde Hobbes afirma que “o direito natural, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitada e restringida pela lei civil”,

maneira a significar aos outros uma vontade de paz, uma vontade coerente e racional, ainda, que de fato, nossas paixões talvez não se encaminhem todas nesse sentido”.

pois “a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem a qual não haveria paz” (1968, Cap. XXVI, p. 314-315). Neste sentido é que podemos compreender a razão pela qual Hobbes concebe as leis como “grilhões artificiais” capazes de constringer o movimento de um corpo qualquer¹²⁸. Considerando, portanto, que a lei civil constitui-se como fator principal de contenção ou impedimento da liberdade natural que, por direito, cada homem possui no contexto do estado de natureza. Torna-se relevante examinarmos como esta efetivamente obriga e o seu âmbito de atuação, assim como a sua relação com as leis da natureza no que diz respeito à questão da obrigação política.

A natureza obrigacional da lei

A contraposição entre ordem e conselho é o ponto de partida argumentativo de Hobbes para caracterizar o significado geral do que entende propriamente por lei. Esta questão é apresentada timidamente no início do capítulo XXVI do *Leviathan*, mas é no capítulo XIV do *De Cive* que é problematizada de modo mais incisivo. De acordo com Hobbes:

Quem não dá muita importância à força das palavras confunde por vezes lei com conselho, às vezes com pacto, e eventualmente com direito. Confunde lei e conselho quem pensa que é dever dos monarcas não somente ouvir os seus conselheiros, mas igualmente obedecer-lhes – como se toda vez que pedimos conselho tivéssemos de segui-lo (2002a, p. 215).

Esta citação deflagra o primeiro passo dado por Hobbes na tentativa de excluir o equívoco interpretativo que induz a confundir lei com conselho e vice-versa. De acordo com o filósofo, o motivo da confusão que geralmente se estabelece entre lei e conselho consiste em considerar que é “dever dos monarcas não somente dar ouvidos aos seus conselheiros como também igualmente lhes obedecer – como se em toda situação onde pedimos um conselho, tivéssemos a obrigação de segui-los” (HOBBS, 2002a, p. 215). Para Hobbes, “um conselho é um preceito em que a razão

¹²⁸ De acordo com Zarka (1995, p. 147), “La définition de la loi em général comporte deux déterminations principales: d'une part, la notion d'un droit de commander qui appartient à un législateur, d'autre part, l'indication d'une mode de signifier. A ces deux déterminations générales s'ajoute une troisième, la spécification du législateur, qui intervient pour particulariser le type de la loi”.

que motiva alguém a segui-la deve ser a mesma coisa que se aconselha”, em outro sentido, “a ordem é um preceito onde a razão da obediência está contida na vontade daquele que ordena” (*Idem, Ibidem*)¹²⁹.

Se seguirmos as definições de Hobbes, podemos identificar que, o conselho se diferencia da ordem pelo fato de que, no conselho, o motivo que faz alguém acatá-lo ou não consiste unicamente na vontade de quem o recebe, ao passo que uma ordem é um preceito no qual o que motiva alguém a obedecer está contido não na vontade de quem é aconselhado, mas na vontade daquele que a decreta. Assim, no conselho não existe, por si, nenhuma obrigação de ser ou não ser cumprido, pois é absolutamente dependente do consentimento de quem o recebe. Por outro lado, no caso da lei, ela é imposta pela vontade de quem a decreta, e esta mesma vontade é expressa como uma ordem, anulando, por sua vez, a vontade de não cumpri-la¹³⁰.

