

INÊS M. POUSADELA\*

## O CONTRATUALISMO HOBBSIANO

[OU DE COMO PARA ENTENDER  
DO DIREITO É NECESSÁRIO PENSAR DO AVESSEO]

*O terror do estado de natureza empurra os indivíduos, cheios de medo, a juntar-se; sua angústia chega ao extremo; fulge de repente a chispa de luz da ratio e ante nós surge subitamente o novo deus.*

*Schmitt, 1990*

### I. A CIÊNCIA POLÍTICA COMO CIÊNCIA DEDUTIVA

Na construção do monumental edifício teórico que aparece plasmado, em sua forma mais acabada, no *Leviatã*, Thomas Hobbes faz uso de todas as suas habilidades com o objetivo de obter o controverso título de “Galileu das Ciências Sociais”. Com efeito, Hobbes adota como modelo para sua empresa o da ciência demonstrativa, que tem como pontos de partida axiomas (verdades evidentes –ou seja, verdadeiras “em si mesmas”– captadas intuitivamente) baseados em definições, a partir dos quais são demonstradas outras proposições chamadas teoremas.

Por que adotar o modelo da geometria e tentar fazer com as ciências sociais o que Galileu conseguira para a física? Ora, porque a filosofia se encontra amiúde infestada de absurdos –“que nada há mais

\* Licenciada em Ciência Política, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA) e docente na área de filosofia política da mesma instituição.

absurdo do que aquilo que se encontra nos livros de filosofia” (Hobbes, 1983: 29)– devido à falta de método, à imprecisão do significado das palavras e à utilização de termos sem nenhuma referência concreta. E o erro, que em outros campos obstaculiza apenas o avanço do conhecimento, tem neste âmbito conseqüências espantosas. Quando as palavras se tornam “emotivas” e são utilizadas para enunciar preferências pessoais em vez de fatos, toda ordem se torna impossível. E mesmo assumindo que “todos os homens, por natureza raciocinam de forma semelhante, e bem, quando têm bons princípios” (Hobbes, 1983: 30), ocorre que no estado de natureza, na situação de guerra civil, faltam esses “bons princípios”–e por isso estão também ausentes a propriedade, a indústria, a agricultura, o progresso, a ciência. Para que esta última (e, junto a ela, todo o resto) seja possível, é necessário que haja, antes de tudo, unidade de definições. O objetivo que uma ciência da política persegue é a paz, mais do que a “verdade” com maiúscula. De todo modo, a verdade será sempre convencional aos olhos de Hobbes, e, além disso –como dirá Edmund Burke muito mais tarde–, não importa o que poderia ser metafisicamente verdadeiro se é, ao mesmo tempo, politicamente falso.

Então: o desafio consiste em instaurar uma ordem *estável*, mesmo assumindo que “muito embora nada do que os mortais fazem possa ser imortal, contudo, se os homens se servissem da razão da maneira que fingem fazê-lo, podiam pelo menos evitar que seus Estados perecessem devido a males internos” (Hobbes, 1983: 192). Não existe uma ordem natural nos assuntos humanos: a ordem deve ser criada. O mesmo homem que inventa a ciência, a matemática, a filosofia, os valores e inclusive a verdade, deve se encarregar de construir estados destinados a durar. Se contar com o método correto –pensa Hobbes– é capaz de conseguir. A política é capaz de se transformar em uma ciência demonstrável devido à mesma razão pela qual a geometria pode: somos nós quem cria as figuras sobre as quais raciocinamos; igualmente, somos também nós quem cria os Estados. O ponto de partida à hora de raciocinar sobre estas questões não pode ser outro que o *fato* iniludível da Modernidade: a existência de indivíduos livres e iguais, portadores de direitos. Ou seja, a convicção de que não há obrigação que não se derive de um ato voluntário de quem a contrai.

Entretanto, um sistema dedutivo, uma vez completos os axiomas que o põem em movimento, não acrescenta nada de novo ao que já sabemos; só iluminam relações antes não percebidas. Diferentemente da indução, não acrescenta informação nova, dado que as conclusões estão, desde um primeiro momento, contidas nas premissas, o que significa que nada pode chegar de fora uma vez iniciado o mecanismo: tudo deve estar contido nele desde o início. Nesse caso, isso quer dizer que nada pode ser acrescentado ao estado de natureza para explicar a

passagem deste ao Estado, que deve ser *deduzido* da descrição com a qual contamos, desde o começo, acerca do estado de natureza.

Pois bem, o que, segundo Hobbes, é evidente para qualquer um (ou, em outras palavras, que funciona como axioma) é a descrição do homem, de suas paixões e dos mecanismos que o movem. O ponto de partida é bem simples: trata-se do suposto de que todos os motivos e impulsos humanos decorrem da atração ou repulsão causadas por determinados estímulos externos. Toda conduta deriva do princípio de autoconservação. Como se pode apreciar, o caminho escolhido por Hobbes não é empírico, embora haja certos fatos que contribuam a pôr em evidência a verdade indiscutível dos axiomas; veja-se, por exemplo, a recomendação do autor para o leitor olhar ao seu redor e, com total honestidade, para dentro de si mesmo, para, desse modo, compreender o que é, em definitiva, o estado de natureza. Na seqüência, Hobbes deduz desses axiomas o direito natural e a configuração do estado de natureza. Do direito natural é derivada a lei natural e, finalmente, ele busca, a partir daí, derivar o Estado.

