

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de página contendo quatro estudos das expressões faciais de Saskia van Uylenburgh, desenhos de Rembrandt van Rijn (1606-1669).

ASPECTOS DA AÇÃO VOLUNTÁRIA EM HOBBS¹

Celi Hirata
Professora, Universidade Federal de São Carlos,
São Carlos, Brasil
celi_hirata@yahoo.com

RESUMO: Hobbes concede uma importância inédita à ação voluntária, na medida em que defende que a origem de toda obrigação é um ato voluntário daquele que se obriga, uma vez que todos são naturalmente livres e iguais e não há obrigações naturais. Por um lado, Hobbes desloca a discussão sobre a voluntariedade das ações e alarga a concepção do que pode ser considerado uma ação voluntária em relação à tradição que remonta a Aristóteles, sendo que, para ele, uma ação praticada por medo é tão voluntária quanto uma outra realizada por algum desejo. Por outro, o autor limita as ações voluntárias àquelas ações que visam ao bem do agente. Trata-se de uma impossibilidade: ninguém age senão em vista de seu próprio bem. Neste artigo pretendo explorar esses aspectos da teoria da ação voluntária em Hobbes e indicar como esses posicionamentos se acentuam no *Leviatã*.

PALAVRAS- CHAVE: Ação voluntária, liberdade, obrigação, direitos de resistência, *Leviatã*.

I Este artigo foi originalmente apresentado como comunicação na *Jornada Política e Afetividade no século XVII*, sediada no Departamento de Filosofia da USP. Gostaria de agradecer ao Prof. Alberto Barros pelos preciosos apontamentos no debate que se seguiu à apresentação, pois foram cruciais para o desenvolvimento do artigo, em especial a última parte, na qual procuro responder parcialmente às suas questões.

Talvez não seja exagero dizer que, em certo sentido, Hobbes concede importância e peso inéditos até então para o arbítrio e a ação voluntária humana, em especial em seu *Leviatã. Importância inédita* porque, para Hobbes, não há nenhuma *obrigação natural* de algum ser humano em relação aos outros, mas toda obrigação fundamenta-se numa ação voluntária daquele que se obriga. Na medida em que todos são naturalmente iguais e livres, que todos são dotados de direito a todas as coisas e que o direito, para Hobbes, não é senão a ausência de obrigação², não há nada na natureza das coisas que fundamente a obrigação de uns em relação aos outros e, assim, ninguém possui qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos.³ Quer dizer, na ausência de um fundamento natural, todas as relações de obrigação, para serem válidas, devem ser justificadas por um ato voluntário de quem se obriga, ato que muitas vezes é o mero *consentimento*. Isso vale para todas as obrigações que os homens estabelecem entre si, incluindo também as relações *políticas*.

Como no restante dos casos, a obrigação de cada um dos súditos com o soberano não tem nenhum fundamento natural, mas extrai sua validade exclusivamente do consentimento voluntário daqueles que se obrigam. A instauração da ordem civil não é uma consequência natural da essência dos homens, de uma essência política inscrita em suas naturezas (Cf. HOBBS, 2002, cap. 1, §2, pp. 25-28), mas sim de um grande artifício, cuja legitimidade fundamenta-se na decisão e arbítrio dos indivíduos. E é

2 HOBBS, 2010, cap. 14, §1, pp. 69-70; HOBBS, 2002, cap. 1, §7 e §9, pp. 31-33; HOBBS, 2014, cap. 14, pp. 112-113.

3 “Ninguém tem nenhuma obrigação que não derive de algum dos seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres” (HOBBS, 2014, cap. 21, p. 185); Cf. também HOBBS, 2002, cap. 7, §3, p. 137: “[...] Toda obrigação deriva de contrato”.

a partir dessa instituição que serão estabelecidos os parâmetros do *bem* e do *mal*, assim como do *justo* e do *injusto*, que, para Hobbes, não consistem em valores absolutos e independentes do homem, mas são, fora da ordem política, *relativos*⁴ e, com a instituição desta, medidos a partir das *leis civis*.⁵

Uma vez que o fundamento das obrigações reside no ato voluntário das partes e em nada mais, tudo que pode ser objeto de deliberação e decisão pode ser objeto de um acordo — na ausência, é claro, de outras obrigações adquiridas anteriormente que o impeçam. Tudo que seja considerado passível de ser realizado pode ser licitamente objeto de troca e de acordo, se as partes assim quiserem, sendo que os termos da troca são também inteiramente estabelecidos pelos árbitrios dos contratantes: negando as definições tradicionais de justiça comutativa e distributiva que remontam a Aristóteles (a primeira residindo na igualdade de valor das coisas que são objeto de contrato e a segunda, na distribuição de benefícios iguais a pessoas de mérito igual (ARISTÓTELES, 1979, livro v, cap. 3 e 4, 1131a10-1132b20, pp. 124-127), Hobbes defende que o valor justo não é algo determinado matematicamente e que obedece a uma determinada proporção, mas é aquele acordado pelas partes, isto é, definido por seus apetites, não sendo injustiça “vender mais caro do que se comprou ou dar a um homem mais do que ele