Enfim, a “lei é uma ordem daquela pessoa seja um indivíduo, seja uma assembleia, cujo preceito contém em si a causa da obediência” (HOBBS, 2002a, p. 215). Toda obrigação, de acordo com Hobbes, está em conformidade com as leis, “não em função do assunto de que elas tratam, mas graças à vontade de quem as decreta, a lei não se constitui em um conselho e sim uma ordem” (*Idem, Ibidem*, p. 215). Contudo, o filósofo enfatiza que a lei é uma ordem que emana daqueles que detém o poder para aqueles que estão predispostos a obedecê-la¹³¹. A consequência que se deduz desta afirmativa é a identificação de quem é o legislador da lei, isto é, de quem é o direito de promulgá-la. O raciocínio de Hobbes é bastante esclarecedor: todo legislador é aquele que confecciona as leis. Desse modo, “em todos os Estados o legislador”, segundo o filósofo, “é unicamente o soberano, seja, este um homem, como uma monarquia, ou uma assembleia, como numa democracia, ou numa aristocracia” (1968, Cap. XXVI, p. 312-313).

¹²⁹ Conforme Goldsmith (1996, p. 274), “Hobbes's definition of law clearly makes him a command theorist. Nevertheless, the commonwealth though its sovereign legislator does not simply issue direct orders – do this, do not that – but rather what the subject is commande are rules about property, right and wrong”.

¹³⁰ No *De Cive*, Hobbes afirma: “Devemos diferenciar o conselho e a lei com base na diferença que há entre conselho e ordem (*command*). Ora, o conselho é um preceito no qual a razão que eu o siga se deve à coisa mesma que se aconselha – ao passo que a ordem é um preceito no qual a causa de minha obediência reside na vontade de quem assim ordena” (2002a, p. 215. Grifo do autor).

⁶⁹ Cf. “The legislator in all Commonwealths is only the sovereign, be he one man, as in a monarchy, or one assembly of men, as in a democracy or aristocracy. For the legislator is he that maketh the law. And the Commonwealth only prescribes and commandeth the observation of those rules which we call law: therefore the Commonwealth is the legislator. But the Commonwealth is no person, nor has capacity to do anything but by the representative, that is, the sovereign; and therefore the sovereign is the sole legislator. For the same reason, none can abrogate a law made, but the sovereign, because a law is not abrogated but by another law that forbiddeth it to be put in execution (HOBBS, Cap. XXVI, p. 321-313).

Neste sentido, o autor das leis não é identificado como o *Commonwealth* propriamente dito, mas a pessoa que o representa (*persona civitatis*) seja ela um “homem ou uma assembleia de homens”. Ora, afirmar que o autor da lei é unicamente o soberano é o mesmo que dizer que só cabe a este promulgar leis, e sendo o único legislador este é, portanto, soberano (*legibus solutus*)¹³². Não obstante, Hobbes explicita que o soberano, o detentor do *summa potestas*, não está submetido às leis que ele institui o que o torna livre em relação a elas. Em outros termos, o soberano é livre porque não encontra nenhum limite, ou seja, quaisquer “impedimentos ou obstáculos exteriores” ao exercício do seu poder. Sendo assim, este é tão livre quanto os homens no estado de natureza, mas, contudo, o princípio que rege as suas ações fundamenta-se em um compromisso essencial estabelecido no momento exato da sua confecção ou instituição, a preservação da vida daqueles que o compõem e, para tanto, é necessário fornece-lhes segurança¹³³. No *De Cive* Hobbes declara:

Todos os deveres dos governantes estão contidos nesta única sentença: a segurança é a suprema lei. Porque – embora os que obtenham o maior domínio em meio aos homens não possam estar sujeitos às leis propriamente ditas, isto é, à vontade dos homens, porque ser chefe e ser súdito são coisas contraditórias (HOBBS, 2002a, p. 198).

Através da distinção estabelecida entre ordem e conselho, evidenciaram-se as especificações gerais da lei. Por sua vez, a lei se diferencia do conselho pelo modo como Hobbes concebe uma “ordem”. Neste sentido, a lei diferentemente do conselho é uma ordem ou um comando cujo receptor deve incondicionalmente respeitar, “não simplesmente por medo, mas por ser um membro participante do Estado (*Commonwealth*)” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, p. 311).

