

O JUÍZO DOS SÚDITOS NA REPÚBLICA HOBBSIANA

THE SUBJECTS' DISCRETION IN THE HOBBSIAN COMMONWEALTH

Marcelo Gross Villanova*

RESUMO – A discricção da presença do princípio de reciprocidade na formulação hobbesiana oblitera importantes dimensões na sua teoria. Entre estas, a necessidade intrínseca de que os súditos estejam instados a utilizar a sua capacidade de produzir juízos. Apresentam-se diversas circunstâncias que corroboram essa tese, o que mostra que a atividade de julgar não foi confiscada pelo soberano. Ao contrário, ela é mesmo necessária para o seu sistema.

PALAVRAS-CHAVES – Súdito. Soberano. Hobbes. Autonomia do juízo.

ABSTRACT – The discretion of the reciprocity principle in the Hobbesian formulation obliterates important dimensions of his theory. Among these, the intrinsic necessity that subjects are encouraged to use their ability to make judgments. The article presents a variety of circumstances that corroborate this position, showing that the activity of judging was not confiscated by the sovereign. Rather, it is even necessary for his system.

KEYWORDS – Subject. Sovereign. Hobbes. Autonomy of discretion.

As leis estipulam o que os olhos devem e não devem ver, o que os ouvidos devem e não devem ouvir, o que a língua deve e não deve dizer, o que as mãos devem e não devem fazer, e até onde os pés devem e não devem ir, e o que o espírito deve e não deve desejar.

(ANTIFONTE)

* Doutor em Filosofia pela USP, pesquisador pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS (PNPD CAPES/MCT/CNPq/FINEP), onde atua como professor colaborador. E-mail: <mgrossvillanova@yahoo.com.br>.

Pois o objetivo das leis (que são apenas regras autorizadas) não é coibir o povo de todas ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com seus próprios desejos impetuosos, com sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as sebes não são colocadas para deter os viajantes mas sim para conservá-los no caminho.

(THOMAS HOBBS)

Apresentação

Parece não haver dúvidas de que as leis civis, como expressão da vontade da soberania na comunidade política, sejam o parâmetro comum que regula o comportamento dos indivíduos. Ainda assim, mesmo com a definição sobre a que regras estão submetidos os agentes, na sua interação societária, nem tudo está resolvido. É necessário o juízo dos agentes para a aplicação dessas regras: para a avaliação das diferentes circunstâncias em que as leis civis silenciam; quando estão no exterior; na aceitação ou não do novo soberano vitorioso na guerra; quando a falta de proteção anula a obediência; na diferenciação entre ato hostil e a aplicação de uma pena etc. Como na aprendizagem de uma língua, não basta saber a que regras gramaticais a língua submete-se para produzir orações gramaticalmente corretas, posto que é necessário o juízo para a sua aplicação em cada fenômeno linguístico para que se tenha o seu domínio. Essa é uma das razões porque a instauração da comunidade política hobbessiana não inclui uma “lobotomia” política dos agentes. A atividade de julgar dos súditos não foi confiscada pelo soberano. Ao contrário, é necessário, para o sistema hobbessiano, que a capacidade de julgamento dos súditos esteja operante e ativa. A manifestação discreta da importância vital desse elemento no seu arcabouço teórico aparece com todas as letras na lei natural da ebriedade, quando afirma que os súditos devem “esforçar-se por conservar a faculdade de bem raciocinar ou não destruir ou enfraquecer a faculdade de raciocinar”.¹

¹ Essa lei é a única aqui arrolada que não está em negrito no original, sendo, ainda assim, arrolada a partir do seguinte trecho do *De Cive* (1993, p. 78): Além do mais, visto que as leis de natureza nada mais são do que máximas do bom senso, de tal sorte que, se alguém não se esforçar por conservar a faculdade de bem raciocinar, não poderá observar as leis de natureza, é evidente que estará violando consciente e voluntariamente a lei de natureza aquele que, conscientemente, pratica atos capazes de destruir ou enfraquecer a faculdade racional. Não importa saber se o homem não faz o que é do seu dever, ou se conscientemente faz certas coisas que tornam para si impossível cumprir o dever. O problema é que destroem ou enfraquecem a faculdade de raciocinar os homens que fazem a razão afastar-se do seu estado natural, como acontece obviamente com bêbados e crápulas. O defeito relativo a esta vigésima lei de natureza é, pois, a *ebriedade*”.