## II. DE FRENTE PARA TRÁS: A ORDEM DA EXPOSIÇÃO

É possível, como pretende Hobbes, deduzir o Estado do estado de natureza? No final do capítulo XIII, nosso autor explica de que modo seria possível sair daquele deplorável estado no qual, não havendo propriedade, nem noções partilhadas do bem, do mal, da justiça e da injustiça, nem oportunidade para a indústria, as artes e as ciências, “e a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (Hobbes, 1983: 76). A solução de Hobbes é extremamente simples: seriam certas paixões (basicamente, o medo da morte violenta nas mãos de outro homem, junto com o desejo de uma vida confortável) de mãos dadas com a razão (a partir da qual poderiam ser conhecidas as normas de paz, isto é, as leis da natureza que fazem possível a convivência) as que permitiriam pôr fim à guerra.

Isso é verdadeiramente possível? Atenhamo-nos à descrição da natureza humana que o próprio Hobbes proporciona nos capítulos precedentes, e, no próprio capítulo XIII do *Leviatã*, do estado de natureza em que se encontrariam esses seres, com sua razão e suas paixões nas costas, em ausência de um poder comum que atemorizasse a todos.

### RAZÕES E PAIXÕES

Como é o homem natural? Para começar, sabemos que a natureza humana compõe-se tanto de paixão quanto de razão. O homem é uma espécie de máquina de desejar, e o objeto do seu desejo constitui o bem, enquanto o objeto da sua aversão recebe o nome de mal. As paixões são

os movimentos que impulsionam os homens e, por sua vez, decorrem de outros movimentos.

Agora, o que é o especificamente humano no homem? Em primeiro lugar, a linguagem (convencional e adquirida), que possibilita a ciência e, portanto, a razão. Mas há também uma paixão que os homens possuem e os animais não, ou possuem-na num grau ínfimo, enquanto que nos homens é primordial: a curiosidade, o “desejo de saber o porquê e o como” (Hobbes, 1983: 35). Graças a ela, a existência humana não se desenvolve num espaço de desejos e satisfações imediatos, mas sim num mundo condicionado pela muito humana ansiedade diante da garantia de futuras satisfações. Daí a constante busca de meios que conduzam a essas satisfações e de meios que sirvam para garantir esses meios, ou, em outras palavras, “um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (Hobbes, 1983: 60).

O que é o poder? De acordo com Hobbes, é poder tudo aquilo que pode ser utilizado como meio para conseguir um fim: dotes naturais, habilidades adquiridas com o tempo e a experiência, bens externos de todo tipo: “qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos” (Hobbes, 1983: 53).

É importante destacar que os homens não desejam apenas coisas, mas também vanglória (sentimento de poder sobre outros homens) e honra (reconhecimento de seu poder), virtudes aristocráticas em concorrência com as virtudes burguesas que visam à conquista da segurança da vida e dos bens. Trata-se de um dado importante porque, como aponta Zarka, constitui, dentre as três grandes causas de discórdia – competição, desconfiança e glória– a única verdadeiramente irracional (Zarka, 1987: 308-9; Strauss, 1965: 18).

## O ESTADO DE NATUREZA

Uma vez dissecado o indivíduo e postos em evidência seus mecanismos internos, é muito simples imaginar como seria o estado de natureza (por definição, toda situação na qual os homens vivem juntos em ausência de um poder comum que imponha uma ordem que os contenha). Já sabemos como é “o” homem; agora o colocamos junto a outros que são exatamente iguais a ele e observamos como se comportam uns com relação aos outros.

Nesse estado, não existe limite algum para o desejo, nem tampouco para o direito. Todos os homens têm direito a tudo, de onde decorre que ninguém pode adquirir um direito exclusivo a nada.

Os homens –sustenta Hobbes– são iguais por natureza, tanto em força (dado que até o mais fraco é capaz de matar o mais forte) quanto em faculdades mentais, posto que, por um lado, a prudência não é mais

do que experiência, e, pelos outros, nada prova melhor a distribuição eqüitativa dos talentos do que o fato de que cada um está satisfeito com aquilo que lhe foi dado. E, o que é ainda mais importante, Hobbes afirma que, mesmo que de fato não fossem iguais, deveriam ser tratados como tais porque assim esperam que seja. Daí que essa seja a única forma de estabelecer uma ordem: “e se a natureza fez os homens iguais, como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade deve ser admitida” (Hobbes, 1983: 92). O horizonte da “igualdade de condições” que tanto dará o que falar a Aléxis de Tocqueville, essa igualdade que, ainda que imaginária, não deixa de ter efeitos bem reais, já se tornou um referente da legitimidade moderna.

