UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO GROSS VILLANOVA

Hobbes e a reciprocidade. Uma investigação sobre a relevância da regra de ouro das leis naturais na teoria política hobbesiana

São Paulo
2010

Marcelo Gross Villanova

Hobbes e a reciprocidade. Uma investigação sobre a relevância da regra de ouro das leis naturais na teoria política hobbesiana

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia,Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza.

São Paulo
2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FICHA CATALOGRÁFICA

Villanova, Marcelo Gross

Hobbes e a reciprocidade. Uma investigação sobre a relevância da regra de ouro das leis naturais na teoria política hobbesiana – São Paulo (SP), 2010. 208F.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia)

Orientador(a): Profª Drª Maria das Graças de Souza

1. Hobbes 2. Reciprocidade 3. Antropologia 4. Filosofia política

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de pesquisa pela quase totalidade do período da pesquisa do meu projeto de doutorado. Agradeço à acolhida e suporte do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na pessoa do Coordenador Doutor Marco Antonio Ávila Zingano. Estou especialmente em débito com a minha orientadora, Doutora Maria das Graças de Souza pela acolhida, conselhos, sugestões e acompanhamento do meu desenvolvimento intelectual. A maturação intelectual não se dá sem as oportunidades em debater, estudar, fazer leituras conjuntas etc. Isso eu tive com os encontros regulares do Grupo de Estudos Espinosanos, a quem agradeço na pessoa da Coordenadora, Doutora Marilena de Souza Chauí. Com o apoio da FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, tive também oportunidade de constituir interlocuções intelectuais com professores de outros lugares, particularmente, com o grupo de professores e alunos da *Universidad Nacional de Córdoba*, coordenado pelo Doutor Diego Tatián, a quem sou grato. Todas as atividades por mim desenvolvidas nesse período, o que inclui o Colóquio Internacional Hobbes, não seriam possíveis sem o apoio diligente e paciente do seleto

e talentoso grupo de funcionários do Departamento de Filosofia, aos quais agradeço na pessoa da Maria Helena Barboza.

Na minha estada paulistana, apreciei especialmente descobrir que o trabalho filosófico não é necessariamente apenas solitário e que as melhores idéias podem surgir no diálogo.

O percurso de uma pesquisa de tese de doutorado não se faz sem o acompanhamento e apoio de familiares, amigos e próximos, a quem agradeço na pessoa da Silvana Krause.

Resumo

Base da postulação da comunidade política, as leis naturais são resumidas por duas frases, “faça aos outros o que gostaria que fizessem a si” e a outra “não faça aos outros o que gostaria que não fizessem a ti”. Hobbes denomina essa síntese das leis naturais de “princípio de reciprocidade”. Fora essas duas frases, Hobbes não apresenta maiores esclarecimentos quanto ao seu significado. A presente pesquisa pretende refletir sobre a teoria política hobbesiana a partir da problematização do sentido do princípio de reciprocidade, colocando em evidência algo que não está bem explicado e que não ocupa um lugar de pouca importância na sua teoria política. Na literatura crítica é bem conhecida a controvérsia a respeito do papel das leis naturais, da relação entre as leis naturais e leis civis, do direito de resistência, do direito de punir, “silêncio” das leis. Reflete-se sobre essas e outras questões tendo em vista a perspectiva da elucidação do princípio de reciprocidade. Ainda que situar adequadamente o *locus* conceitual das dificuldades não seja uma garantia de resolução dos problemas teóricos da formulação hobbesiana, pode-se obter um ganho no sentido de melhorar o trato com essas dificuldades.

Palavras-chaves: Hobbes, reciprocidade, antropologia, filosofia política

Abstract

The laws of nature, support to get into commonwealth, are synthesized through two sentences: “do unto others as you would have them do unto you” and “do not to another what you would not want done to you”. Hobbes endorses this synthesis of natural law as “reciprocity principle”. Except these two sentences, he didn’t explain more about the principle. This work intends to reflect about hobbesian political theory through this concept and emphasize the important role for his political theory. It’s well-known the controversies about the role of natural laws, the relation between civil law and natural law, right of resistance, right of punishment, “silence” of law. The intention is discuss about these and other question to elucidate the sense of the principle of reciprocity. The correct identification of the problematic concept doesn’t pledge find a solution to difficulties of Hobbes’s formulation. Nevertheless, it’s possible to make an effort with the problems.