A circunstância da ebriedade tem uma importância secundária ou derivada do valor primordial de conservar a faculdade de bem raciocinar por parte dos súditos, exatamente porque funciona como exemplo.

A manutenção da capacidade de produção de juízos por parte dos agentes na comunidade política pode ser entendida como uma circunstancial concessão ou apenas como um detalhe no sistema político hobbesiano. A própria nomeação dessa lei, como sendo a “lei da ebriedade”, oblitera a parte mais importante formulada na lei e toma o lugar do que é realmente o essencial da sua formulação. Seria, pois, contraditório imaginar que Hobbes a formula para, logo a seguir, desejar transformar os partícipes de uma comunidade em autômatos, incapazes de formular juízos por conta própria.

A seguir, apresentaremos exemplos de situações previstas na teoria política hobbesiana em que o exercício da capacidade de avaliação² dos agentes privados é requerido. A explicitação desses casos é especialmente relevante porque segue na contramão da impressão tácita de que a instauração da sociedade civil signifique a subtração dessa capacidade.

O estado de conquista

Quando dois estados entram em guerra, a não ser que ocorra um armistício, um lado perde e outro ganha. Ao vencedor cabe o domínio sobre o novo território e o povo ali instalado. No caso do estado de conquista, trata-se da aceitação quanto da resistência individual ou coletiva do novo soberano. Já na definição do Estado por conquista é explicitamente expresso sobre “*Where the Sovereign Power is acquired by Force*”:

E este é adquirido pela força quando os homens individualmente, ou em grande número e por pluralidade de votos, por medo da morte ou do cativeiro, autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade. (*Leviatã*, XX, p. 122).

Dessa passagem, pode-se depreender que cabe aos homens, individual ou coletivamente, aceitar ou não, voluntariamente, um pacto de submissão com o conquistador, isso equivale a afirmar que Hobbes

² Nas palavras de Ostrensky (2002, p. 100): “do ponto de vista político, a afirmação da liberdade de consciência é não apenas recomendável, como ainda necessária”.

reconhece a possibilidade de que tal pacto seja com indivíduos “singly or many together by plurality of voyces”. Na situação de guerra em que o antigo soberano é vencido, o compromisso de obediência ao soberano caduca e ganha-se, assim, novamente a liberdade natural de ação.³ Aqui, o cidadão pode exercer a resistência passiva e ativa contra o novo soberano, individual ou coletivamente, porque não há contrato que o limite, uma vez que “onde não há Estado nada pode ser injusto”.⁴ No caso do Estado por aquisição, Mayer-Tasch (1965) entende que, no caso de o indivíduo (“Einzelne”) optar por submeter-se ou não ao novo soberano, ele não poderá ser coagido a isso, mesmo que seja a vontade da maioria: “A decisão da maioria de um grande número de súditos compromete somente o círculo dos correligionários, porém não automaticamente todos os cidadãos de um Estado em declínio”.⁵ Hobbes percorre um sutil, senão tortuoso, caminho para sustentar a sua posição sobre a constituição e a dissolução do Estado. Enquanto “por instituição”, vale o voto da maioria e todos ficam, assim, automaticamente incluídos, como nos é posto no começo do Capítulo XVIII do *Leviatã*, o soberano não pode ser despojado por consenso, pois “não provém da natureza o fato de que o consenso da maioria seja considerado consenso de todos” (*De Cive* (6, 20), p. 112). Mayer-Tasch parece ressaltar, no Estado por conquista, que o contexto é outro, pois o até então Estado estrangeiro (“*fremder Staat*”) já está constituído, independentemente do que venham a decidir os derrotados.

Há alguns pontos, aqui, a serem ressaltados que parecem diferenciar-se quanto ao Estado por instituição. Primeiro: o Estado instituído inclui todos, sem exceção, tanto os que votaram contra, quanto os que votaram a favor. Segundo: nele, os pactos são de cada um com cada um dos outros. Terceiro: não há pacto entre o soberano e o cidadão. Assim, Hobbes não parece reconhecer as diferenças elencadas quando assinala o seguinte:

³ HOBBS (1979, p. 135): “Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los”.