Da igualdade em relação às capacidades –continua o nosso autor– deriva-se a igualdade das esperanças de alcançar os fins propostos. Se dois homens desejam o mesmo e não podem, ambos, desfrutá-lo, tornam-se inimigos. Em síntese, Hobbes identifica três causas de discórdia ativas no estado de natureza e procedentes da natureza humana: a competição (pelo benefício), a desconfiança (pela segurança) e a glória (pela reputação). Assim, enquanto não houver um poder comum que atemorize os homens, o estado de natureza será um estado de guerra, real ou potencial<sup>1</sup>.

Num estado tal, as noções de direito e ilegalidade, justiça e injustiça não são em absoluto pertinentes, já que não constituem outra coisa que qualidades referidas ao homem em sociedade. O mesmo se aplica ao direito de propriedade, que é substituído pela mera apropriação: cada um “possui” aquilo que pode obter, e apenas enquanto puder conservá-lo. A conclusão é que, no estado de natureza, nada pode ser injusto. A força e a fraude se constituem nas duas virtudes cardeais. Ou seja, o estado de natureza é, antes de tudo, um caos de subjetividade. Nele, cada um pode utilizar livremente a sua razão para procurar seus próprios fins; cada um é juiz sobre o que é ou não é racional. Como veremos mais adiante, este se constituirá num excelente argumento contra o uso da razão privada como oposta à lei, que é a consciência pública: assim, o soberano contará, entre suas principais tarefas, a de controlar as doutrinas que são ensinadas e predicadas nos seus domínios, impe-

---

<sup>1</sup> Denomina-se estado de guerra aquele no qual, mesmo que momentaneamente, os homens não se matem uns aos outros, não existem garantias para que a paz possa durar; em outras palavras, sua natureza consiste na “disposição manifesta a ela [a guerra] durante todo o tempo em que não há segurança do contrário” (Hobbes, 1983). Resulta interessante a forma em que, na concepção hobbesiana, o estado de natureza sobrevive como pano de fundo permanente, ainda quando existem a sociedade e o Estado que é sua garantia: assim o demonstra o comportamento dos mesmíssimos homens civilizados que vivem sob a égide de estados e se encontram sujeitos às suas leis.

dindo a difusão de “doutrinas sediciosas”. A linguagem é uma criação humana, e o vocabulário político, como todas as palavras, comunica significados arbitrários. Mas se distingue de outros usos da linguagem pelo fato de que, neste caso, só pode haver significados comuns se existir um poder para impô-los. E o fundamental aqui não é o conteúdo concreto que vier a assumir o significado compartilhado, mas sim o fato mesmo de que seja compartilhado: importa muito menos a verdade, acerca da qual Hobbes se mostra cético, do que a certeza. Afinal de contas, trata-se, nem mais nem menos, que de um simples dispositivo ordenado para o alcance da paz e da ordem, e opera do mesmo modo que um semáforo: pouco importa se é o verde ou o vermelho a cor que nos ordena parar, desde que essa cor signifique o mesmo para todos. Nenhuma paixão – e tampouco os atos que dela procedem – é pecado até que uma lei a proíba: “até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até o momento em que sejam feitas as leis” (Hobbes, 1983: 76). Dessa perspectiva, o soberano é, antes de tudo, quem atua como “o Grande Definidor”<sup>2</sup>, o que nos remete ao problema do status da lei natural.

Entretanto, a lei natural não é (como será, sim, para John Locke) independente – e, portanto limitante – das paixões humanas. O direito natural é menos ainda: não é algo “objetivo” que se imporia aos homens vinda de fora (ou melhor, “de cima” –o Céu– ou “de dentro” –a Razão) como uma limitação para suas ações. O direito de natureza tem para Hobbes caráter facultativo, diferentemente da lei da natureza, que é “obrigatória”, e faz referência à liberdade entendida como “ausência de impedimentos externos”, que cada homem possui, de usar o seu próprio poder como quiser, com o fim de conservar a sua própria vida. A lei fundamental de natureza, pelo contrário, é uma norma que proíbe um homem de fazer o que pode destruir a sua vida ou privá-lo dos meios para conservá-la, ou omitir aquilo mediante o qual acredita que a sua vida pode ficar mais bem protegida.