4 Cf. HOBBS, 2010, cap. 7, §3, pp. 28-29; HOBBS, 2014, cap. 6, p. 48. Embora bem e mal sejam relativos ao que agrada cada um, não existindo nenhum bem ou mal em si ou absolutos, eles têm uma dependência em relação aos corpos naturais e seus movimentos, já que dependem do prazer e do desprazer, que, por sua vez, são aparências suscitadas por movimentos que corroboram ou não a preservação do corpo. Nesse sentido, embora não haja um sumo bem, pode-se dizer que o maior dos bens para cada um é a sua própria preservação e o maior dos males, a morte, como se indicará mais adiante (cf. HOBBS, 1991, cap. 11, §6, p. 48).

5 Cf. HOBBS, 2010, cap. 29, §8, p. 183; HOBBS, 2002, cap. 14, §17, pp. 228-229; HOBBS, 2014, cap. 26, p. 226.

merece” (HOBBS, 2014, cap. 15, p. 129)⁶. Os valores em geral, a política, o justo e o injusto são, assim, estabelecidos pelo arbítrio humano. Na ausência de uma ordem natural, a vontade passa a ser suprema, constituindo uma ordem artificial cujos princípios e parâmetros são instituídos pelos apetites das partes.

Se Hobbes atribui uma importância inédita à ação voluntária, por um lado, por outro, isso se dá apenas *em certo sentido*, porque o filósofo opera um deslocamento no tratamento da voluntariedade das ações tal como se apresenta na tradição legada por Aristóteles: não se trata tanto de examinar o que é voluntário e o que não é em função do problema da *virtude* e do *vício*, para saber quais ações são dignas de louvor, de censura ou mesmo de piedade (ARISTÓTELES, 2008, livro III, cap. 1, 1109b30-b35, p. 59), mas sim de saber quais ações podem ser ditas voluntárias em relação a um determinado agente para poder determinar a sua *autoria* e considerar se as decorrências de uma determinada ação são válidas ou não para um determinado sujeito. Isto é, embora tanto num caso como no outro esteja em questão a *responsabilidade*, em Hobbes não se trata tanto de estabelecer a questão do mérito ou demérito, mas sim de determinar quem é que responde pela ação para, a partir disso, se extrair seus desdobramentos jurídicos.

Para determinar o que é uma ação voluntária, Hobbes estabelece um critério uno e simples, eliminando a questão dos graus de voluntariedade (e, por conseguinte, dos graus de responsabilidade) e alargando a consideração do que é voluntário em relação a uma determinada tradição. Uma vez que a vontade é, para Hobbes, o último apetite ou aversão em uma deliberação, toda ação que procede de um destes é voluntária. Isto é, para dizer se

6 Cf. também HOBBS, 2010, cap. 16, §5, p. 81; HOBBS, 2002, cap. 3, §6, p. 57.

uma ação é voluntária ou não em relação a um determinado sujeito deve-se examinar se é proveniente de sua vontade ou não, independentemente de como essa vontade é determinada e se ela é um apetite ou uma aversão, isto é, se a ação é praticada por medo ou por esperança.⁷

O seu comentário do caso do homem no barco que joga seus bens ao mar para salvar a embarcação numa tempestade é bem ilustrativo dessa ampliação do que pode ser considerado uma ação voluntária. Trata-se de um exemplo que é apresentado por Aristóteles no primeiro capítulo do terceiro livro de *Ética a Nicômaco*, no momento em que pretende definir o que é voluntário e involuntário, e discutir os casos nos quais essa distinção é estabelecida com mais dificuldade, a saber, nos quais as ações são praticadas mais por medo de males maiores do que pela obtenção de algo bom ou belo. Para o estagirita, o lançamento da carga ao mar é uma ação que, por um lado, pode ser considerada voluntária, na medida em que o princípio do movimento da ação está no próprio agente e que este possui conhecimento das circunstâncias, mas que é, por outro, involuntária, já que ninguém escolheria esse ato por si mesmo. Assim, trata-se, na visão de Aristóteles, de uma ação *mista*, na medida em que não é completamente voluntária sob todos os aspectos (ARISTÓTELES, 2008, livro III, cap. 1, 1110a 3-13, pp. 59-60).

Hobbes, por seu turno, afirma que tal ato é uma ação perfeitamente livre e voluntária, já que quem atira seus bens ao mar o faz por vontade própria, podendo se abster de fazê-lo se quiser.⁸ Medo e liberdade são perfei-

7 HOBBS, 1976, cap. 30, §27 e §29, pp. 380-381; HOBBS, 2010, cap. 12, §§2-3, pp. 59-60; HOBBS, 2014, cap. 6, pp. 55-56.

8 Cf. HOBBS, 2010, cap. 3, §3, p. 60; HOBBS, 2014, cap. 21, p. 180. Nas *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*, Hobbes e Bramhall discutem em diversos momentos esse exemplo clássico de Aristóteles, ambos concordando que se trata de uma ação perfeitamente livre. Nessa querela, Hobbes utiliza esse exemplo para afirmar a

tamente compatíveis porque o medo é a última aversão na alternância de paixões que constitui a deliberação, sendo, portanto, a vontade daquele que assim age. Por isso, a ação praticada por medo é perfeitamente voluntária.