Tanto no *De Cive* quanto no *Leviathan*, Hobbes faz menção a uma nítida correspondência entre as leis da natureza e a lei civil. Contudo, um

⁷⁴ Todavia, comenta Ladenson (1980, p. 152), “now while he rightly points out that constitutional provisions imposing limitations upon legislative power fall into the former category rather than the latter one, Hart fails to press the question of what features must characterize a legal system in which disabling conditions for legislation exist”.

¹³³ Se este poder fosse limitado, seria por um outro, mais poderoso ainda, e este por outro e consecutivamente. Por fim, restaria o último poder que seria justamente o poder absoluto constituído pela totalidade de poderes dos homens individualmente considerados.

problema se faz presente quanto a tal correspondência, pois antes de comentá-la, Hobbes afirma que as leis da natureza não são consideradas propriamente uma lei, mas “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão” (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189), e mais, “porque as leis da natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras, na condição de simples natureza não são propriamente leis” (*Idem, Ibidem*, Cap. XXVI, p. 314)¹³⁴. Ora, se as leis da natureza não são consideradas como lei em sentido próprio nos cabe então, questionar o motivo pelo qual Hobbes menciona a relação ou correspondência desta com a lei civil. Para compreender esta questão, torna-se relevante uma apresentação da passagem em que Hobbes põe em evidência o ponto que queremos explicitar. No *Leviathan* Hobbes ressalta que, “a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão” (*Idem, Ibidem*).

Considerando esta afirmativa, é possível compreender que a relação concebida por Hobbes entre as duas leis está no fato de que ambas contêm uma à outra reciprocamente. Assim, se ambas as leis contêm-se uma a outra é, portanto, viável que estas sejam parte de uma mesma lei¹³⁵. É exatamente isto que o filósofo alega, pois para ele “a lei civil e a lei natural não são de diferentes espécies, mas diferentes partes da lei” (*Idem, Ibidem*)¹³⁶. Todavia, ainda é preciso ressaltar que, apesar de Hobbes considerar tanto as leis civis como as leis da natureza como partes da mesma lei, este evidencia a última como não se constituído, em sentido próprio, uma lei. No *Leviathan*, Hobbes explica esta questão da seguinte forma:

¹³⁴ Segundo Bobbio (1991, p. 48), “Quanto às leis naturais, qualquer que seja a solução dada por Hobbes ao problema, se é que existe uma este objeto de intensa controvérsia entre os estudiosos, controvérsia ainda não concluída e talvez inconcluível (e inconcludente). Hobbes, decerto, repete com frequência que o soberano está submetidos às leis da natureza (e às leis divinas). Mas (...) as leis da natureza são regras de prudência ou normas técnicas, cuja observância depende do juízo sobre a possibilidade de alcançar o objetivo na situação dada. No que se refere ao soberano – tanto nas relações com outros soberanos, com os quais vive no estado de natureza, quanto nas relações com os súditos, aos quais não está vinculado por nenhum pacto -, este juízo é atribuição apenas dele”.

¹³⁵ Cf.: “Civil and natural law are not different kinds, but different parts of law; whereof one part, being written, is called civil the other unwritten, natural. But the right of nature, that is, the natural liberty of man, may by the civil law be abridged and restrained: nay, the end of making laws is no other but such restraint, without which there cannot possibly be any peace. And law was brought into the world for nothing else but to limit the natural liberty of particular men in such manner as they might not hurt, but assist one another, and join together against a common enemy” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, p. 314-315).

¹³⁶ O que, portanto, diferencia uma da outra está no fato de que as leis civis são escritas e as leis da natureza não necessitam serem escritas. Sobre esta questão, Hobbes afirma: “Por lei escrita entendo aquela que para tornar-se lei necessita de voz, ou de outro sinal bastante da vontade do legislador (...). Lei não escrita é aquela que não necessita de outra promulgação além da voz da natureza ou da razão natural: dessa espécie são as leis da natureza” (2002a, p. 226-227).

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois elas são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em seu sentido próprio, é a palavra daquele que possui o direito de mando sobre os outros (1968, Cap. XV, p. 216).