⁴ *Ibidem*, XV, p. 86. É este também o caso quando o soberano renuncia sem indicar o sucessor ou morre sem declarar quem deverá ser o herdeiro: “Se um monarca renunciar à soberania, tanto para si mesmo como para seus herdeiros, os súditos voltam à absoluta liberdade de natureza [...]. Assim, se ele não tiver herdeiro não há mais soberania nem sujeição” (*Leviatã*, XXI, p. 136).

⁵ Mayer-Tasch (1965, p. 84): “Der Mehrheitsentscheid einer unterwerfungswilligen Vielzahl von Bürgern verpflichtet nur den Kreis der Gleichgesinnten, nicht aber auch automatisch alle Bürger des untergegangenen Staates”.

Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, e não a quem escolhem, e neste caso [soberania por conquista] submetem-se àquele de quem tem medo.⁶

Aqui, mais uma vez, transparece o pacto de submissão entre o vencedor e o vencido, através do qual se opera a transferência de direitos do indivíduo. Mas como isso se dá? Hobbes mesmo esclarece e elucida: “O domínio adquirido por conquista ou vitória militar [...] é adquirido pelo vencedor quando o vencido [...] promete [...] que, enquanto sua vida e a liberdade do seu corpo permitirem, o vencedor terá direito a seu uso, a seu bel-prazer”.⁷

Os súditos no exterior

Quando os súditos estão fora do seu estado e não conhecem as leis que regem o lugar, eles utilizam o princípio de reciprocidade como baliza para a sua ação. Mas por que deveria um súdito pertencente a um Estado obedecer às leis civis de outro Estado, apenas por encontrar-se em seu território? Como Hobbes (1979, p. 136) aponta: “quem quer que penetre nos domínios de outrem passa a estar sujeito às leis aí vigorantes, a não ser que tenha um privilégio, por acordo entre os soberanos, ou por licença especial”. A incorporação de um indivíduo a um Estado torna-o obrigado a obedecer não somente às leis do Estado ao qual pertence, mas, virtualmente, a todos os Estados existentes, porque são “as leis civis aquelas a que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado” (HOBBS, 1979, p. 61). Há, aqui, duas consequências que podem causar certa estranheza. Primeiro, que a depender de onde se localiza, o súdito deveria seguir regras que podem ter conteúdos contraditórios, pois parece razoável pensar que o que é permitido num Estado seja proibido em outro. A segunda estranha consequência é a de que mesmo derivados das supostas mesmas leis naturais, resumidas pelo princípio da reciprocidade, estados diferentes podem conter leis com

⁶ *Leviatã*, XX, p. 122 [os grifos são nossos]: “And this kind of dominion, or Sovereignty, differeth from Sovereignty by institution only in this, that men who choose their Sovereigne do it for fear of one another, and not of him whom they institute: but in this case, they subject themselves to him they are afraid of”.

⁷ *Ibidem*, XX, p. 124: “Dominion acquired by conquest, or victory in war [...] is then acquired to the victor when the vanquished, covenanteth [...] that so long as his life and the liberty of his body is allowed him, the victor shall have the use thereof at his pleasure”.

conteúdo contraditório entre estes conjuntos.⁸ Uma consequência e outra reforçam a necessidade do uso da ponderação dos súditos, a depender de onde se localiza e a mudar o registro da sua forma de reciprocidade, tanto em relação às ações, quanto em relação ao pensamento.

A fórmula proteção-obediência

A conhecida fórmula “proteção-obediência” – “[...] sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência” (HOBBS, 1979, p. 410) – requer a avaliação do compromisso da obediência sob a condição de proteção; e não sendo “mútuo”, isto é, não havendo reciprocidade, avaliar a partir de qual ponto da falta de proteção segue-se a perda da obrigação de obedecer. A intuição de Hill (2003, p. 105) parece bem apropriada ao pontuar que

Hobbes [...] quanto ao absoluto dever de obedecer ao Leviatã sob todas as circunstâncias, juntamente como o reconhecimento de que se e quando o soberano falhasse na proteção de seus súditos, eles deveriam deixar de obedecer-lhe.