Só se pode falar de ações involuntárias e *mistas* quando a origem do movimento não se encontra na vontade daquele que é movido, seja totalmente, como quando é empurrado por outro e cai, seja parcialmente, como no caso de alguém que é levado para a prisão, mas usa os pés voluntariamente a fim de não ser arrastado.⁹ A classificação das ações mistas é, assim, deslocada. Trata-se não mais de considerar os móveis da ação, mas a *origem do movimento*. No caso do exemplo do lançamento dos bens ao mar, Hobbes afirma no *Anti-White* que se pode considerá-lo sob uma outra classificação bipartite que diz respeito às causas da escolha:

As causas necessárias pelas quais alguém escolhe alguma coisa de preferência a outra são duas. Uma é chamada compulsão (ou medo); a outra pode ser denominada incitamento (ou amor). Há compulsão a agir quando a razão para agir é a expectativa de um mal maior por não agir do que de bem ao agir. Há compulsão a não agir quando a razão para não agir é a expectativa de um mal maior ao fazer do que não fazer. Assim, diz-se que alguém que lança suas posses ao mar de um navio é compelido pela sua expectativa de que o navio afundará a menos que faça isso. [...] Um incitamento a agir se dá quando a razão para agir é a expectativa de um benefício maior ao agir do que de uma desvantagem ao não agir [...] (hobbes, 1976, cap. 33, pp. 407-408).¹⁰

compatibilidade da liberdade não tanto com o medo, mas sim com a necessidade (HOBBS, 1839, em especial n. 8 e n. 19).

9 HOBBS, 2010, cap. 12, §3, p. 60. “Aquele que é levado à prisão pela força tem escolha e pode deliberar se vai ser arrastado à força e levado ao chão ou se fará uso de seus pés” (HOBBS, 1839, n. 20, p. 272).

10 Em virtude da quarentena e do fechamento das bibliotecas, não pude consultar o texto latino original do *Anti-White*, mas apenas a tradução inglesa de H. W. Jones. O par

No lugar da distinção utilizada por Aristóteles entre ações mistas e voluntárias para designar, respectivamente, as ações praticadas por medo de males maiores e aquelas que são realizadas em vista de algo bom ou belo, Hobbes emprega os termos “compulsão” e “incitamento” para qualificar as causas das ações. Aqui poderia parecer que, ao empregar o termo *compulsão*, Hobbes estaria valorizando de maneira diferenciada os móveis da ação dependendo se se trata do medo de um mal maior ou da esperança de um bem, sendo que, no primeiro caso, a ação não seria voluntária. Afinal, de acordo com toda uma tradição, a compulsão elimina a voluntariedade da ação.¹¹ No entanto, para Hobbes trata-se apenas do tipo de motivação

de oposições tratado aqui aparece nessa versão como “coercion” e “inducement”, que traduzi por “compulsão” e “incitamento”. Quanto ao primeiro termo, há uma passagem nas *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso* em que Hobbes trata dessa distinção: “[...] Ser livre de compulsão [*compulsion*] é fazer uma coisa tal que o terror não seja a causa da vontade de fazê-la. Pois só se diz que um homem é compelido [*compelled*] quando o medo o faz querer algo, como no caso de um homem que voluntariamente joga seus bens no mar para salvar a si mesmo ou submete-se a seu inimigo por medo de ser morto. Portanto, todos os homens que fazem algo por amor ou vingança ou concupiscência estão livres da compulsão e, não obstante, suas ações podem ser tão necessárias como aquelas que são feitas sob compulsão, pois algumas vezes outras paixões agem com tanta força como o medo.” (HOBBS, 1839, n. 19, p. 248) Outro trecho semelhante é o seguinte: “Pois quando um homem é compelido, por exemplo, a se sujeitar a um inimigo ou a morrer, ele ainda tem escolha e uma deliberação para refletir qual dos dois ele pode suportar mais.” (IDEM, n. 20, p. 272). Embora o termo “compulsão” atualmente conote também um impulso interno a um determinado comportamento, o que não é o caso aqui, prefiro esse termo enquanto forma substantiva do verbo “compelir”, porque Hobbes utiliza o termo “*coercion*” para designar o “*power of coercion*”, isto é, o poder coercitivo — poder que garante o cumprimento dos pactos (HOBBS, 2010, cap. 20, §6, p. 108).