Pois bem, dessa lei fundamental derivam-se outras, a primeira das quais estabelece a obrigação de “buscar a paz e segui-la”, mas esclarecendo que caso seja impossível obtê-la, devem ser utilizados todos os meios de guerra. Dado que o que se deve fazer é tender à paz, a segunda lei natural proporciona os meios para consegui-lo: “renunciar ao direito a todas as coisas e nos satisfazermos com a mesma liberdade que concedamos aos demais em relação a nós”. Seguem a esta outras leis de natureza, tais como as que ordenam cumprir os pactos celebrados, mostrar gratidão pelos benefícios obtidos de outros (de onde surgiriam a benevolência e a confiança), o mútuo acordo ou complacência, a faci-

---

2 A expressão é de S. Wolin, 1973: 278.

lidade para perdoar (garantia do tempo futuro), evitar a vingança, não manifestar ódio ou desprezo por outros, não se mostrar orgulhoso nem arrogante (e reconhecer, ao invés, os demais como iguais), julgar com equidade, aceitar o uso comum das coisas que não podem ser divididas, etc. (Hobbes, 1983: cap. XV). Mas todas estas, “na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas” são, de acordo com o que afirma Hobbes, “contrárias a nossas paixões naturais” (Hobbes, 1983: 103), isto é, só podem ser efetivas quando o ator sente-se seguro de segui-las sem que isso redunde em seu próprio prejuízo. Do qual se segue a necessidade de estabelecer condições em cujo marco seja prudente obedecer as leis da natureza. Essas leis só o são em sentido estrito no interior de um Estado, quando podem ser impostas, e sua violação castigada, pelo poder da espada. Porém, nesse caso, derivam sua validade não já de seu caráter de leis divinas ou racionais, mas sim do fato de terem sido decretadas pelo soberano.

Em síntese: todas as leis são leis civis. Todas elas, então, são válidas pelo simples fato de terem sido decretadas pelo soberano. Assim, os costumes só são leis se e quando o soberano as aprovou (provavelmente, consentindo-as implicitamente). Do mesmo modo, o poder soberano de legislar não está limitado pelas leis existentes: apenas está comprometido por sua própria vontade de prolongar sua vigência. Em outras palavras, ao estar atado apenas a si mesmo, não está limitado em modo algum.

#### O IMPOSSÍVEL MOMENTO DO CONTRATO

A idéia original de Hobbes consiste em deduzir o estado de natureza da descrição do homem e das suas paixões e, num segundo momento, derivar o Estado partindo desse estado de natureza. No entanto, a única coisa que se deduz do estado de natureza tal como é descrito por Hobbes é a necessidade de um Estado; não a sua possibilidade. Nesse sentido, o Estado jamais poderia “surgir” do estado de natureza. De modo que Hobbes enfrenta o problema oposto ao de Locke no que se refere ao momento contratual. No caso do segundo, o problema está na dificuldade implicada pela necessidade da presença de um “momento hobbesiano”<sup>3</sup>. Parece claro como fariam os homens lockeanos para escapar do estado de natureza, mas, em princípio, não resulta evidente por que haveriam de fazê-lo. No caso de Hobbes, as razões para saírem

---

3 Com esta expressão, Pierre Menent se refere a um momento teórico que deve estar presente em toda doutrina que fale da passagem do estado de natureza ao estado social, “posto que apenas um estado de guerra insuportável, um mal intolerável, pode explicar que os homens tenham se posto de acordo para abandonar um estado no qual, em princípio, floresciam seus direitos” (Manent, 1990: 114).

desse estado são mais do que evidentes; o que não parece tão claro é como, exatamente, seria possível fugir dele.

Como deveria ser concebido esse misterioso momento em que, como ressalta cinicamente Carl Schmitt, “fulge de repente a faísca de luz da *ratio* e diante de nós surge subitamente o novo deus”? Acaso é possível pensá-lo como uma (inexplicável) “substituição” das paixões pela razão? Precisamente assim o expõe, finório, o próprio Schmitt, com o objetivo de pôr em evidência o absurdo de tal idéia. De fato, uma versão tão grotescamente simplificada da teoria hobbesiana resulta insustentável inclusive diante da letra do texto, sem falar de seu “espírito”. Tudo parece apontar na direção oposta à idéia de que no estado de natureza predominariam as paixões, enquanto que “depois”, de algum modo, a razão se imporia. Dado que ambas estão presentes no homem que habita o estado de natureza e, nesse contexto, a razão não age de modo algum como contrapeso ou moderador das paixões; pelo contrário, ela agiria mais como a encarregada de encontrar os melhores meios para satisfazer seus apetites.

Segundo Hobbes, seria a razão, agindo junto com outras paixões –o medo da morte violenta, o desejo de uma vida confortável e a esperança de alcançá-lo por meio do trabalho–, a que proporciona regras de paz para a vida em comum. Seria possível sugerir, como faz Berns, que “ao comparar essas paixões com as três grandes causas naturais de inimizade entre os homens, vemos que o medo da morte e o desejo de conforto encontram-se presentes tanto nas inclinações à paz como entre as causas de inimizade; a vaidade ou o desejo de glória está ausente do primeiro grupo. Assim, pois, a tarefa da razão [consistiria] em inventar meios para redirecionar e de intensificar o temor à morte e o desejo de comodidade, de modo a sobrepor os efeitos destrutivos do desejo de glória ou orgulho” (Berns, 1996: 381-2; Strauss, 1965). O mecanismo de saída do estado de natureza localiza-se então no jogo das paixões: a chave estaria no que uma delas, conducente à paz (o temor), se sobreporia à outra, conducente à discórdia (a vaidade). Seria então o medo (que aparece aqui sobreestimado, a meu ver, na sua capacidade para conduzir à paz) o encarregado de substituir a razão no seu papel de domadora das paixões daninhas.