Talvez o mais difícil seja saber exatamente a extensão do que Hobbes reconhece como o ponto exato a partir do qual o súdito deixa de estar obrigado a obedecer a seu soberano quando há a impossibilidade do soberano protegê-lo. Um exemplo prosaico disso pode ser o caso em que um súdito é mortalmente atacado e não dispõe de proteção policial para protegê-lo. No Capítulo VI do *De Cive*, é expresso que as leis naturais proibem o furto, o homicídio e o adultério, mas é a lei civil que determina quando e o que deve ser entendido como homicídio, adultério e furto.

É bem plausível imaginar que, em uma comunidade política que expressamente proíbe cometer o homicídio, um súdito que mata alguém esteja incorrendo numa desobediência à lei civil que proíbe o ato e, portanto, ao soberano. No caso de um homicídio ocorrido com o intuito da defesa da própria vida, pode ser *a posteriori* avaliado por um tribunal soberano como legítimo, isto é, o aparente crime ou a desobediência à lei soberana ser considerado nem crime, nem desobediência por parte de quem se defendeu, mas um ato instado por uma tentativa de crime ou desobediência de quem o atacou primeiro. Um súdito incapaz de fazer

⁸ Vou usar a palavra “conjunto” ao invés de “sistema” de leis, porque a ideia de “sistema” referente às leis de um país é uma formulação que surge apenas no século XIX. Dessa formulação, deriva a ideia de “lacuna”, que é a ausência de um regramento no sistema. A diferença para ideia de “silêncio da lei”, tal como aparece em Hobbes, refere-se à omissão dos casos previstos através das quais determinadas leis regulamentam.

uma avaliação como essa anteriormente à avaliação do próprio tribunal soberano não estará vivo para saber qual avaliação o mesmo tribunal faria se ele tivesse reagido à ação de quem lhe atacou.

A impossibilidade em estabelecer esse limite pode estar apontando algo importante: simplesmente não há uma régua que possa definir o limite a partir do qual os súditos podem razoavelmente, a partir da reta razão, não estar mais obrigados a lhe obedecer. No máximo, há alguns casos pontuais, como no fracasso do soberano na guerra ou na morte de um soberano sem herdeiros e sem indicação do seu sucessor. A “caixa de Pandora” aberta a partir da tradução das Escrituras para linguagens correntes fornece o contexto a partir do qual a liberdade de pensamento passa a ser cada vez mais exercício prosaico, ainda que resulte em tensões e divisões que já se acumulavam (HILL, 2003, p. 38). Não indiferente a isso, Hobbes vê, nesse fenômeno, um aliado à sua teoria política, na medida em que confia na capacidade de julgamento dos seus contemporâneos, já que se dirige a eles nos seus escritos.

A circunstância mais exemplar dessa dificuldade ocorre na guerra entre soberanos. A 15ª lei natural do *Leviatã*,⁹ cujo conteúdo não há nada similar entre as tábuas das leis no *De Cive* e *Elementos*, afirma que “Todo homem é impelido pela natureza, na medida em que isso lhe é possível, a proteger na guerra a autoridade pela qual é protegido em tempo de paz”. Ora, a quem caberia fazer a avaliação dessa “medida do possível”, senão o próprio súdito? Tivesse sido o súdito transformado em um autômato, seria incapaz de produzir um juízo por conta própria para circunstâncias como essa, em que o súdito é instado a decidir em que medida não valerá mais a pena colocar a sua vida em risco para proteger o seu soberano. Anteriormente, a essa questão, mas pertinente a ela, Hobbes não justifica bem porque o súdito deva ir à guerra, colocando, portanto, a sua vida em risco, se a comunidade política é justamente criada para assegurar a integridade da sua vida e, por essa razão, adere ao contrato. O filósofo inglês restringe-se a tachar os desertores de uma guerra como possuidores de uma “coragem feminina”, no caso de quem assim se comporta.