II Bramhall, por exemplo, afirma, na sua controvérsia com Hobbes, que até mesmo os “patronos cristãos da necessidade”, que, na sua opinião, destroem a verdadeira liberdade, sustentam que a compulsão é incompatível com a liberdade (HOBBS, 1839, n. 19, p. 247). É em resposta a essa afirmação que Hobbes concilia a liberdade não apenas com a necessidade, mas também com a compulsão (vide a nota anterior).

que determina a escolha: “tais compulsões não são senão as razões para escolher.” Ou seja, tanto a compulsão como o incitamento consistem igualmente em razões para a escolha e são, desse ponto de vista, equivalentes. Além disso, o autor completa: “Na verdade, faz pouca diferença se alguém é impulsionado pelo medo ou estimulado pela esperança a praticar alguma ação: os dois diferem apenas como a propulsão e a tração, que produzem seus efeitos com uma igual necessidade” (IDEM, IBIDEM). Hobbes torna dessa maneira a distinção entre a compulsão e a incitação uma distinção tão *moralmente neutra* quanto a distinção entre a propulsão e a tração: trata-se de movimento tanto num caso como no outro. De fato, *apetite* e *aversão*, que são os termos mais utilizados para Hobbes para descrever a última paixão que antecede a ação, são, de acordo com o autor, dois movimentos que se diferenciam pela direção, consistindo um na aproximação e o outro, no afastamento em relação ao objeto do apetite ou aversão. O fato do móbil da ação ser a compulsão ou o medo não afeta em nada a sua voluntariedade.

Hobbes amplia, assim, o campo das ações voluntárias ao colocar como único requisito da voluntariedade o fato de ser proveniente do apetite ou da aversão daquele que age, independentemente de qual seja e de como é causado, já que a vontade é o último apetite ou aversão na deliberação.¹² As circunstâncias de uma decisão e o tipo de afeto que a origina são, assim, totalmente irrelevantes para determinar se uma ação é voluntária ou não. O que importa é a origem da ação, sendo completamente voluntária no caso de alguém que lança seus bens ao mar, porque o movimento dos braços se deve completamente à vontade do agente, involuntária, quando esta não é a fonte da ação, e mista no caso da origem do movimento ser uma combi-

¹² Cf. HOBBS, 2010, cap. 12, §2, pp. 59-60; HOBBS, 2014, cap. 6, p. 55; HOBBS, 1839, n. 27, p. 360.

nação de ambas. Com isso, Hobbes assegura a perfeita legitimidade dos pactos celebrados por medo — seja por medo de seus semelhantes, como no caso dos pactos que dão origem às repúblicas por instituição, seja por medo de ser morto ou aprisionado pelo vencedor da guerra no caso das repúblicas por aquisição (Cf. HOBBS, 2014, cap. 20, p. 170)¹³: em ambos os casos, o ato que deu origem à ordem política é perfeitamente voluntário, tornando essa ordem legítima.

A fundamentação da obrigação nos atos voluntários, conjugada com o alargamento da concepção do que é um ato voluntário, ao se abstrair as circunstâncias da escolha, parece resultar na tese de que tudo poderia ser objeto de contratos ou transações que criariam obrigações, mas não é esse o caso. Ainda que considere como voluntário o que uma certa tradição não veria como tal, Hobbes limita de maneira absoluta as ações voluntárias àquelas ações que visam ao bem do agente. Como afirma no *Leviatã*, “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos.” (HOBBS, 2014, cap. 14, p. 115).¹⁴ Não se trata apenas de dizer que as ações voluntárias visam a um bem para o agente, o que poderia parecer banal, mas sim que é impossível admitir que alguma ação não seja assim. Ao que tudo indica, Hobbes vê esse vínculo entre a voluntariedade da ação e um bem visado para si como algo *inviolável*, inquestionável — tese que é consonante com a de seus contemporâneos e com a tradição que os antecede, de acordo com a qual é absolutamente impossível que algo busque a sua própria destruição ou algo contrário a um bem.

A partir da afirmação da impossibilidade de um agente qualquer querer voluntariamente algo que é contrário ao que lhe parece bom, Hobbes

13 . Esse ponto será retomado no segundo momento deste artigo.

14 Cf. também HOBBS, 2010, cap. 14, §6, p. 69; HOBBS, 2002, cap. 1, §7, p. 31.

deduz que, no ato de transferência dos direitos ou de autorização que origina a ordem política, certos direitos jamais podem ser transmitidos ou abandonados, por mais que alguém *pareça* querer fazê-lo. Ninguém pode, por exemplo, renunciar ao direito de resistir a alguém que o ataque para matá-lo, “pois”, como afirma Hobbes, “é impossível que com isso vise algum benefício próprio” (IDEM, IBIDEM). É por uma necessidade natural que se foge da morte e dos ferimentos. Assim, o autor deduz que, como ninguém está obrigado ao *impossível*, isto é, escolher a morte ou ferimentos, “ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo.” (HOBBS, 2002, cap. 2, §14 e §18, pp. 46 e 48).