Key-words: Hobbes, reciprocity, anthropology, political philosophy

SUMÁRIO

Introdução.....	3
Capítulo 1: A teoria política hobbesiana.....	16
Apresentação e problemas escolhidos.....	16
A relação entre as leis naturais e civis.....	22
Observações finais do Capítulo 1.....	32
Capítulo 2: O princípio de reciprocidade.....	35
Apresentação.....	35
A antropologia e a natureza humana.....	39
Espectro de reciprocidades.....	43
Reciprocidades assimétricas.....	46
Reciprocidade em uma interpretação política contemporânea...	53
Hobbes e sua imagem na contemporaneidade.....	57
Observações finais do Capítulo 2.....	63
Capítulo 3: O juízo dos agentes na comunidade política.....	65
Apresentação.....	65
O Estado de conquista.....	66
Os súditos no exterior.....	69
A fórmula proteção-obediência.....	70
A confissão.....	72
O “silêncio” das leis.....	73
Identificação das situações para aplicação das leis civis.....	75
Ações e intenções.....	77
Educação para a sociabilidade.....	79
Observações finais do Capítulo 3.....	80
Capítulo 4: O direito de resistência e o direito de punir.....	82
Hostilidade e punição.....	82
Contrato e direito de punir.....	87
A decisão da conveniência.....	92
Legitimidade a priori e a posteriori.....	96

Observações finais do Capítulo 4.....	101
Capítulo 5: Reciprocidade horizontal e vertical.....	103
Horizontalidade e verticalidade na condição natural.....	103
Horizontalidade e verticalidade na comunidade política.....	104
O conteúdo de reciprocidade nas leis naturais.....	108
Observações finais do Capítulo 5.....	109
Epílogo.....	110
Anexos.....	116
Referências.....	186

Introdução

O tema deste trabalho surgiu a partir de uma investigação sobre o papel das leis naturais no interior da filosofia política de Thomas Hobbes, a partir do que elas são formuladas e o que se passa com elas após a instituição da República. A descoberta da não coincidência das tábuas das leis naturais no De Cive, Leviatã e Elementos fizeram-me suspeitar que a tensão entre leis naturais e civis não se resolva completamente e de que princípio de reciprocidade seja uma intuição vazia de conteúdo deixando em aberto a avaliação que cada um assume nas diferentes situações que se apresentam no agir societário.

Os problemas ligados a essa investigação no interior da obra de Hobbes nos fez olhar com maior atenção à noção de reciprocidade ali presente. A total ausência de um esclarecimento ou de uma justificação do conceito em Hobbes nos fez buscar abordagens que tratassem diretamente sobre o seu significado a fim de melhorar o trato com questões por nós levantadas como problemáticas na formulação hobbesiana.

Em que pese a palavra “reciprocidade” estar presente em obras clássicas e contemporâneas sobre ética e política, o esclarecimento almejado deixa igualmente a desejar em que pese cumprir papel igualmente importante nessas formulações, e também por que é considerado um conceito auto-evidente. Não deixa de ser bastante singular a investigação de um princípio sobre o qual Hobbes seja tão

lacônico. À primeira vista, a relevância de um termo, merecedor de quase absoluto silêncio pelo autor, esteja destinado ao esquecimento por parte dos seus comentadores, estudiosos e críticos por mais de 200 anos. Esta tese tem por finalidade justamente mostrar a relevância central desse princípio, mostrando textualmente, e partir de perguntas lançados por uma leitura atenta, o quão significativo é a função desse princípio na sua teoria política. Há aqui um duplo esquecimento, que pretende-se desvelar: a auto-evidência do significado da palavra "reciprocidade" é uma resultante não só de Hobbes e dos seus comentadores, como também de todos os filósofos da história ocidental. Silenciosa uniformidade escassamente quebrada, até onde posso ver, unicamente pelo filósofo Martin Buber.

A justificativa bíblica desse princípio tampouco traz algum alento. Mantem-se nas brumas do patente a lei divina principal "amai-vos uns aos outros como a si mesmo". Mas como a razão não aceita como suposto aquilo que é colocado como pressuposto, ela teima em inquirir aquilo que parece estar além dos limites do exprimível, espremendo as palavras no intuito de esticar essa margem e, assim, obter-se um esclarecimento racional para aquilo que antes era alheio.

Mas essa inquiração não é mera curiosidade intelectual. Tal como espero mostrar, há importantes resultantes na sua investigação, que expõem aspectos que permitem uma melhor compreensão do conjunto da teoria política hobbesiana. A exposição foi dividida de forma a, por um lado, analisar a funcionalidade e importância do princípio de reciprocidade na teoria política hobbesiana, a ausência da sua

tematização, tanto na obra do autor, como em boa parte da tradição crítica e, por outro, tentar perceber o sentido do princípio a partir de um horizonte mais amplo. Para isto, apresentamos uma interpretação sobre a Teoria política hobbesiana (Capítulo um), especialmente no que tange às leis naturais e leis civis em que se procura mostrar o papel central do princípio, analisa e problematiza sua teoria política de modo a expor alguns meandros das suas dificuldades; no Capítulo dois, O princípio de reciprocidade, em que será apresentado um horizonte mais amplo, principalmente a partir da Antropologia, acompanha-se, suas diferentes possibilidades de enquadramento formal a partir do qual, se possa refletir sobre o trato desse princípio por Hobbes; o Capítulo três, O juízo dos agentes na *Commonwealth*, procura-se dar exemplos em que é requerida a capacidade de julgamento dos súditos, ou o pensar reciprocamente; já no Capítulo Quatro, O direito de resistência e o direito de punir, procura refletir duas forças contrapostas, ambas, contudo, resultantes da legitimidade derivada do princípio de reciprocidade. No Capítulo Quinto, faz-se uma reflexão sobre a dinâmica da teoria política hobbesiana a partir dos elementos coligidos dos capítulos anteriores.