Criar uma ordem estável é, precisamente, submeter a natureza humana. O modelo hobbesiano (diferentemente do aristotélico, por exemplo<sup>4</sup>) compõe-se de dois momentos opostos (e não de uma série de momentos sucessivos, incrementais), e o contrato é a passagem de um momento para o seu exato contrário. T tamanha passagem, obviamente, não pode ser mais que produto de um artifício.

---

4 Veja-se a comparação entre ambos os modelos em Bobbio e Bovero, 1986: 56-68.



### III. DE TRÁS PARA FRENTE: A ORDEM DA ARGUMENTAÇÃO E O ARGUMENTO DA ORDEM

Voltemos ao nosso problema: quem poderia atuar como garantia do contrato –e que, por certo, é condição indispensável para que seja produzido, já que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (Hobbes, 1983: 103)– senão seu produto? No estado de natureza, não são possíveis pactos, contratos ou promessas de nenhum tipo, pois a força necessária para que os compromissos sejam respeitados se reduz ao medo dos homens aos quais se prejudica, e esse temor é insuficiente, porque nesse estado “a desigualdade do poder é discernida na eventualidade da luta” (Hobbes, 1983: 84). De modo que, afirma Hobbes, tudo quanto podem fazer os homens em estado de natureza é induzir os outros a jurarem pelo Deus que temem, mas tal juramento nada pode acrescentar à obrigação.

A ausência de um garantidor é, em efeito, o defeito maiúsculo do estado de natureza, e o pacto se realiza, precisamente, com a finalidade de criá-lo. Em outras palavras, e parafraseando Rousseau, seria necessário que o efeito pudesse se tornar causa para que os homens pudessem fazer, antes do Estado, e com o objetivo de constituí-lo, o que só se poderia fazer sob um Estado já constituído. Mas o efeito não pode se tornar causa, mal que pese a nosso atribulado autor. Nessas condições, não há contrato possível.

Em outras palavras, teríamos que resgatar a teorização hobbesiana do Estado exigindo sua fundamentação sobre outras bases, não contratualistas? Isso implicaria supor que a teoria hobbesiana continuaria sendo a mesma sem o seu ingrediente contratualista, o qual não seria então mais que um complemento contingente que não modificaria sua substância. No entanto, a idéia de contrato tem um papel fundamental nessa teoria. Mas, provavelmente, para compreender em que sentido isso é assim seja necessário “pensar do avesso”, o que neste caso significa ‘ler de trás para frente’.

Efetivamente, a teoria hobbesiana não nos oferece um relato das origens do Estado e sim algo como uma base para a fundamentação de sua autoridade soberana. Assim, o estado de natureza não é outra coisa que a reconstrução imaginária (o que não significa, em absoluto, carente de relevância empírica) da ameaça onipresente que se cerne sobre as sociedades humanas. Os homens viveram e vivem sob diversas formas de ordens políticas mais ou menos defeituosas, mais ou menos instáveis. O estado de natureza é a situação que ameaça retornar quando essas ordens colapsam, muitas vezes por causa do supremo mal da desobediência.

Para ver de que modo Hobbes raciocina nesse ponto, detenhamo-nos em sua descrição das diversas formas de alcançar o poder soberano. Em princípio, diz nosso autor, haveria dois mecanismos para obter

o poder: a força natural (que funda as relações entre pai e filho e entre vencedor e vencido), de onde surge o Estado por aquisição, e os acordos mútuos, dos quais surgiria o Estado por instituição. Entretanto, essa dicotomia é enganosa. O temor não é o elemento diferencial entre ambos os “modelos”, já que, em ambos os casos, ele está presente, como temor ao conquistador ou como temor mútuo entre homens livres e iguais. O temor está sempre presente nos assuntos humanos. Finalmente, o Estado hobbesiano não é outra coisa que “a resposta do medo organizado ao medo desencadeado” (Bobbio, 1995: 91). Assim, o temor resulta compatível com a liberdade: “Os pactos aceitos por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios” (Hobbes, 1983: 83). O consentimento continua sendo livre, embora seja forçado; não é invalidado pelo fato de a alternativa ser a morte. Pelo contrário, a radicalidade da alternativa só torna mais e mais racional o ato e consentir.