Verdade é que “bem” e “mal” são termos relativos àquele que emprega esses vocábulos, cada um chamando bom aquilo que lhe agrada e mau, o oposto,¹⁵ e que, além disso, se trata sempre daquilo que parece bom ao agente, de modo que qualquer um pode fazer algo que, de acordo com sua própria concepção, seja desvantajoso para si, por que se engana e calcula mal. Mas, mesmo assim, ninguém pode, segundo Hobbes, querer algo *manifestamente desvantajoso para si* e há coisas que são consideradas males por todos: não apenas a morte, que é o mal supremo, mas também tudo que a ela leva. Ninguém pode querer algo que o coloque em evidente perigo de morte — por isso, é impossível que alguém queira renunciar ao direito de resistir a qualquer ato de agressão física, ou ao cárcere, ficando à mercê daquele que o encarcerou, ou que se comprometa a se acusar, colocando-se no perigo de sofrer uma punição corporal¹⁶.

15 Vide a nota 5 deste artigo.

16 HOBBS, 2002, cap. 2, §18 e §19, p. 48-50; HOBBS, 2014, cap. 14, p. 121-2.

Sendo todo ato voluntário um ato em vista do bem do agente, e sendo a transferência do direito ou a autorização motivada pela busca da segurança própria, é impossível que aquele que pactuou queira algo que manifestamente seja contrário a sua segurança ou conservação. Se parece dar a entender que assim faz, só parece; de fato, não pode querer, e suas palavras e atos precisam ser corretamente interpretados, como Hobbes afirma no *Leviatã*. “Portanto, se por palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, mas que ele ignorava a maneira como suas palavras e ações seriam interpretadas” (HOBBS, 2014, cap. 14, p. 115).¹⁷ Há certos direitos que são inalienáveis porque é impossível alguém *querer* renunciar a eles. Ora, uma vez que toda obrigação ou anulação de um direito só pode se fundamentar em um ato voluntário e como há certas renúncias que não podem absolutamente ser objeto de uma escolha ou ato voluntário, certas obrigações (como a de não resistir à prisão) não podem existir porque carecem de qualquer fundamento ou legitimidade. Trata-se de direitos inalienáveis porque ninguém jamais quis se despojar deles. A renúncia à liberdade de resistir ao ataque corporal e ao encarceramento jamais foram objeto de deliberação.

Se, por um lado, para Hobbes, as condições e circunstâncias sob as quais a escolha que deu origem ao ato que fundamenta a ordem política são indiferentes para determinar a sua validade, sendo que o ato voluntário praticado por medo é tão voluntário quanto um outro realizado em vista

17 Já nos *Elementos* e no *Do Cidadão*, Hobbes não fala em termos de interpretação das palavras; ao invés disso, defende que os pactos não nos obrigam a cumprir exatamente o que foi combinado, mas a fazer o possível, isto é, a nos empenharmos o máximo possível para cumpri-lo. (HOBBS, 2010, cap. 15, §18 p. 78; HOBBS, 2002, cap. 2, §14, p. 46).

de algo desejável, por outro, a vontade dos contratantes é a regra absoluta do contrato, vontade, aliás, cuja medida pode estar para além do que as palavras e atos parecem manifestar, podendo exigir uma reinterpretação destas manifestações, no caso em que pareçam indicar que o indivíduo queira algo claramente mau para si. Pouco importam as circunstâncias nas quais a vontade foi formada, mas ela é sempre de algo que parece ser a melhor alternativa ao sujeito que escolhe e é a medida absoluta de todas as transações entre os indivíduos.

Assim, se é verdade que Hobbes concede um espaço inédito ao arbítrio humano, tornando-o a medida de todas as transações humanas, é também verdade, por outro lado, que a vontade só pode ser daquilo que, em última instância, parece corroborar com a autoconservação e com o movimento vital do organismo. Há, na filosofia hobbesiana, um espaço inédito para o artifício e a construção humana, mas esse artificial tem, afinal, um alicerce bem sólido na natureza.

Esses posicionamentos de Hobbes sobre a ação voluntária e sua relação com a obrigação são acentuados no *Leviatã* em comparação com as suas duas obras políticas precedentes, *Os Elementos da Lei natural e política* e *Do Cidadão*. Por um lado, Hobbes apresenta uma tese mais vigorosa e uniforme da fundamentação da obrigação na voluntariedade daquele que se obriga, indicando que essa voluntariedade está tanto na origem como na manutenção das repúblicas e afirmando com mais veemência como obrigações que tradicionalmente são consideradas naturais, como a dos filhos em

relação à mãe ou ao pai, também possuem fundamento no consentimento daquele que se obriga. Por outro lado, o autor extrai mais consequências jurídicas a partir da tese da impossibilidade de haver uma ação voluntária que não vise ao bem do próprio agente. Com isso, Hobbes apresenta uma fundamentação mais una da obrigação e uma legitimação mais firme da soberania, ao mesmo tempo em que abre um espaço maior ao direito de resistência. Nesta parte do artigo, pretendo apresentar alguns indicativos — e não uma verdadeira fundamentação — de tais movimentos no *Leviatã*. Quer dizer, não se trata de analisar estas diferenças — que são, aliás, muito significativas — desta obra em relação às anteriores nem de identificar suas causas, mas de sinalizar que as diferenças indicadas aqui também podem ser divisadas sob o prisma da *ação voluntária* e de sua relação com a obrigação.