A confissão

Durante muito tempo, a confissão foi vista como a prova mais cabal da autoria de um ato criminoso ou da intenção de um ato. Prova cabal tão forte que aceita como legítima mesmo aquela obtida sob tortura. Quem

⁹ Vale lembrar que essa lei pertence a uma parte final do *Leviatã*, chamada “Revisão e Conclusão”, acrescida posteriormente à primeira edição do *Leviatã* em 1651.

confessaria em palavras fatos que lhe prejudiquem? Hobbes (1979, p. 84) argumenta que o próprio pacto de alguém acusar a si mesmo não é válido se não houver garantia de perdão. Do mesmo modo que é inválido comprometer-se por um pacto a não se defender da força pela força, já que ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere. Na sua expressão: “igualmente inválido”. Hobbes reconhece que mesmo o criminoso mais terrível deve ser liberado de incriminar-se por sua voluntária iniciativa.

Do mesmo modo que pertence à avaliação do indivíduo quando é o caso de defender-se pela força, a proporção e o modo mais adequado de lançar mão dessa autodefesa, pertence à avaliação do indivíduo qual a conveniência, a circunstância e a medida das declarações que podem vir a incriminá-lo. Exemplo: essa mesma parte do *Leviatã*, ainda que afirme que as confissões arrancadas pela tortura não devam ser aceitas como testemunhos fiéis, aceita a tortura como forma de lançar hipóteses, esclarecimento ou orientação para posterior investigação. A confissão dada pelo torturado, por esse meio, será feita “pelo direito de preservar a vida”. Assim sendo, por esse direito de preservar a vida, vale não apenas revelar “verdades”, mas também admitir falsidades. Um súdito destituído da sua capacidade de julgamento seria incapaz de reconhecer quando é o momento de falar e de calar. Somente a avaliação por parte do súdito envolvido com alguma circunstância pertinente é capaz de avaliar quando uma confissão é suscetível de prejudicá-lo ou não. Mesmo interrogado diretamente pelo soberano ou por sua autoridade em relação a um crime que realmente cometeu, o súdito-criminoso não é obrigado a confessá-lo, a não ser que receba garantia de perdão.¹⁰

O “silêncio” das leis

Na ausência de leis civis, tem-se o “silêncio” das leis, cada súdito vê-se instado a utilizar as leis naturais, vale dizer, o princípio da reciprocidade. Hobbes (1993, p. 175) admite a impossibilidade prática de regular pela lei todos os movimentos e as ações dos cidadãos e lança mão de uma alegoria que ilustra esse sentido: se a água de um rio for represada por todos os lados, estagna-se e fica poluída; assim, as leis são como margens de um rio – servem para encaminhar e não para deter o curso de um rio. Dessa alegoria, pode-se perceber que há uma referência explícita aos limites do ordenamento jurídico: assim como as margens do rio, o ordenamento jurídico deixa de lado um além-rio. Esse limite pode significar que a margem de um rio não é a sua falta, mas simplesmente a

¹⁰ Cf. Hobbes (1979, p. 133).

separação entre o que é rio e o que não é. Trata-se do que Bobbio (1994, p. 29) chama de “esfera do juridicamente irrelevante”. Outra alternativa é a de que esse limite significa uma imperfeição inerente a qualquer conjunto de leis, como anota Jasinowski (1967, p. 129).

Por vezes, Bobbio (1991, p. 116) parece ver a noção de “silêncio” e a noção de “lacuna” como intercambiáveis; contudo, a noção de “lacuna jurídica” se cristaliza-se apenas no século XIX, ligada à concepção do direito positivo como sistema. No século XVII, Hobbes não só vê as noções de “direito” e “lei” como tão incompatíveis como “liberdade” e “obrigação”, como também a sua noção de “sistema” (*system*) não aparece associada às leis, sejam civis, sejam naturais, senão a associações entre os cidadãos: “Por sistema entendo qualquer número de homens unidos por um interesse ou um negócio” (HOBBS, 1979, p. 137). Ainda assim, ressalvadas essas diferenças, a noção de “silêncio da lei” é o conceito primitivo de lacuna. O mais importante, aqui, é que a limitação da regulação positiva é solucionada pela recorrência à lei natural: “as leis naturais são obrigatórias em todos os casos onde as leis positivas silenciarem” (BOBBIO, 1991, p. 116; HOBBS, 1979, p. 173). Por causa também dessa admissão das leis naturais no interior da regulação civil, Hobbes é considerado o precursor do jusnaturalismo moderno. A posição de Hobbes não consiste, como no jusnaturalismo medieval, que se possa produzir o critério do justo e do injusto alheio ao discernimento da comunidade civil. Conforme Hobbes (1993, p. 156) consigna: “arrogando-me o discernimento do justo e do injusto, que cabe somente à Cidade”.