Em que pese o conceito "reciprocidade" estar presente em obras clássicas e contemporâneas sobre ética e política, o esclarecimento desse conceito deixa a desejar, ainda que cumpra um papel igualmente importante nessas formulações. Isso se deve, em grande parte porque esse conceito é considerado auto-evidente. Nesse sentido, a ausência

de qualquer esclarecimento na obra de Hobbes sobre esse conceito, não é uma exceção, mas a regra.

Arriscaria, preliminarmente a afirmar que, como fundamento do que se considera justiça, ética e a sociabilidade em geral, o conceito de reciprocidade é arredio a um tratamento formal. Quem poderia fazê-lo, não se dispôs. Os antropólogos parecem se restringir a descrever a operacionalidade de uma forma de reciprocidade a partir do levantamento etnográfico de uma *Gemeinschaft* específica e a afirmar que não há uma "universalidade" (Polanyi, 1980) no conceito. Reciprocidade só adquire real sentido no âmbito do contexto singular em que se insere (Wachtel, 1978: 92).Vale dizer, não se trata da mesma coisa em todas as sociedades etnográficas estudadas. Ora, a palavra usada por todos antropólogos é a mesma para nomear o princípio que dá suporte ao funcionamento social, político e econômico. Não sendo exatamente a mesma, quer isso dizer que haveria uma tipologia. A aversão à discursividade racional eminentemente não-descritiva sobre "reciprocidade" pode significar, de saída, que a grande maioria das mais brilhantes mentes, seja da Antropologia seja da Filosofia, havia pressuposto que qualquer tentativa de construção dessa discursividade não-descritiva esteja destinada ao fracasso. Esse foi o vaticínio de Meillassoux[1], ao participar de debates no decurso de um seminário durante os anos 1972-1973 em Paris entre antropólogos e historiadores

[1] "[...] não vejo lá muito bem qual o interesse de um tal tipo de empreendimento, o qual consiste em pretender limitar a investigação a uma única noção, neste caso a de 'reciprocidade'."A participação de Meillassoux em forma de intervenção está no livro "Para uma história antropológica. A noção de Reciprocidade", organizada por Valensi e outros:

sobre o conceito de reciprocidade.[2] A acusação que ele faz é a da falta de rigor no uso do termo, para logo a seguir, assumir a pressuposição de que "reciprocidade pressupõe a paridade social". A dificuldade apontada por Meillassoux é circunscrita às ciências humanas, notadamente, História e Antropologia. O que ele não justifica é por que razão rejeitar o debate sobre o termo, já que justamente falta a construção do rigor do conceito; ou como Marc Augé, neste mesmo debate, chamou de "vacuidade do conceito de reciprocidade". Paradoxalmente, o mesmo Augé expressa a impossibilidade do esclarecimento do conceito, ao enunciar que a "absoluta reciprocidade" só pode ser expressa por um chiste, a saber, no diálogo implausível entre o masoquista e o sádico ("-Bata-me, faz-me sofrer! – Não"). O que bem parece uma forma tortuosa de dizer que, se um dia for encontrado um conceito exato e preciso de reciprocidade, ele já não teria nenhuma correspondência com "qualquer tipo de produção real" (nas suas palavras).

Ainda que esse seja o destino dessa tentativa de criação de uma discursividade sobre algo impermeável ao discurso que não seja meramente descritivo, pretendemos apresentar algumas questões que julgamos serem relevantes e que inquirem diretamente o seu sentido. De um lado, questões que põem sob suspeição passagens na obra hobbesiana. De outro, questões trazidas a partir da multiplicidade

[2] O propósito do encontro era aproximar a História e a Antropologia que, até então, tinham como objeto as sociedades européias e não européias, respectivamente. O enfoque sobre o conceito de reciprocidade surge justamente na tentativa de lançar uma ponte entre sociedades "etnológicas" e "históricas", propondo-se um jogo de conceitos passível de ser simultaneamente usado pelos historiadores e pelos antropólogos.

descritiva de trabalhos etnográficos por autores clássicos da Antropologia. Se reciprocidade não é "uma espécie de chave mágica" (WACHTEL, 1978: 92) e só adquire sentido no âmbito do seu contexto singular ou em situações perfeitamente definidas, por que recorre-se a mesma palavra para descrever situações tão singulares e específicas? Seria essa uma chave-mestre tão versátil capaz de abrir tantas portas para a nossa compreensão?