Com base nesta passagem, infere-se, por um lado, que as leis da natureza são “teoremas ou normas racionais” e, não propriamente leis, por outro, em sentido próprio, uma lei é uma ordem, ou melhor, “uma manifestação da vontade de quem ordena (*commandeth*)” (1968, Cap. XXVI, p. 317). Dada as especificidades que contêm as concepções de ordem e as de “normas racionais”, realmente, as leis da natureza, naqueles termos, não são propriamente leis¹³⁷. Contudo, após a última frase da passagem citada, Hobbes assinala “(...) se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados de leis” (*Idem, Ibidem*, Cap. XV, p. 216)¹³⁸.

Ao relacionar as leis da natureza como com uma expressão da vontade de Deus, Hobbes, paradoxalmente, além de assinalar que são efetivamente leis acaba por fornecer-lhe um caráter divino deslocando-a do âmbito da razão para o teológico. Esta mudança de enfoque não pode passar despercebida, pois indica que Hobbes procede a uma dupla abordagem a respeito das leis da natureza, uma prudencial e outra teológica. Neste caso, temos a compreensão das leis da natureza sob o ponto de vista prudencial, sem qualquer referência à expressão da vontade de Deus. Por outro lado, do ponto de vista teológico, são identificadas essencialmente como uma lei divina, pois representam os ordenamentos de Deus. De fato, o entendimento segundo o qual os homens devem obedecer às leis da natureza por serem elas ordenadas por Deus, “pode igualmente ser demonstrada por recurso ao argumento que Hobbes não poderia deixar de invalidar” (HOOD, 1964, p. 34).

Todavia, não se deve omitir a possibilidade de Hobbes não recorrer a Deus (como é o caso do ponto de vista prudencial ao qual referimos anteriormente) para deduzir as leis da natureza, à medida que poderiam perfeitamente ser compreendidas independentemente a qualquer referência

¹³⁷ Essa identificação é concebida até o final do capítulo XV do *Leviathan*, após este capítulo Hobbes a denomina de “virtudes morais”.

¹³⁸ Sobre esta questão ver: HOOD (1964), WARRENDER (1957), TAYLOR (1938) e NAGEL (1959).

à “obediência divina”. Para averiguar se esta afirmativa procede, é necessário um exame da distinção estabelecida por Hobbes entre a forma e o conteúdo das leis da natureza. De acordo com Hobbes:

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-la através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas da paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama de leis da natureza (1968, Cap. XIII, p. 188).

O conteúdo das leis da natureza é deduzido mediante o cálculo da razão, e como tal, refere-se a um preceito ou norma que diz respeito à conservação da vida e a obtenção da paz. Como um “preceito racional” ou “normas racionais”, as leis da natureza não partem do conhecimento prévio do mandamento divino, por isto são independentes de qualquer ordenamento de Deus. Neste caso, o argumento sobre o qual baseia-se a afirmativa de que as leis da natureza são leis por serem a expressão da vontade de Deus não possui validade alguma, pois as leis da natureza não obrigam propriamente senão porque são fundamentalmente preceitos ou normas que predisõem os homens para a paz.

De acordo com Hobbes, somente quando preenche os requisitos básicos que fornecem um significado de ordenamento ou obrigação é que as leis da natureza tornam-se leis propriamente. Desse modo, as leis da natureza não obrigam de forma absoluta, pois seus preceitos são insuficientes para torná-las efetivamente obrigatórias ou, torná-las uma lei em sentido estrito do termo. Se estas obrigassem efetivamente, não seria necessário o auxílio do “poder coercitivo” do Estado para forçar aos homens a cumpri-las de forma absoluta (*Idem, Ibidem*, Cap. XVII, p. 227)¹³⁹.