O primeiro ponto de diferença importante entre o *Leviatã* e as duas obras anteriores para o tema aqui tratado é que nele Hobbes transpõe suas considerações a respeito da *ação voluntária* à noção de *liberdade*, unindo considerações que antes se dirigiam a problemas distintos. No seu capítulo sobre a liberdade (que não possui equivalente nas duas obras políticas anteriores)¹⁸, o autor afirma que *a liberdade é compatível com o medo*, asserção que se refere tanto à tese de que *a voluntariedade é compatível com o medo* e ao já aludido exemplo do homem que lança seus bens ao mar como às considerações acerca da *liberdade* enquanto ausência de impedimentos externos

18 O capítulo 21 do *Leviatã* coloca no centro de sua teoria política o conceito de *liberdade* — ao invés da noção de *vontade* e *voluntariedade*. Entre outras várias interpretações possíveis, é possível ver esse capítulo como uma resposta tanto aos seus adversários que se apoiavam na noção de liberdade para deslegitimar o regime monárquico, como à posição de Bramhall, seu adversário na contenda sobre a liberdade (que se inicia em 1645), que defendia que a verdadeira liberdade é destruída pela necessidade. Não é à toa que Hobbes inicia esse capítulo defendendo que a liberdade é compatível com o medo, por um lado, e com a necessidade, por outro.

à ação — partes da doutrina que tanto nos *Elementos da Lei* como no *Do Cidadão* se encontravam separadas: enquanto uma dizia respeito à *formação da vontade* e à *validade dos contratos*, a outra tratava da *distinção da liberdade dos súditos e dos servos*.¹⁹ Ao tratar num só ponto esses dois horizontes de questões, Hobbes une a defesa da legitimidade do pacto motivado pelo medo — dessa vez afirmando que foi realizado *livremente* ao invés de simplesmente *voluntariamente*²⁰ — com a resposta àqueles que alegam que a sujeição ao poder soberano, tal como defendida por Hobbes, seria menos compatível com a liberdade do que a sujeição a outras formas de poder político. A partir da tese da compatibilidade da liberdade com o medo e dos exemplos apresentados, Hobbes afirma que há liberdade tanto na origem como no

19 HOBBS, 2010, cap. 12, §§2-4, pp. 59-60 (a vontade é o último apetite ou medo numa deliberação e a ação praticada por medo é voluntária); HOBBS, 2010, cap. 15, §13, p. 76 e HOBBS, 2002, cap. 2, §16, p. 47 (o pacto extorquido pelo medo de morte é válido); HOBBS, 2010, cap. 23, § 9, p. 131 (o que é a liberdade, segundo os súditos); HOBBS, 2002, cap. 9, § 9, p. 149 (em que consiste a liberdade, e qual a diferença entre súditos e servos).

20 Para Hobbes, a liberdade, no caso dos homens e dos seres animados em geral, consiste na ausência de impedimentos à ação voluntária: “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 2014, cap. 21, p. 179; cf também HOBBS, 1976, cap. 30, §30, pp. 381-382). A ação livre é, pois, a ação voluntária que não é impedida. Na sua discussão com John Bramhall sobre a liberdade, a necessidade e o acaso, Hobbes nega a distinção que o bispo faz entre ações voluntárias e livres. Segundo Bramhall, para que uma ação seja considerada livre é preciso que não apenas resulte de um princípio interno, mas que haja um conhecimento racional do fim e deliberação, que consiste num processo racional. Nisto ela se distingue da ação meramente voluntária, que também se origina de um princípio interno, mas na qual o agente tem um conhecimento apenas imperfeito do fim, com apetite pelo objeto e sem deliberação (HOBBS, 1839, n. 8, p. 84). Em resposta a essa distinção que se apoia na racionalidade do agente, Hobbes afirma que toda ação voluntária envolve deliberação, cujo último termo é justamente a vontade, o que é comum aos homens e aos animais (IDEM, p. 94). Se cabe alguma distinção entre ação voluntária e livre, ela diz respeito ao que é externo ao agente: a ausência de impedimentos.

interior das repúblicas — é devido ao medo que tanto se outorga uma autorização ilimitada em troca de proteção como se obedece às leis para que não se sofra a punição, tratando-se em ambos os casos de ações perfeitamente voluntárias, isto é, livres.²¹ Embora a legitimidade propriamente dita seja oriunda da liberdade daquele primeiro ato, o de autorização, essa legitimidade é, de alguma forma, reafirmada a cada ato de obediência, pois todos que não estão fisicamente impedidos são livres a todo momento para obedecer ou não.