A formulação hobbesiana sobre a regra de ouro da reciprocidade, que sintetiza as leis naturais, será igualmente intercambiável entre duas sentenças: "faça aos outros o que gostaria que fizessem a si" e "não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a si". Ora, tomar a regra de ouro como um comando independentemente do que os outros façam, é conceber que ela possa ser seguida unilateralmente. Ele mesmo irá dizer que quem segue as leis naturais no estado de natureza provocaria sua própria ruína. Quer dizer, nessa condição, não é razoável ter a expectativa de uma retribuição equivalente, isto é, que os outros também tratem a ti como eles gostariam de ser tratados, por exemplo, não enganar porque não se quer ser enganado. Atento a essa questão, Kavka (1983: 125) chamará a atenção para a parte condicional das leis naturais (o que garantiria o princípio de reciprocidade), apontará a deficiência da correspondência dessas leis com aquela como formulada por Hobbes, e proporá a "regra de cobre" (*Cooper Rule: Do unto other as they do unto you*) como correspondência mais adequada às leis naturais hobbesianas. Se Kavka está certo, a regra de cobre como princípio de reciprocidade se presta tanto para o estado de natureza

como para o estado civil. Sendo assim, como o princípio de reciprocidade poderia manter-se como sendo o ponto de apoio para a passagem de um estado a outro? Revolver a grelha conceitual hobbesiana pelo princípio de reciprocidade coloca em evidência algo que não está bem explicado e que não ocupa um lugar de pouca importância. Ao contrário, parece provocar um curto-circuito entre os conceitos, conseqüência ignorada por Kavka.

Seguindo o caminho sugerido por Hobbes, apenas sob algum tipo de garantia de que os outros sigam a regra de ouro da reciprocidade é que é razoável que cada um a siga. O fiador dessa garantia é a espada pública. *Prima face*, o reconhecimento do princípio de reciprocidade terá o papel fulcral de fazer a transição do estado de natureza para o estado civil. Há duas questões que podem ser formuladas que apontam duas insuficiências dessa formulação. Primeira, antes do reconhecimento das leis naturais e da regra de ouro, houve o reconhecimento da legitimidade do princípio de auto-conservação de si e a projeção desse reconhecimento aos outros. Cada um fará o que estiver ao seu alcance para preservar seu movimento vital, o que transforma potencialmente "todo homem inimigo de todo homem". É racional que cada um faça por si o que todos fazem. Ora, esse reconhecimento da legitimidade de se usar todos os meios que se julgue necessários para se preservar, a si e aos outros não é já o reconhecimento de alguma espécie de princípio de reciprocidade?

Operando-se aqui um princípio de reciprocidade, deve haver alguma diferença significativa para esse papel reservado às leis naturais

que faria a transição para a *Commonwealth*. Quais são as semelhanças e quais são as diferenças? Segundo. A intepretação hobbesiana de quais são as leis naturais não é unívoca. De uma tábua de 16 leis naturais no *Elementos*, passam a ser 20 no *De Cive* e diminuem para 15 no *Leviatã*, além de sofrerem alterações na sua redação e de haver a supressão de algumas nas diferentes tábuas, conforme já foi apontado,[3] ainda que não suficiente analisado. Isso bem poderia ser entendido como uma deficiência ou uma falha da parte de Hobbes. Na nossa leitura, uma falha tão óbvia não poderia ter passado despercebida a Hobbes. Seria legítimo pensar que a forma que o princípio de reciprocidade, enquanto regra de ouro, "não fazer aos outros o que não faria a si", assuma tantas formas como cada "a si" imagina? Calcada nas diferentes motivações dos sujeitos empíricos, cada um teria sua própria tábua de leis naturais, principalmente porque, se mesmo Hobbes, do mesmo modo que diferentes autores apresentam diferentes tábuas de leis, irá reavaliar sua própria tábua de leis, nós não só teríamos uma multiplicação de tábuas por sujeitos empíricos, como também sua multiplicação de acordo com a fase da vida de cada um.

A título de apontar a relevância de se inquirir o tema da reciprocidade, queremos ressaltar uma análise consagrada sobre o fenômeno do totalitarismo feita por uma filósofa de primeira grandeza, Hannah Arendt. A avaliação principal que Arendt faz sobre Eichmann, o que inclui todas as pessoas comuns que apoiaram o nazismo, foi que ele era incapaz de pensar "ou seja, de pensar do ponto de vista de outra

[3] VILLANOVA (2007: 20)

pessoa" (ARENDT, 1999: 62). O tema será retomado em "Dignidade da Política", no ensaio "Pensamento e considerações morais"[4]. A ligação entre incapacidade de pensar e o fracasso da conciência moral é fruto da comodidade do "não-pensamento" (*thoughtessness*) ou irreflexão para a política e a moral. As pessoas prendem-se à posse de regras de conduta prescritas: o costume de "jamais decidir por si próprios" (ARENDT, 2002: 159). O maior orgulho de Eichmann foi exatamente ser um seguidor de regras: um cumpridor dos seus deveres. Eichmann é incapaz de fazer uma "experiência de pensamento" (*Gedankexperiment*), quer dizer, desalojar-se de seus dogmas e de suas regras de conduta exatamente porque incapaz de estabelecer um diálogo consigo mesmo, o que Platão chamava de "diálogo sem som". Arendt chama isto de "dois-em-um" (idem: 164), o pensar cuja consciência está cindida pela representação do outro. Ricardo III de Shakespeare e Eichmann representam aqueles que permanecem como estritamente "Uno, Eu sou Eu", para os quais nenhum obstáculo é imposto pela consciência. Tal proceso requeriria uma divisão da consciência, dois-em-um. Ora, o "dois-em-um" é o mesmo que dizer que funciona o princípio de reciprocidade. Colocar-se na posição do outro, quer dizer, pensar reciprocamente. Pergunto-me: não poderia ser que a representação do outro de Eichmann fosse outro *outro?* Por exemplo, pelas palavras de Hans Frank: "aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove" (Die Technik des Staates, 1942, pp. 15-6, apud de Arendt, 1999, p. 153), podíamos pensar que a representação do outro de

[4] ARENDT (2002, p. 145): "não se tratava de estupidez, mas curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar".