No *De Cive*, Hobbes distingue duas espécies de obrigações que designam a extensão da obrigatoriedade das leis da natureza, são elas: as obrigações “*in foro interno*” e as “*in foro externo*” (HOBBS, 2002a, p. 70). Sobre isto, Warrender diz, “(...) as leis naturais “obrigam” “*in foro externo*” somente quando a condição de suficiente segurança é estabelecida

¹³⁹ Cf.: “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 form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 226-227).

fora do estado de natureza”, pois, segundo este, as leis da natureza são leis destinadas especificamente a indicarem os meios mais convenientes para que os homens assegurem as condições necessárias para uma vida mais confortavelmente possível” (WARRENDER 1957, p. 208. Grifo do autor)¹⁴⁰. Mas, tal segurança, somente pode ser obtida no interior do Estado civil, ou seja, “naquelas condições onde as ações humanas não são mais impostas condicionalmente, e sim incondicionalmente”. Isto significa que as leis da natureza apenas obrigam quando são transformadas em leis civis. Disso se segue que as leis da natureza apenas tornam-se efetivamente leis mediante a instituição do *Commonwealth*, antes disso, é impróprio considerá-las realmente como leis¹⁴¹.

De acordo com Hobbes:

Somente depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis (*civis lawes*), pois o poder soberano é que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que, portanto, fazem parte da lei civil (1968, Cap. XXVI, p. 314).

Diante disso, podemos afirmar que as leis da natureza obrigam somente “*in foro interno*” (na consciência) no estado de natureza, pois neste não há um poder suficientemente eficaz que force o seu cumprimento. Por outro lado, depois de estabelecido o acordo (contrato social) entre cada homem e, instituída a soberania do Estado, as leis da natureza tornam a obrigar “*in foro externo*” por estarem “contidas no ordenamento civil” ou, porque o poder soberano torna obrigatório a sua observância. No *Leviathan*, Hobbes comenta sobre esta questão da seguinte forma:

Os contratos nos obrigam, ao passo que as leis nos mantêm obrigados. Um contrato obriga por si só; já a lei somente

¹⁴⁰ Cf.: “(...) enquanto isso estarmos obrigados a uma disposição mental no sentido de cumpri-las, sempre que sua observância parecer levar ao fim para qual elas foram feitas. E disso devemos pois concluir que a lei de natureza sempre e em toda parte obriga em *foro interno*, ou na corte da consciência, mas nem sempre em *foro externo*, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança” (HOBBES, 2002a, p. 70. Grifo do autor).

¹⁴¹ Mesmo com o respaldo de ordenamento divino.

conserva obrigada a parte que o firmou em virtude do contrato universal de obediência. Por isso, no contrato, primeiro se determina o que deve ser feito, antes que nos obriguemos a fazê-lo; enquanto na lei estamos, já, obrigados a cumprir o que só depois é determinado (2002a, p. 217).

Contudo, para Hobbes não estava em questão suprimir as leis da natureza pelas leis civis, mas torná-las efetivamente obrigatórias mediante estas últimas. Assim, quando o filósofo enfatiza que as duas leis contêm-se uma a outra, ele não menciona a sua estrita igualdade de função, nem a ausência de suas respectivas especificidades. O que este pretende enfatizar é que não se deve referir a qualquer obrigatoriedade das leis da natureza abstraindo a sua estrita correspondência com a autoridade do poder soberano. Segundo Bobbio:

O único sentido que se pode dar a essas duas proposições, nada claras, é – se não nos enganamos – o seguinte: as leis naturais, por si mesmas, não obrigam à observância, mas só as leis civis obrigam; portanto, para que as leis naturais se tornem obrigatórias, é preciso que sejam impostas por uma lei civil. Mas disso resulta, então, que a lei civil é aquela que torna obrigatória uma lei natural; em outras palavras, é lei positiva em sentido formal (no sentido de que é colocada por uma autoridade legítima a criar normas jurídicas obrigatórias), mas é lei natural em sentido material, pelo fato de retirar a matéria de suas próprias regras dos preceitos da lei natural (1991, p. 113-114).