Um momento flagrante dessa afirmação aparece no caso da aplicação da seguinte regra: “aquele que for expulso de sua casa à força deva ser a ela restituído pela força” (HOBBS, 1979, p. 169). Se alguém deixa a sua casa vazia e, ao voltar, seja impedido de entrar pela força, a regra dada não enquadraria exatamente este caso, mas pode ser suprida com a lei de natureza. Hobbes afirma que seria de acordo com a lei natural entender que este caso estaria abrangido pela regra dada *qua intenção da lei* (HOBBS, 1979, p. 169), ainda que não estritamente com a letra da lei. O campo de associação de significação do fórum interno está enquadrado pelas balizas da regra civil: “num caso criminal não se limitam [as leis civis] a determinar se o crime foi ou não praticado; mas também se tratou de *assassinato, homicídio, felonía, assalto* e coisas semelhantes, que são determinações da lei [civil]” (HOBBS, 1979, p. 169). Se, mesmo aqui, na colmatação do silêncio da lei civil pela lei natural, paradoxalmente, a lei natural parece ter sido, de alguma forma, “incorporada” (KAVKA, 1983, p. 131) pela lei civil, essa incorporação não é plena – algo do fundamento da lei natural permanece anterior à lei civil: a fundamentação contratual do Estado. E será isso que permite entrever a distinção entre Estado e governo.

Aplicação das leis civis

Foi discutido na seção “O silêncio das leis” que, nas situações não previstas pelas leis civis, os súditos estão instados a julgar por conta própria como agir. Hobbes utiliza a proximidade da regra da invasão de uma casa mediante violência para aplicar ao caso em que não há violência, ainda que haja invasão da propriedade. Chama esse exemplo de “silêncio da lei”, caso não previsto pela lei. Uma pequena variação em relação à prescrição legal já é suficiente para ser assim enquadrado. Esse exemplo dado por Hobbes, no *Leviatã*, leva a pensar que o mais comum seja o caso em que a lei civil não prevê. Tão prosaico como essas pequenas variações deve ser o caso em que não há qualquer proximidade possível com qualquer lei estabelecida pelo soberano. Os casos em que a lei civil prevê seriam as situações em que não haja qualquer variação. Contudo, faz sentido afirmar que se segue daí uma aplicação automática? Se uma lei é uma regra geral para todos os casos da mesma situação, poderíamos considerar que há uma impessoalidade na sua formulação. Uma boa lei civil não deve ser muito curta, para não ser ambígua em demasia, nem longa demais, para não resultar uma lei confusa. Justamente por não apontar que fulano ou beltrano deva fazer desse ou daquele modo, a aplicação da lei requer uma identificação tanto dos autores, quanto das ações em determinados casos. A aplicação das regras civis demanda a avaliação de qual é o caso, ou seja, a que lei formulada aplica-se. “Toda lei requer uma interpretação”.¹¹ Mesmo que os súditos reconheçam o soberano como autoridade a ser respeitada e queiram seguir as leis proclamadas como sua, necessita da sua capacidade de julgamento para interpretá-la e obedecer-lhe.