A tese da conciliação da liberdade com o medo e a ênfase que Hobbes lhe dá no *Leviatã* não só são importantes para unificar a consideração relativa à liberdade que está tanto na fundação como na conservação da república, quanto também para reforçar a legitimidade de todos os tipos de domínio, já que Hobbes coloca o medo como o denominador comum da ação que dá origem às repúblicas por instituição e por aquisição. Como Hobbes diz nesta obra, a diferença entre ambas reside apenas no *objeto do medo*: enquanto no primeiro caso o objeto do medo são os conterrâneos em geral, no segundo são os conquistadores (HOBBS, 2014, cap. 20, p. 170). Isto é, as ações que dão origem a essas obrigações são igualmente motivadas pelo medo e livres, já que medo e liberdade são compatíveis. Essa homogeneização contrasta com o *Do Cidadão*. Nele, embora afirme que o direito de domínio de um conquistador sobre um vencido seja igualmente fundamentado em um contrato (no qual este promete obediência àquele em

21 HOBBS, 2014, cap. 21, p. 180. No *Do Cidadão* Hobbes também afirma que, sendo a liberdade “a ausência dos impedimentos e obstáculos aos movimentos”, todos os súditos, servos e filhos que não estejam aprisionados ou acorrentados são livres, já que os castigos não constituem impedimentos externos (HOBBS, 2002, cap. 9, §9, pp. 148-9). Contudo, nesta obra não se encontra essa unidade que indiquei haver no *Leviatã* relativa ao medo como vontade que está na origem tanto da fundação da república como na obediência dos súditos.

troca da concessão da vida), Hobbes mantém, para este tipo de domínio, a denominação “governo natural”, que designa “aquele que se obtém por poder e força natural”, em contraste com o “governo político”, que designa aquele que é instituído por meio do pacto mútuo de todos entre si de abdicarem a seu direito natural a todas as coisas (HOBBS, 2002, cap. 8, § 1, p. 135), denominações que desaparecem no *Leviatã*. Ademais, tanto no *Do Cidadão* como nos *Elementos*, o filósofo descreve as vias pelas quais se adquire os dois tipos de domínio de modo a sublinhar a voluntariedade de apenas uma delas: num caso se trata da “proposta voluntária de sujeição” e, no outro, de “submissão por compulsão”.²² Já vimos como Hobbes compatibiliza voluntariedade e compulsão da ação no *Anti-White* (que presumivelmente foi escrito entre 1642 e 1643)²³, mas, ainda assim, é visível o contraste do *Leviatã* em relação às duas obras políticas anteriores no sentido da homogeneização do fundamento e legitimação dos dois tipos de domínio. Isso fica ainda mais claro no que diz respeito ao domínio materno ou paterno. No *Leviatã*, Hobbes afirma que esse tipo de domínio não se fundamenta na geração, mas no “consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados” (HOBBS, 2014, cap. 20, p. 171), ao passo que, nos *Elementos* e no *Do Cidadão*, o autor fundamenta esse domínio na *preservação* do filho pelo genitor, que detém aquele sob seu poder.²⁴ Quer

22 “[...] There be three titles only, by which one man may have right and dominion over another; whereof two may take place presently, and those are, voluntary offer to subjection and yielding by compulsion” HOBBS, 2010, cap. 2, §2, p. 124, Sobre a tradução de “compulsion” por “compulsão” ao invés de “coerção” (como consta na tradução de Bruno Simões) cf. nota 14.

Também no *Do Cidadão* Hobbes destaca a voluntariedade que está no contrato que origina o governo político e não o faz em relação ao governo natural.

23 De acordo com a introdução de Harold Jones à tradução inglesa (HOBBS, 1976, p. 3).

24 HOBBS, 2010, cap. 23, §3, p. 129; HOBBS2002, cap. 9, §2, p. 144.

dizer, nestas duas obras, Hobbes parece fundamentar a relação de direito e obrigação mais no poder do detentor do direito do que na sujeição livre daquele que se obriga, sujeição que se renova a cada ato de obediência.

Assim, em relação às obras anteriores, Hobbes apresenta mais alicerces para a fundamentação exclusivamente voluntária ou livre das obrigações, incluindo as relações que são consideradas naturais, como a relação da mãe ou do pai com seu filho. O filósofo também dá mais destaque à conciliação da voluntariedade e da liberdade com o medo, já que este é o motivo dessas ações que fundamentam e mantêm esses vínculos de obrigação.

Além disso, com a teoria da *autorização*, fica mais evidente o deslocamento da discussão em torno da ação voluntária: o que importa não é como a vontade é formada, se a motivação é o medo ou o apetite, mas sim o seu *dono*. Ou melhor, o que importa é a *autoria* da ação, a pessoa que está na *origem* da autorização. Embora isso valha também para as obras políticas anteriores, na medida em que também nelas a obrigação fundamenta-se na ação daquele que pactua, sendo crucial determinar quem é o sujeito-súdito da sujeição (e por isso Hobbes afirma no *Do Cidadão* que para que a soberania seja estabelecida não basta uma mera concórdia, mas é preciso haver propriamente a submissão voluntária de *cada um* à vontade de um homem ou de um conselho²⁵), no *Leviatã*, com a teoria da autorização, essa questão ganha uma outra dimensão. Quando, por meio do pacto, cada um autoriza o soberano a representá-lo e a agir em seu lugar, a *autoria* das ações daquele recai sobre si e sobre todos aqueles que assim autorizaram e, por conse-