Desse modo, a lei civil não somente legitima as leis de natureza, isto é, as tornam efetivamente obrigatórias e, por este motivo, os súditos ou cidadãos ao obedecerem às leis civis estão da mesma forma, obedecendo simultaneamente às leis da natureza¹⁴². Como as leis da natureza identificam-se com “teoremas da razão”, obviamente a obediência dos súditos ou cidadãos ao poder soberano estará sempre condicionada às condições requeridas para a conservação da vida e a obtenção da paz.

¹⁴² A posição que assumimos sobre esta questão é, de certa forma, a mesma posição que assume a maioria dos intérpretes da reflexão filosófica e política de Hobbes, ou seja, a “interpretação secularista”. Este tipo de interpretação, como veremos no capítulo seguinte, tende a desprezar os supostos elementos teológicos da teoria política de Hobbes. Entre alguns autores que assumem veementemente esta posição estão: WATKINS (1965), HAMPTON (1997) e KAVKA (1986).

As leis naturais obrigam em foro interno porque não há ainda um poder que force o seu cumprimento, com a realização e feitura do pacto se estabelece a soberania representante, e, por conseguinte, as leis de natureza também passam a obrigar em foro externo, seja por estarem contidas no ordenamento civil, dado a identidade entre ambas as leis sejam porque o soberano representante é o responsável pela garantia de sua observância. Assim tanto *in foro interno* quanto *in foro externo* as leis naturais obrigam e, mais, em qualquer situação.

Obrigações e dever contratual: os limites e possibilidades dos acordos

Segundo Thomas (1965, p. 112), “o contrato é condição para o cumprimento das leis naturais”. Por sua vez, as leis naturais são condição necessária para o efetivo ambiente de paz, cujo estabelecimento é a condição da ausência da iminente possibilidade da guerra de todos contra todos. Contudo, para obter a paz e a segurança não é a sujeição ao soberano que se torna absolutamente necessária, mas a realização e seguimento obrigacional das leis naturais que somente podem ser observadas na condição contratual. Assim, para garantir a validade dos pactos e dos acordos, é preciso um “acordo consensual” para instituir o soberano, isto é, o poder garantidor da validade dos pactos. Com isso, fica evidente que não é a efetividade da moralidade que sustenta os acordos e pactos entre os homens, há necessidade da força da espada para que os pactos sejam realmente válidos e eficazes.

Como se mencionou anteriormente, os pactos são trocas de promessas e impõem respectivamente obrigações. Diante disso, como toda promessa, envolvem também uma relação de confiabilidade, uma vez que subjaz à realização de pactos um cálculo sobre custos e benefícios. Como base nisso, torna-se necessário pressupor que, se uma das partes pactua com a outra sem ter a confiança de que esta irá cumprir o combinado, resulta que a primeira parte está assumindo um determinado custo sem esperar a contrapartida do benefício. Se for realmente assim, é preciso indagar: que tipo de obrigação pode garantir a confiabilidade do cumprimento de acordos? Há benefícios maiores ou menos do que outros em relação a celebração de acordos?

Na verdade, Oakeshott (1975, p. 45) classifica as obrigações, tal como Hobbes expõe em três espécies distintas: denominam-se as obrigações surgidas por meio de contratos de “obrigações morais”. Esse tipo de

obrigações representam, por sua vez, as “obrigações artificiais”, oriundas da vontade humana e que se distinguem das “obrigações naturais”. Por sua vez, as “obrigações naturais” dividem-se em duas espécies. A primeira diz respeito a liberdade, ela é revogada por impedimentos corpóreos e a outra se suprime a liberdade por esperança ou medo. Por sua vez, Oakeshott tipifica também as denominadas “obrigação física” e “obrigação racional”.

As “obrigações físicas” distinguem das “obrigações morais” porque não dependem da vontade. Sobre as “obrigações racionais”, que se incluem as leis de natureza ou de razão, a melhor forma de denomina-las são de “obrigações prudenciais”, pois as escolhas baseadas na prudência podem ser vistas do ponto de vista das paixões ou do ponto de vista da razão. Essas obrigações, embora também sejam mediadas pela vontade, se diferenciam das “obrigações morais” porque não são “obrigações artificiais”, mas são descobertas pela razão ou pela paixão. No caso das “obrigações morais” é a própria vontade que cria uma obrigação, nas “obrigações morais” a vontade reconhece uma obrigação.