Eichmann fora, na verdade, o Führer. Arendt lapidou de tal forma a sentença socrática, "cometer injustiça é pior que sofrê-la", que ela adquire um sentido bem distante da sua conotação moralista aparente e que aponta para o fenômeno da consciência cindida e ao princípio de reciprocidade.[5]

Apontada como causa da violência e dos conflitos internamente a um povo, o mau funcionamento do princípio de reciprocidade é apontado também como causa da violência no interior de uma sociedade, como na análise de Velho (1996, p. 19): "A ausência de um sistema de reciprocidade, minimamente eficaz, se expressa em uma desigualdade associada e produtora de violência".

Colocado em evidência, o conceito de reciprocidade parece ter sido desde a aurora da filosofia à reflexão contemporânea, filosófica ou não, ao mesmo tempo que conceito-chave, panacéia para os males de uma sociabilidade desejável, princípio ético e político explicativo para os males decorrentes da sua suposta ausência. Parece uma carga muito grande para um conceito que se oculta nas brumas do auto-evidente. Esta pesquisa se insere, por um lado, na investigação filosófica do seu significado, portanto, como tema; e de outro, na inquirição direta a uma postulação moderna da política em que seu papel e seu peso está escamoteado. Na contramão da queixa de Dumont (1992) em relação ao silêncio ou cegueira dos filósofos à contribuição das ciências humanas

[5] Num horizonte mais amplo sobre o tema da reciprocidade, a insuficiência do funcionamento desse princípio pode ser apontado como causa dos conflitos e violências entre povos, como no diagnóstico do conflito árabe-israelense por parte do escritor contemporâneo Amos Oz ao afirmar, na oportunidade da premiação Príncipe de Astúrias de Letras 2007: "a capacidade de imaginar o outro possa ser um antídoto contra o fanatismo".

empíricas, notadamente a Sociologia e a Antropologia, essa investigação busca refletir os resultados dos trabalhos etnográficos que perceberam o princípio de reciprocidade como um princípio comum nas comunidades sem Estado (ou contra o Estado), ainda que haja aversão por parte desses em constituir uma categorização desse princípio, ainda que o mesmo nome seja usado nos levantamentos etnográficos. Importa aqui também investigar que aspectos antropológicos no estado de natureza hobbesiano são vistos como sintonizados "com os princípios fundamentais estabelecidos no campo da antropologia social" (LEOPOLDI, 2001: 122). Seria um desses princípios o "dom" nas palavras de Maus (2003) como origem das formas jurídicas das relações civis posteriores? Nós vemos quatro temas latentes no diálogo da antropologia social com Hobbes: a função da pena, a formação de alianças como rede de parentesco, autoridade e hierarquia, e estado de natureza e estado de sociedade como relações tipificadas.

Como critérios suficientes dessa investigação, nos propomos a tornar evidente a relevância vital desse conceito na formulação hobbesiana, formular questões pertinentes a esse tema na sua obra, apontar eventuais deficiências conceituais e especular sobre possíveis soluções; esquadrinhar o tratamento conceitual do princípio de reciprocidade dado por textos clássicos da Antropologia, formular questões pertinentes a esse tema, apontar eventuais deficiências, refletir e especular sobre sua categorização.

No Capítulo 1, o objetivo é fazer uma exposição da teoria política hobbesiana, incluindo os problemas por ela sucitados.e uma

interpretação que dê um certo encaminhamento a esses problemas. No Capítulo 2 pretende-se apresentar um quadro das dificuldades do conceito de reciprocidade a partir da Antropologia, um quadro do espectro das modalidades de reciprocidade, além de uma interpretação política da reciprocidade em âmbito político contemporâneo. No Capítulo 3, apresentar de uma forma descritiva as diferentes situações nessa teoria política em que os agentes estão instados a utilizar suas próprias avaliações em diferentes situações que a requerem, mostrando que Hobbes não propõe uma "lobotomização" da capacidade de pensar dos agentes. Já no Capítulo 4, foca-se a utilização do juízo por parte dos agentes, quando for o caso de confrontar o soberano, assim chamado pela literatura crítica de "direito de resistência" e a legitimidade da aplicação de penalidades por parte do soberano. No Capítulo 5, utiliza-se todo o material elaborado nos capítulos anteriores para forjar uma nova nomenclatura que dê conta das resultantes operadas por Hobbes, isto é, qual o sentido de reciprocidade que opera na condição natural, e os dois sentidos de reciprocidade que se opera no estado civil. Pode-se imaginar que eu estaria dando um passo atrás no caminho das minhas reflexões , mas penso agora, que alcançado o intento de demonstrar textualmente a pertinência dos problemas em torno do conceito de "reciprocidade", bem como sua referência mais próxima ao texto hobbesiano, seja possível aquilitar melhor os créditos da nova nomenclatura interpretativa que proponho no Capítulo 5. E haveria aí um ganho intelectual. Ainda que a investigação mais geral do conceito de reciprocidade venha a ser aproveitada textualmente apenas