Uma lei incompreendida corre o sério risco de não ser obedecida, pois não se consegue obedecer àquilo que não se entende, ainda que seja da vontade do súdito segui-la. Se o súdito não tivesse qualquer noção do que permitiria distinguir as situações, compreender as regras públicas de conduta e interpretá-las, ele só saberia que cometeu um crime, ou não, após ser terminado um processo de julgamento, isto é, após a interpretação definitiva dada pela autoridade, cuja função pública é produzir julgamentos. Expressando em termos metafóricos, o falante de uma língua pode querer seguir as regras gramaticais de uma língua; um falante que domina as regras gramáticas da sua língua materna é capaz de fazer uso adequado dessa língua; as regras gramaticais de uma língua não são suficientes para dar conta de todos os fenômenos linguísticos. Contudo, mesmo nas situações previstas pelas regras

¹¹ *Leviatã*, Capítulo XXVI.

gramaticais, é requerida ao seu usuário a identificação de quando é o caso. A identificação do caso exige o uso da capacidade de avaliação por parte do seu usuário.

Ações e intenções

Hobbes faz menção, em várias passagens de sua obra, à diferenciação entre “ação” e “intenção” (*De Cive*, p. 70-71; *Leviatã*, XV, p. 89). Há uma clara distinção quando se atribui as palavras “justo” e “injusto” às pessoas ou às ações delas. Quando aplicado às ações, “justo” significa conforme o direito, “injusto”, contra o direito. De alguém que age conforme o direito postula-se que é inocente e, quando não conforme, culpado. Alguém cujas ações sejam justas não se transforma, *per se*, em um homem justo, pois o homem justo é aquele que se compraz em agir com justiça ou de acordo com o direito. Ser injusto é desprezar o valor da justiça, ou ainda, agir de acordo com uma vantagem momentânea. Desse modo, um homem injusto pode praticar ações justas, assim como um homem justo pode praticar ações injustas. Há três motivos pelos quais um homem justo pode praticar um ato injusto: ser tomado por paixões momentâneas (fraqueza); cometer um erro de avaliação sobre alguma coisa; ou um erro de avaliação sobre alguma pessoa. O que constitui o ser justo é a vontade de praticar ações justas conforme a justiça. Já o que constitui o ser injusto é a vontade meramente determinada pelo medo às sanções da lei; pelo benefício de um bem aparente.

Pela má inclinação do espírito, a ação justa ou injusta não faz do seu agente um ser justo ou injusto. O que diferencia um homem justo de um homem injusto é o desejo ou a intenção de agir conforme o direito ou não. Se as suas ações são motivadas pelo medo ou por um bem momentâneo, trata-se de um ser injusto. Se as suas ações são motivadas por agir conforme a justiça e por respeitar as suas promessas trata-se, portanto, de um ser justo.

A ação humana é mediada pela representação de um bem a que se almeja. A representação de um “bem aparente futuro” é expressamente intencional e “é justamente a razão [como função representacional] que constitui a intencionalidade do movimento humano” (FILHO, 1989, p. 67). A obrigação de seguir a lei natural no “fórum interno”, isto é, no âmbito das intenções das ações, e, de outro, a obrigação de seguir a lei civil no “fórum externo”, no âmbito das ações, podem, por vezes, sugerir que a avaliação das intenções e das ações está submetida a dois diversos conjuntos de leis. No início do *Leviatã*, Hobbes apresenta sob que clave deve ser entendida sua obra, “convidando” todos os homens ao “trabalho” de aprender a lerem-se uns aos outros (“Lê-te a ti mesmo”),

o que inclui a investigação, “se não encontram o mesmo em si próprios”, das afirmações que fazem sobre os outros.

A educação para a sociabilidade

Hobbes pretende influenciar a visão dos soberanos e dos súditos sobre si mesmos e a avaliação que fazem sobre a compreensão e a conduta social e política na sociedade civil. A eficiência da comunidade política não se impõe por meio da força, mas da crença. A pretensão de Hobbes de que suas obras fossem utilizadas nos diversos níveis da educação expressam, para além do aspecto eminentemente pretensioso da avaliação que faz sobre suas lições, uma crença que já, no *Leviatã*, era manifesta e que Ostrensky (2002, p. 101) assim verbaliza:

Nenhuma lei possui laços tão fortes como a da própria consciência. A obediência, a sujeição a uma ordem, deve ser voluntária, não constrangida por uma autoridade visível, pois a opressão externa resulta, o mais das vezes, em revolta e sedição. Assim, poderíamos afirmar que Hobbes extrai duas importantes lições da experiência curta, porém intensa, do Exército de Novo Tipo. Primeira, de que a liberdade de pensamento não é necessariamente um mal; tampouco é em si mesma subversiva, antes o contrário. De certo modo, é indiferente que os homens mantenham crenças diversas, contanto que em seus atos só façam confirmar a obediência e a adesão irrestrita a uma vontade única.