Diante do que foi mencionado, Oakeshott (1946) infere imediatamente que o termo e o conceito de “obrigação” somente deveriam ser aplicados propriamente às “obrigações morais”, pois só nestas a ideia de uma obrigação acrescentaria ao de novo em uma dada situação ou em uma dada relação. Já as noções de “obrigação física” e de “obrigação racional” podem respectivamente ser reduzidas à ideia de necessidade física ou à ideia de necessidade psicológica ou lógica. Não obstante, são as “obrigações morais”, que se configuram próximas ao âmbito do direito, uma vez que com a introdução dessas obrigações enseja um vínculo entre os indivíduos ao estabelecer um direito de reivindicação contra a parte que renunciou ao direito.

Com estes elementos teóricos, pode-se perfeitamente estabelecer a tipologia hobbesiana dos contratos ou acordos, que se dividem fundamentalmente em dois tipos: (1) *contratos* e (2) *convenções* ou *pactos*: O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se *contrato* (*contract*). Em todo contrato, ou as duas partes imediatamente cumprem aquilo que contratam, de modo que nenhuma precisa ter confiança (*trust*) da outra; ou então cumpre, e confia na outra; ou ainda nenhuma cumpre. Quando ambas as partes cumprem imediatamente aquilo a que se comprometeram, o contrato chega a seu termo tão logo se dá o cumprimento.

Não obstante, quando se dá crédito a uma ou a ambas, então aquele que recebeu a confiança promete cumprir depois a sua parte; e esse tipo de promessa chama-se *convenção*. As diferenças básicas entre contratos e pactos concernem ao tempo da ação. Todavia, Hobbes muitas vezes não é rigoroso com sua própria terminologia, emprega frequentemente o termo

“contrato” para referir-se a convenções ou pactos. Desse modo, contratos estabelecem uma relação simétrica entre deveres e direitos. Ambas as partes concedem cada uma um direito na condição de que a outra se sinta obrigada a conceder um direito. Por outro lado, os contratos são também trocas mútuas de obrigações. Hobbes ainda define uma terceira forma de “transferência de direitos” que não é mútua. Essa forma de transferência são o que ele denomina de doações:

Por meio de doações uma pessoa procura agir indiretamente sobre a vontade de outra na expectativa incerta de vir a receber um benefício. Assim, o pacto deve ser compreendido como uma declaração mútua de vontade e, como tal, é preciso que cada parte demonstre qual é efetivamente a sua vontade, mesmo aquele que é o beneficiado por uma doação. Na transferência de direitos não basta a intenção daquele que renuncia ao direito para que haja a concessão, o ato apenas se completa quando a parte beneficiada assinala a sua concordância. Para Hobbes é essa concordância da parte beneficiada que determina uma transferência, não apenas a vontade daquele que renuncia. Com o objetivo de fornecer uma anuência ao acordo, torna-se absolutamente necessário poder entender aquilo que é combinado e quais consequências decorrem de sua aceitação.

Nesses termos, o contrato de autorização funda a obediência. Por um lado, o contrato é a fonte da obrigação absoluta, uma vez que é um contrato de autorização, tornando o súdito autor dos atos do soberano. O simples fato de Hobbes conceber o contrato como transferência mútua de direitos, não obriga em nada o soberano, pois o soberano não realiza pactos ou acordos. São respectivamente os súditos que realizam o pacto entre si, transferindo seu direito ao soberano. A obrigação, portanto, possui apenas uma via: somente o súdito está comprometido com as suas determinações.