an passant, houve, da minha parte, um ganho intelectual na direção de ter uma aproximação menos ingênua à palavra, alvo de variados problemas, controvérsias e perspectivas. O ganho intelectual está exatamente na perda do seu sentido patente, auto-evidente, para não dizer simplesmente, do seu silêncio intuitivo.

Capítulo 1: A teoria política hobbesiana

Apresentação e problemas escolhidos

Hobbes articula uma argumentação muito singular na organização dos seus conceitos para descrever uma tendência vital de comportamento. Isto é, faz uma construção teórica hipotética para dizer como atuariam os homens na ausência de instituições políticas. Tenta provar a seguinte proposição: para os seres humanos, é mais racional a instituição de um poder comum (a soberania) do que permanecer no estado de natureza. Estado de natureza significa uma situação tendencial de comportamento que alhures descreve também como um potencial estado de guerra,[6] ainda que não de guerra literal.[7] Essa é uma especificação importante porque o estado de natureza se refere também a uma natureza humana e Hobbes não postula transformar a natureza humana com as instituições da *commonwealth*. Ele postula, isso sim, tornar social o trato de certas tendências comportamentais que ele identifica com as leis civis e o Estado. Para Hobbes, não há na natureza traços que espontaneamente levariam às instituições sociais, à comunidade civil ou ao Estado. A sociabilidade em geral é resultado de representações da razão, artificialmente concebida como forma de driblar tendências anti-sociais da natureza. Chama isso de "artificial", o

---

[6] Hobbes, *Leviatã*, Capítulo XIII, 75-76: "Pois guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente reconhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo quanto à natureza do clima".

[7] LEOPOLDI (2001: 108).

que no linguajar atual significa dizer que a sociabilidade é de ordem cultural[8] e não natural.

Resumindo aqui sucintamente o desenlace da sua argumentação, importa aqui apontar que a palavra "tendência" refere-se a algo fundamental, ainda que freqüentemente olvidado, isto é, que Hobbes somente admite a simples possibilidade, por exemplo, da oposição entre poderes: nem puramente lógico, tampouco empírico ou *de re*. É o que Filho (1991: 69) chama de "possibilidade cognitivo-epistêmica" Admitida a possibilidade de que o poder de um homem oponha-se ao do outro, torna-se inevitavelmente competitiva a busca de *power after power*. Quer dizer, a admissão desta possibilidade impõe-se racionalmente desde o ponto de vista do cálculo das conseqüências.

A razão é a faculdade de calcular conseqüências, de identificar os meios que nos parecem adequados para alcançar determinados fins. Instrumental, calculante, capaz de formular e de avaliar estratégias, entendidas como seqüências imaginárias de ações que têm em vista alcançar um objetivo. A finalidade é sempre um bem aparente, de algo que nos parece um bem. A razão, portanto, opera com objetos intencionais, dados por representação. Que algo seja ou não um bem não deriva de alguma propriedade intrínseca a este algo, mas de ser tomado como tal. O exercício do meu direito à auto-preservação depende apenas da minha avaliação da situação (Leviatã: 82):

[8] Pertinente atualização do linguajar proposta por Renato Janine Ribeiro, em que o "artificial" hobbesiano é o que nós chamamos contemporaneamente de "cultural".

> [...] o direito de natureza [...] é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente, de fazer tudo aquilo que seu julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados para esse fim."

O que se considera como sendo necessário a sua própria preservação é, *ipso facto*, legítimo. É racional reconhecer o meu direito a auto-preservação, o que inclui o julgamento próprio do que é necessário para tal fim e que eu empreenda o esforço correspondente. Do mesmo modo que é racional reconhecer esse meu direito à auto-preservação, é racional reconhecer que os outros detêm esse mesmo direito, o que inclui o julgamento alheio, seja ele qual for, e o empreendimento do esforço ao exercício desse direito, seja ele qual for. Podemos formular da seguinte maneira: essa representação de si mesmo é projetada no(s) outro(s), reconhecendo reciprocamente o direito alheio à auto-preservação e suas conseqüências, a saber, o julgamento próprio e o esforço. Quer dizer, (a) antecipar o que se imagina como os outros imaginariamente funcionam, vale dizer, as regras pelas quais estão subsumidos seus comportamentos, e (b) que é racional antecipar-se ao comportamento hipoteticamente derivado do mesmo modo. Faz sentido dizer que este é um cálculo unilateral? Isto é, de cada um, independentemente? E, além disso, cálculo este cuja antecipação prefigurada pertence ao próprio cálculo? Se isto está bem entendido, Hobbes formula um cálculo unilateral, cuja antecipação inclui uma reciprocidade pressuposta: é racional que cada um aja por si só o que

todos, reciprocamente, fazem. É unilateral porque cada indivíduo age, como que independentemente dos outros; e é recíproco, porque racionalmente pressuposto como seguido por cada um e reconhecido como um direito de cada um (dos outros).