Seria inútil fazer leis sobre coisas para as quais não se possa ter alcance, como determinar qual o pensamento ou o juízo dos agentes. Há uma impossibilidade legal de qualquer coerção em respeito à consciência ou à convicção. Assim como não se podem revogar leis físicas, como a lei da gravidade, as leis soberanas não têm poder para determinar o pensamento ou o juízo dos súditos pertencentes a uma sociedade:

É certo que, se ele for meu soberano, pode obrigar-me à obediência, impedindo-me de declarar, por atos ou palavras, que não o acredito, mas não pode obrigar-me a pensar de maneira diferente daquela de que a minha razão me convence. (HOBBES, 1979, p. 222).

A posição de Hobbes de que o poder governamental está confinado à limitação legal de atos externos (*outward acts*) é uma necessária consequência da sua visão de que crenças religiosas, ideológicas ou mesmo outras crenças, que pertencem à esfera privada, não podem ser objeto da força legal coercitiva.

Observações finais

A interpretação tácita de que os súditos na comunidade política hobbesiana tiveram subtraída a sua capacidade de julgamento não se sustenta. Quando Hobbes dirige-se contra a razão privada dos indivíduos, referia-se apenas e tão somente ao pensar não recíproco dos gentes. Há várias referências, na obra de Hobbes, de que ele dirige-se tanto aos soberanos quanto aos súditos. Dirige-se a esses interlocutores com uma função precípua: a educação para a sociabilidade. Essa é a razão dele pretender que a sua obra fosse lida e adotada pelas universidades. Quanto maior o número dos seus leitores, tanto melhor. Por isso, reescrevia-as ou traduzia para o inglês.

Foram salientadas várias situações em que os súditos são instados a julgar, seja quando não há a baliza pública das leis civis, seja para aplicar essa baliza pública nas diferentes situações que se apresentam. Ser o súdito de um Estado significa estar sob a égide de qualquer Estado existente, a depender onde o súdito localiza-se momentaneamente. O esforço de pensar e agir reciprocamente vigora em todas as situações, a depender do jogo em que se faz parte ou do tabuleiro onde a “peça” encontra-se. A vacuidade ou a inefabilidade do princípio da reciprocidade aponta para a tensão dessa sociabilidade, em que as controvérsias são inevitáveis. As ações e as palavras estão para a intenção como as leis civis estão para a reciprocidade: as primeiras assumem a concretização da outra. Não há como saber quais as intenções sem a sua expressão material, o que não significa que essa materialidade não possa estar com o sinal trocado. A primeira lei de natureza, sobre a busca da paz, também está calcada em uma avaliação ou um juízo sobre o caso situacional, já que iniciativas de paz dependem da “medida em que tenha esperança em consegui-la”. Como todas as leis de Hobbes são derivadas da primeira, não é difícil deduzir que a aplicabilidade de qualquer lei natural esteja, do mesmo modo, dependente dessa avaliação.

Referências

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BOBBIO, N. *Teoria do ordenamento jurídico*. Brasília: UnB, 1994.

FILHO, B. B. Condições de autoridade e autorização. *Filosofia Política*, Porto Alegre: L&PM, 6 (1991).

HILL, C. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 [1993].

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBES, T. *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Petrópolis: Vozes, 1993.

HOBBES, T. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University, 1994.

JASINOWSKI, B. *El problema del derecho natural en su sentido filosófico*. Santiago, Chile: Ed. Jurídica de Chile, 1967.

MAYER-TASCH, P. C. *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Tübingen: Mohr, 1965.

KAVKA, G. Right reason and natural law in Hobbes's ethics. *The Monist*, 66 (1983).

OSTRENSKY, E. Hobbes e a tolerância religiosa no Exército de Novo Tipo. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo: Humanitas, 5 (2002).