25 HOBBS, 2002, cap. 5, §6, pp. 95-96. Para que uma república se constitua, é necessário o consentimento expresso de cada um, sem nenhuma exceção (HOBBS, 2010, cap. 20, §§2-3, p. 106).

guinte, também a *obrigação* (HOBBS, 2014, cap. 16., pp. 138-9). Por isso, nada do que o soberano faz aos seus súditos enquanto seu representantepode ser considerado um dano a estes, já que são realizadas em conformidade com suas vontades.²⁶ Cada um é obrigado a se reconhecer como autor de tudo o que o soberano fizer, não se podendo acusá-lo de injustiça. O que importa é de *quem* parte a ação, isto é, sua *autoria*, para determinar as suas consequências jurídicas.

Se cabe pensar nas circunstâncias de um contrato não é para avaliar se é mais ou menos voluntário, mas qual é o seu objeto propriamente dito, ou melhor, qual é o fim visado pelas partes, a fim de determinar quais direitos são transferidos na autorização. Ao tratar, no capítulo 21 do *Leviatã*, da “verdadeira liberdade” dos súditos, que consiste na ausência de obrigação destes mesmo quando algo é ordenado pelo soberano, Hobbes indica que, dado que o fim da autorização é a busca de segurança e de uma vida minimamente confortável, toda lei promulgada que seja contrária a isso e que ordene, por exemplo, a abstenção da utilização de ar, água, alimentos e medicamentos, pode ser legitimamente desobedecida (HOBBS, 2014, cap. 21, p. 185) — donde se vê quão amplo o direito de resistência pode se tornar, em especial onde há muita pobreza e repressão física. Assim, embora tanto nos *Elementos* como no *Do Cidadão* Hobbes afirme que é uma absoluta *impossibilidade* uma ação voluntária manifestamente contrária ao bem do agente, no *Leviatã* Hobbes extrai mais desdobramentos dessa tese, indicando direitos de resistência que estavam ausentes nas duas outras obras, como, por exemplo, o direito de resistir em conjunto com outros ao

26 HOBBS, 2014, cap. 18, p. 149. “Tudo o que seja feito a um homem de conformidade com a sua própria vontade, manifestado ao autor da ação, não é dano causado a ele” (HOBBS, 2014, cap. 15, p. 129).

soberano quando a única coisa que se pode esperar é a pena de morte, ainda que o primeiro ato que esteja na origem dessa união tenha sido injusto (HOBBES, 2014, cap. 21, p. 187).

Ao acentuar a centralidade da ação voluntária ou livre no estabelecimento de todas as relações humanas, Hobbes apresenta no *Leviatã* uma fundamentação mais firme e uniforme de todas as obrigações entre os homens, ao mesmo tempo em que revela de maneira mais contundente a fragilidade de todas essas relações, já que a todo momento cada um inevitavelmente fará o que lhe parecer melhor, independentemente dos pactos e acordos. Cada um está calculando e agindo em vista de seu bem, tal como lhe aparece, e isso em todas as situações, não apenas nos casos-limite nos quais o perigo de morte é iminente e para os quais se aplica o direito de resistência. Fazer parte de uma ordem política ou de uma relação humana qualquer tem sempre de parecer vantajoso aos participantes para que não venha a se enfraquecer e se dissolver.

ASPECTS OF VOLUNTARY ACTION IN HOBBS

ABSTRACT: Hobbes gives unprecedented importance to voluntary action, inasmuch as he maintains that the source of every obligation is a voluntary act of those that oblige themselves, given that all humans are naturally free and equal and that there are no natural obligations. On the one hand, Hobbes displaces the discussion about voluntary action and broadens the conception of what can be considered so in relation to the tradition that goes back to Aristotle, since for him an action made out of fear is as voluntary as one performed due to some appetite. On the other hand, Hobbes limits voluntary actions to those actions that aim at the good of the agent — it is absolutely impossible that one would act contrary to her or his apparent good. In this article I intend to explore these aspects of the theory of voluntary action in Hobbes and indicate how these positions are accentuated in *Leviathan*.

KEYWORDS: Voluntary action, freedom, obligation, rights of resistance, *Leviathan*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. (1979) “Ética a Nicômaco”. In: ARISTÓTELES. Coleção *Os Pensadores*, II. São Paulo: Abril.

_____. (2008) *Ethica Nicomachea I 13 - III - 8: Tratado da virtude moral*. Tradução e seleção de M. Zingano. São Paulo: Odysseus.

HOBBS, T. (1839) [1656] “The questions concerning liberty, necessity and chance”. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. V. Londres: John Bohn.

_____. (1976) *Thomas White's De Mundo examined*. Tradução para o inglês de H. W. Jones. Londres: Bradford University Press.

_____. (2002) [1642] *Do Cidadão*. Tradução de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2010) [1640]. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de B. Simões. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2014) [1651]. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de J. P. Monteiro, M. B. Silva e C. Berliner. Terceira edição. São Paulo: Martins Fontes.