Do ponto inicial, Hobbes atinge uma terceira dimensão: a elaboração de leis naturais é, grosso modo, a exposição de regras através das quais (1) o indivíduo reconhece que o exercício do direito natural leva a uma vida instável e precária: "pobre, sórdida, embrutecida e curta"; (2) procura-se pensar reciprocamente em que a posição do indivíduo é alçada do particular-concreto para o universal-abstrato.

Mesmo que o exercício de auto-preservação seja imperioso em relação à situação logicamente anterior ao Estado e à comunidade civil, ele, porém, se estende também a essa temática em referência ao, assim chamado, "direito de resistência", cuja possibilidade prevista se dá no interior mesmo do *commonwealth* com as instituições já estabelecidas.

Em contraste com a noção do posto do "chefe" como ponto de exclusão da reciprocidade (Clastres), pode ser esclarecedor questionar como se caracteriza essa inclusão por Hobbes. Neste sentido, estariam relacionadas as dificuldades teóricas no interior da *commonwealth* de convivência entre o "direito de punir" e o "direito de resistir" a recíprocas expectativas de direito?

"Recíprocas expectativas de direito" não servem apenas para caracterizar as relações entre súdito/soberano, mas também podem ser estendidas para caracterizar as relações entre os indivíduos, seja no estado natural, seja na comunidade civil. O ponto de partida do

argumento de Hobbes é o princípio de que tudo o que existe é individual, determinado e finito. Permanecer existindo significa preservar as propriedades que o fazem ser o que é, isto é, vivo. Deixar de viver é deixar de ser. Precisamente por ser finito, todavia, o homem não encontra em si mesmo todos os meios que lhe permitam seguir sendo o que é. Por conseguinte, o homem realiza um esforço (*conatus*) para preservar sua própria existência, tendência à auto-preservação. O movimento para a auto-preservação remetesse a dois tipos: o vital (não-representacionais, como a respiração e digestão) e voluntário (representacional, como andar e falar). Os movimentos voluntários por representação têm um caráter intencional. A razão é a faculdade de calcular conseqüências, de identificar os meios que nos parecem adequados para atingir determinados fins. Instrumental, calculante, capaz de formular e de avaliar estratégias, entendidas essas como seqüências imaginárias de ações que têm em vista atingir um dado objetivo. O objetivo é sempre um bem aparente, de algo que nos parece um bem. A razão, portanto, opera com objetos intencionais, dados por representação. Que algo seja ou não um bem não deriva de alguma propriedade intrínseca a este algo, mas dele ser considerado como tal. O exercício do meu direito à autopreservação depende apenas da *minha* avaliação da situação. O que quer que seja necessário à própria preservação é, *ipso facto*, legítimo. Ora, é racional o reconhecer o direito à autopreservação (o que inclui o julgamento próprio) ao(s) outros(s). Isto é, antecipar que os outros pensem e façam da mesma maneira. Faz sentido formular aqui que este é um cálculo unilateral? Isto é, de cada

um, independentemente. E, além disso, cálculo este, cuja antecipação prefigurada pertence ao próprio cálculo? Se isto está bem entendido, Hobbes formula um cálculo unilateral, cuja antecipação inclui uma reciprocidade pressuposta: é racional que cada um faça por si o que todos fazem. É unilateral porque cada indivíduo segue, independentemente dos outros; e é recíproco, porque racionalmente pressuposto como mútuo por cada um. A partir dessa configuração inicial, poderíamos aqui nos perguntar – sob que condições, emerge a cooperação entre indivíduos auto-interessados sem uma autoridade central?

A 20ª. Lei natural do *De Cive*, por exemplo, que proíbe explicitamente a ebriedade, não será arrolada na tábua das leis nem no *Elementos* nem no *Leviatã*. A definição das leis naturais diz que são regras deduzidas pela reta razão e que são imutáveis e eternas. Como a tábua oferecida das leis naturais pode ser imutável e eterna, se Hobbes mesmo apresenta uma variação quanto à quantidade das leis naturais e, ainda, não só elas são expressas de formas variantes, como também há as que aparecem em uma tábua e desaparecem em outra?

Base da postulação da *commonwealth,* as leis naturais são resumidas por um duplo vetor, um de reciprocidade positiva ("faça aos outros o que gostaria que fizessem a si") e outro de reciprocidade negativa ("não faça aos outros o que gostaria que não fizessem a ti"). Logo, se vamos perscrutar o sentido de reciprocidade na obra hobbesiana, faz todo sentido inquirir o sentido dessa regra de ouro que resume o sentido das leis naturais.