Em definitiva, cada uma dessas formas de domínio pode ser reduzida à outra, e de ambas as formas de domínio se deduzem os mesmos direitos da soberania (Hobbes, 1992: cap. XX). A soberania por instituição é uma hipótese necessária, mesmo que seja apenas para eludir o problema da regressão ao infinito. Como afirma Goldsmith, ela precede logicamente a soberania por aquisição porque responde à pergunta: “como é que o líder desse exército conquistador tem direito a governar o seu próprio exército?” Se a resposta fosse “por direito de conquista”, estaríamos partindo da desigualdade natural, hipótese que Hobbes descarta desde o início. Por outro lado, a soberania por instituição é o “modelo”, pois põe o consentimento em primeiro plano<sup>5</sup>. Não obstante, isso não impede que cada uma seja um caso especial da outra: “ao se submeter ao conquistador, os homens autorizam e instituem como soberano o poder que os ameaça; ao instituir um soberano, os homens criam um poder suficiente para mantê-los supeditados, uma autoconquista” (Goldsmith, 1988: 163-4).

Último passo. Ao inverso da tradição que entendia o poder político como uma prolongação do domínio paternal, Hobbes descreverá o poder do pai (ou melhor, da mãe) sobre o filho por analogia com o poder político. Assim, sustentará que esse poder não se justifica “por geração”, mas é, ao invés, adquirido por consentimento dos filhos, que devem obedecer a quem os protegeu e poderia não o ter feito, “porque, sendo a preservação da vida o fim em vista do qual um homem fica sujeito a outro, supõe-se que todo homem prometa obediência àquele que tem o poder de salvá-lo ou destruí-lo” (Hobbes, 1983: 123). E o consen-

---

5 José Luis Galimidi (1991a; 1991b), por sua vez, enfatiza as diferenças mais que a unidade substancial das duas formas de soberania, ao mesmo tempo em que ressalta o seu caráter complementar.

timento do filho, como o do súdito, pode ser “expresso” ou “declarado por outros argumentos suficientes” (Hobbes, 1992: 163).

Agora, toda renúncia ou transferência de direitos é motivada, voluntária. Como todos os atos voluntários, seu objetivo é proporcionar algum bem ao renunciante. Do qual se segue que o “direito básico de autopreservação” é indelegável ou intransferível. Por isso, “um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo” (Hobbes, 1983: 84). O que o homem não pode ceder voluntariamente não é a vida mesma, mas sim o direito, por exemplo, a resistir contra quem o ataca para lhe tirar a vida.

O que se instaura com o contrato é a relação de proteção e obediência. “A obrigação dos súditos em relação ao soberano não dura nem mais nem menos do que a duração do poder mediante o qual este tem capacidade para protegê-los” (Hobbes, 1983: 160), porque a finalidade da obediência é a proteção, e os homens não renunciam ao direito natural de se defenderem a si mesmos. O súdito fica liberado da obediência só se cair prisioneiro de outro soberano; se o soberano renunciar ao governo no seu nome e no dos seus herdeiros; se for desterrado; ou se seu soberano se constituir em súdito de outro. Mas só nesses casos, e em nenhum outro, porque a soberania é absoluta. Nesse ponto, os argumentos de Hobbes se somam e se reforçam. Quem tem direito ao fim tem direito aos meios. Frente ao soberano não há reclamação que valha, já que deste não se pode supor que haja pactuado, por duas razões: em primeiro lugar, ele não existe no momento do pacto; em segundo lugar, se ele devesse responder perante os súditos, então não seria o “terceiro imparcial” que se supõe que ele é, de modo que seria preciso colocar um terceiro entre as partes em conflito, que, este sim, deveria prestar contas, então não seria tal, e assim sucessivamente, precipitando-nos numa regressão ao infinito. Finalmente, a partir dos pactos mútuos que constituem o Estado, cada um aceita se reconhecer como autor de todos e cada um dos atos do soberano. Em síntese, o dever de obediência é absoluto.

Mas o Estado tem uma função a cumprir, foi instituído com um objetivo bem definido: “obtenção da segurança do povo” (Hobbes, 1983: 200) por meio da utilização da “força e os recursos de todos da maneira que considerar conveniente para assegurar a paz e a defesa comum” (Hobbes, 1983: 106). Ou, mais adiante: “providenciar a segurança do povo”. Pode-se, então, criticar o governo por não estar cumprindo corretamente a sua função? A resposta é um não rotundo, simplesmente porque se ele existe, e pelo simples fato da sua presença, está cumprindo a tarefa que lhe fora encomendada. Sua função é preservar a paz e a ordem, isto é, impedir-nos de cair nesse estado onde a paz e a ordem não são possíveis. O sentido do estabelecimento dessa relação de proteção-obediência reside em que o consentimento será sempre implícito,

inferido dessa relação, tal como dizia Hobbes em referência à relação pai-filho, que, nesse sentido, se constitui no modelo mais transparente: “cada homem, *supõe-se*, promete obediência àquele que tem poder para protegê-lo ou aniquilá-lo” (Hobbes, 1983; friso nosso).