Referencias

- ANGOUVELVENT, A.-L. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papyrus, 1996.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.
- BRAUNGART, G. “Ethics and Its Amoral Justification in Hobbes”. In: *Thomas Hobbes: critical assessments*. Preston King ed., vol. II, p. 385-99, London, Routledge, 1993.
- GOLDSMITH, M. M. *Hobbes's Science of Politics*. Columbia University Press, 1966.
- _____. “Hobbes Liberty”. In: *Hobbes Studies*, n. 2, p. 23-39, 1989.
- _____. “Hobbes on Law”. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. (ed.) Tom Sorell. Cambridge University Press, p. 274-304, 1996.

- HOBBS, T. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (Leviathan).
- _____. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- _____. *De Cive. The English version in the first edition philosophical rudiments concerning government and society*. A critical edition by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- _____. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (The Elements of Laws).
- _____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2ª ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (Diálogos).
- _____. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (Behemoth).
- _____. “Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit Omnia”. In: *unim corpus num primum collecta et labore Guilielmi Molesworth*. London, 1839-1845. v. 5; reprint Aalen: Scientia, 1961. (Opera Latina).
- _____. “Elementorium philosophiae, sectio prima: De Corpore”. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Now first collected and edited by Sir William Molesworth. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966. (De Corpore).
- _____. *Elements of Philosophy Concerning Body. The Metaphysical system of Hobbes (Metaphysical Writings)*. Ed. Mary Whinton Calkins. Second edition. Illinois: La Salle, 1948. (De Corpore).
- _____. *Libertad y Necesidad y Otros Escritos*. Edición y Traducción de Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Oeníncula, 1991.
- _____. “HOBBS’S Treatise Of Liberty and Necessity”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Ed. Vere Chappel. Cambridge University Press, 1999.
- _____. *De la liberté et de la necessite*. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck LESSAY. Paris: Librairie Philosophile J. Vrin, 1993.
- HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge, 1986.
- _____. *Political Philosophy*. Boulder: Westview Press, 1997.
- HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford, 1964.
- _____. “The Change in Hobbes’s Definition of Liberty”. In: *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, n. 67, p. 150-163, 1967.
- KAVKA, G. S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press, 1987.
- LADENSON, R. “In Defense of Hobbesian Conception of Law”. In: *Philosophy of Public Affairs*, vol. IX, n. 2, p. 134-59, 1980.
- LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

- _____. “A semântica do materialismo de Hobbes”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1-2, p. 109-135, 2000.
- NAGEL, T. “Hobbes's Concept of Obligation”. In: *Philosophical Review*, 68, p. 68-83, 1959.
- MACPHERSON, C. B. “Introduction”. In: HOBBS, T. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Editado por C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- _____. *A Teoria política do Individualismo Possessivo. De Hobbes a Locke*. Ed. Paz e Terra, 1979.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. University of California Press, 1975.
- _____. *An Introduction to Thomas Hobbes's Leviathan; The Matter, Form and Power of a Commonwealth: Ecclesiastical and Civil* Basil Blackwell, Oxford, 1946.
- POLIN, R. *Politique et philosophie politique chez Hobbes*. Paris: P.U.F., 1953.
- POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.
- THOMAS, K. *The Social Origins of Hobbes's Political Thought in Hobbes Studies*, (ed.) K. C. Brown, Cambridge, Mass, 1965, p. 185-236.
- WARRENDER, H. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- _____. “Philosophy and Politics in Hobbes”. In: *Hobbes Studies*, ed. Keith Brown. Oxford: Blackwell, 1965.
- WERNHAM, A. G. “Liberty and Obligation in Hobbes”. In: *Hobbes Studies*, ed. Keith C. Brown, Oxford, p. 117-39, 1965.
- WATKINS, J. W. N. *Hobbes' System of Ideas*. London: Hutchinson University Library, 1965.
- _____. “Philosophical and Politics in Hobbes”. In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, n. 19, p. 125-146, 1995.
- ZARKA, Y. C. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.
- _____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Presses Universitaires de France. Paris, 1995.

Email: delmomattos@hotmail.com;
edithramosadv@yahoo.com.br

Recebido: 27/07/2015
Aprovado: 23/12/2015