Assim, o soberano não tem nenhuma obrigação em relação aos súditos: em primeiro lugar, não está submetido às leis civis. Justamente, a idéia de que o soberano está sujeito às leis que ele mesmo promulga é considerada pelo nosso autor como uma “quarta opinião incompatível com a natureza do Estado” (Hobbes, 1983: 194). Tal afirmação não implica, em última instância, que o soberano está “sujeito, isto é, ao soberano representante, isto é, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis” (Hobbes, 1983: 194). Mas o grave dessa venenosa doutrina sediciosa reside em que, dado que “coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para puni-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceiro para punir o segundo, e assim sucessivamente ao infinito, para confusão do Estado” (Hobbes, 1983: 194). No entanto, na mesma frase acima citada acerca da segurança do povo, Hobbes afirma também que o soberano é obrigado a cumprir sua missão “pela lei da natureza e pela qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele” (Hobbes, 1983: 200). Mas, o que significaria dizer que o soberano está subordinado às leis naturais? Afinal de contas, elas se caracterizam pela ausência de conteúdos substantivos. Quanto à lei fundamental da natureza (a lei de autopreservação), somente implicaria que o soberano é obrigado a conservar a si mesmo. Se não o fizer, não há ninguém que possa castigá-lo. Como castigo, bastarão as conseqüências naturais e lógicas se suas ações: sua própria dissolução. No que se refere às restantes leis naturais, aquelas que necessitam da existência de um juiz comum para adquirir validade e que classificamos de “código de conduta para a vida civilizada”, não se aplicam ao soberano, que permanece em condição de natureza, do mesmo modo em que tampouco eram aplicáveis ao comum dos mortais nesse estado.

Como afirmamos mais acima, a tragédia do estado de natureza residia na ausência de significados compartilhados (nessa chave, pode-se interpretar a diferença com o estado de natureza lockeano). Daí a importância de que a lei civil funcione como consciência pública.

O direito se identifica com a moral, e a sociedade tem uma só voz e uma só vontade: as do soberano que a constitui em sociedade. Em efeito, posto que a sociedade é produto de um acordo entre indivíduos que somente têm em comum o fato de terem adotado cada um a mesma decisão de se unirem em sociedade erigindo um poder soberano e, dado que a sociedade e o soberano são criados num mesmo ato, a primeira só existe em função da existência do segundo, e só pode agir através dele. No marco dessa teoria, toda distinção entre sociedade e Estado é um

erro de graves conseqüências: a menos que na cabeça do Estado haja uma vontade com força suficiente para se impor; já não há sociedade, e sim uma multidão acéfala e desorientada.

### CONCLUSÃO: MODERNIDADE E CONTRATO

Resulta assombrosa a forma em que Hobbes ensambla esse monumental edifício baseado na relação de proteção-obediência a partir do reconhecimento pleno do desafio político apresentado pela Modernidade: construir uma ordem estável, puramente terrena, contando, como totalidade do material, com indivíduos livres e iguais, portadores de direitos naturais, pré-sociais, pré-cooperativos. Nesse sentido, o individualismo de Hobbes é, curiosamente, ainda mais radical do que o de Locke. E, em ambos os casos, o poder do Estado e a autoridade do direito somente se justificam porque contribuem à segurança dos indivíduos. A única base racional da obediência e do respeito à autoridade é a presunção de que eles trarão como resultado uma maior vantagem individual do que as suas contrárias: a anarquia, a guerra civil, o estado de natureza. A sociedade e o Estado são um mero meio (o mais eficaz) para a consecução dos egoístas fins individuais.

É certo que não podemos outorgar a Hobbes o título de “pai do liberalismo”, apesar das suspicácias de Schmitt a esse respeito. Tal reconhecimento corresponde, em boa lei, a seu compatriota John Locke, para o desenvolvimento de cuja obra, não obstante, era necessário que alguém –Thomas Hobbes, neste caso– encarasse uma tarefa lógica e cronologicamente anterior, dado que o empenho por estabelecer um poder, qualquer um que seja, é necessariamente prévio à tarefa de reduzi-lo aos seus justos limites.

O pensamento de Hobbes está repleto de sinuosidades e perplexidades. Fundamentalmente, sua teoria concluirá na legitimidade de toda ordem existente. Porém, supõe-se que se existe algum motivo pelo qual nos interessa pensar sobre a legitimidade, este há de residir em nossa crença em que deve haver algum critério para distinguir entre poderes legítimos e poderes ilegítimos. Não obstante, Hobbes consegue unir a afirmação de que, sendo os homens livres e iguais, a única ordem legítima e estável é a que se impõe com o seu consentimento, com a afirmação de que nem a lei natural nem muito menos o contrato constituem tal critério de discriminação entre o legítimo e o ilegítimo. A respeito das formas de governo, por exemplo, Hobbes defende explícita e energicamente a idéia de que só existem três: monarquia, aristocracia e democracia<sup>6</sup>, e de que todas elas são igualmente legítimas. Quaisquer

---

<sup>6</sup> A chamada “monarquia limitada” não tem real existência, dado que se o poder do rei estivesse limitado, este não seria superior àqueles que têm o poder de limitá-lo e, portanto,

outras denominações, tais como tirania ou oligarquia, ou seja, as classicamente conhecidas como formas “desviadas” ou “corrompidas”, referem-se a essas três mesmas formas mal interpretadas (isto é, classificadas desse modo por aqueles que desgostam delas). E a diferença entre as únicas três formas de governo existentes não reside num diferencial de poder, mas sim em sua maior ou menor aptidão para produzir a paz e a segurança. Nesse sentido, Hobbes considera que a monarquia exhibe algumas “evidentes” vantagens, embora também reconheça que padece de alguns inconvenientes que lhe são intrínsecos, como é o problema da sucessão.

Contudo, Hobbes, executa seu magnífico show de prestidigitação reservando um lugar de privilégio para a noção de contrato, que, como adiantáramos, não é um elemento do qual a sua teoria poderia facilmente prescindir, enquanto constitutiva do caráter plenamente moderno de seu pensamento.

Com efeito, podemos, junto com Jacques Bidet, definir a modernidade pela presença de uma meta-estrutura contratual que determina que toda relação não contratual, ou seja, não fundada sobre o consentimento, tenha perdido sua legitimidade. A relação moderna por excelência seria, assim, uma relação de legitimidade-dominação, dado que inclusive a dominação e a exploração se encontram baseadas na igualdade e na liberdade. Nesse sentido, o “contrato social” se define por uma cláusula única, a qual estabelece que as relações entre os indivíduos serão exclusivamente contratuais, excluindo qualquer forma de exercício arbitrário de uma vontade sobre a outra. É claro –destaca Bidet– que esse contrato afirma também ‘o outro’ do contrato: o estabelecimento de uma soberania, do legítimo poder de coagir aqueles que pretendam escapar à essa ordem contratual.

Nesse sentido, Hobbes é, para Bidet, o maior expoente de um contratualismo central radical, e, ao mesmo tempo, o autor que constitui *sotto voce* a ordem liberal, posto que funda a necessidade de um poder central no simples fato de que sem ele não se poderia esperar que os contratantes se mostrassem dispostos a respeitar os seus compromissos. Sem o Estado não seriam possíveis as relações contratuais interindividuais e associativas: nem a sociedade nem o mercado.

Em síntese, o ponto de partida de Hobbes é que a ordem não é natural nem está garantida, mas o homem, abandonado à sua sorte pelos poderes supraterrâneos, deve procurá-la por seus próprios meios. E se, por acréscimo, e tal como mostra a experiência, não mais existe

---

não seria soberano. Nesse caso, a soberania não residiria no rei, mas sim na assembléia que o limita, tratando-se de uma democracia ou de uma aristocracia, mas de modo algum de uma monarquia.

o homem, mas sim os homens, sempre já individuados, diferentes mas livres e iguais por natureza, o único modo de que essa ordem possa aspirar à estabilidade é que não seja imposta, mas sim resultante do mútuo consentimento. A jogada de Hobbes se mostra no ponto onde se torna evidente que esse consentimento, sempre tácito, inferido, implícito, simplesmente se deduz da existência mesma da ordem. É nesse ponto, precisamente, onde a legitimidade se dissolve em facticidade.

## BIBLIOGRAFIA

- Berns, Laurence 1996 “Thomas Hobbes [1588-1679]” em Strauss, Leo e Cropsey, Joseph (comp.) *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bidet, Jacques 1993 *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Letra Buena/ El Cielo por Asalto).
- Bobbio, Norberto 1995 *Thomas Hobbes* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Bobbio, Norberto e Bovero, Michelangelo 1986 *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo jusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Elster, Jon 1993 *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales* (Barcelona: Gedisa).
- Galimidi, José Luís 1991a “Violencia y conquista en la república-Leviatán” em *Cuadernos de Filosofía* N° 36.
- Galimidi, José Luis 1991b “Conquista y fundamento en la república-Leviatán” em *Cuadernos de Ética* N° 11/12.
- Goldsmith, M. M. 1988 *Thomas Hobbes o la política como ciencia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Habermas, Jürgen 1981 *Teoría de la acción comunicativa*, Volume I (Madrid: Taurus).
- Hegel, G. F. 1986 *Filosofía del derecho* (México: Juan Pablos Editor).
- Hobbes, Thomas 1983 (1651) *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil* (São Paulo: Editora Abril/Coleção Os Pensadores).
- Manent, Pierre 1990 *Historia del pensamiento liberal* (Buenos Aires: Emecé).
- Novaro, Marcos s/d “La forma de la representación política moderna: la Soberanía de Hobbes”, *Tese Doutoral*, Cap. 2, mimeo.
- Schmitt, Carl 1990 *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (Buenos Aires: Struhart).
- Strauss, Leo 1965 *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press).

Strauss, Leo 1963 *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (Chicago: University of Chicago Press).

Wolin, Sheldon 1973 *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político Occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

Zarka, Yves Charles 1987 *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique* (Paris: Vrin).