A impressão de mistura desses conceitos de unilateralidade e reciprocidade não é gratuita. No caso do "direito de resistência", ou bem entendemos que se trata do mesmo direito no estado natural e no estado civil ou bem entendemos que não é o mesmo. Tanto num caso como no outro, intuímos que o esclarecimento desses conceitos de reciprocidade e unilateralidade possa vir a apontar seja o que prevalece seja o que se mantém. Por exemplo, se como nos diz Hobbes, mesmo no estado civil, o soberano está colocado sob a égide das leis naturais, isto é, da reciprocidade, parece com isso supor, que haja a possibilidade da hierarquia na reciprocidade[9]. Tal perspectiva é contra-intuitiva ao uso corrente desse conceito. Pode ser que justamente aí, na definição e combinação desses dois conceitos que resida o fulcro de dificuldades como a relatada acima. Isto é, situar o *locus* conceitual das dificuldades não é uma garantia de resolução dos problemas teóricos da formulação hobbesiana, mas pode fornecer uma maneira de melhorar o trato com essas dificuldades, em que o direito de resistência é posto em tela.

A relação entre as leis naturais e civis

A lei natural é definida como sendo "um ditame da reta razão sobre as coisas a fazer ou omitir para garantir-se, quando possível, a preservação da vida e das partes do corpo" (*De Cive*, p. 58-59). A lei civil, por sua vez, tem definição diversa da lei natural: se a lei natural é produto da reta razão, a lei civil, em contraste, é manifestação da

[9] Ver a discussão dessa possibilidade conceitual em "Reciprocidade e Hierarquia", Marcos Lanna, in: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v. 39 n.1.

vontade, não do súdito, mas do representante do Estado – "aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra" (*Leviatã*, XXVI: 161). Em função dessa definição de lei civil e da concepção de justiça formal que ela engendra, já que o "discernimento do justo e do injusto cabe somente à Cidade" (*De Cive*: 156), Hobbes será considerado precursor do positivismo jurídico, concepção jurídica que considera o direito positivo como critério auto-suficiente do justo e do injusto sem fazer referência ao direito natural (BOBBIO, 1991: 103). Diante daquelas definições da lei natural e civil, como entender as seguintes passagens? "A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão [...] não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural" (*Leviatã*, XXVI:161-162).

Muitas questões poderiam ser fomuladas em relação às passagens anteriores; por exemplo: (a) como podem as leis naturais, "imutáveis e eternas", terem a mesma extensão das leis civis, que, por sua vez, variam de acordo com a vontade soberana?; (b) como poderia Hobbes escrever as leis naturais sendo elas leis não-escritas? *Prima facie*, quanto à extensão, não há um problema eminentemente lógico, isto é, alguns termos que têm conotações diferentes podem ter a mesma extensão, embora termos com extensões diferentes não possam ter a mesma conotação – conforme distinção consagrada posteriormente por

Leibniz (*intensão x extensão*) a partir da formulação de Port-Royal (*compreensão x extensão*). [10]

De um lado, Mendes (1998: 123) não vê problema nesse quesito em Hobbes, na medida em que imagina que as leis naturais regulam interações cooperativas que engendram, por intermédio do soberano (isto é, leis civis), e é, portanto, "coextensivo" com o domínio das ações justas. De outro, Warrender (1957:167) rejeita a afirmação da "idêntica extensão", apostando nisso toda sua (in)compreensão da obra hobbesiana. A propósito, na própria formulação hobbesiana, as leis naturais "imutáveis e eternas", num interregno de apenas onze anos, entre a primeira versão do *Elementos* (1640) e a edição do *Leviatã* (1651), irão variar quanto ao número: são dezesseis no *Elementos*, passam a ser vinte no *De Cive* e são quinze no *Leviatã*; além de sofrerem variações na redação. sendo as leis naturais leis não-escritas, como poderia Hobbes escrevê-las?Além disso, as tábuas das leis não coincidem entre si, no Leviatã não aparecem as leis 9ª. e 16ª. do Elementos bem como as 13ª., 16ª., 17ª., 18ª., 19ª., e 20ª. do De Cive; no Elementos não aparecem as leis 10ª., 13ª., 16ª., 17ª., 18ª., 19ª. e 20ª. do De Cive e a 11ª., do Leviatã; no De Cive não aparecem as leis 2ª., 9ª. e 16ª., do Elementos e a 2ª. do Leviatã.

---

[10] COPI (1978: 121-122): "Digno de menção, a este respeito, é o fato de a extensão ser determinada pela intensão, mas o inverso não ser válido. Assim, a expressão "triângulo eqüilátero" tem por intensão ou conotação a propriedade de ser uma figura plana limitada por três segmentos de reta de igual comprimento. Tem, como sua extensão, a classe de todos os objetos – e somente aqueles objetos - que têm essa propriedade. A expressão "triângulo eqüiangular" tem uma intensão diferente, pois conota a propriedade de ser uma figura plana limitada por três segmentos de reta que se entrecortam, formando ângulos iguais. Mas, a extensão da expressão "triângulo eqüiangular" é exatamente a mesma de "triângulo eqüilátero". Assim, alguns termos que têm intensões diferentes podem ter a mesma extensão, embora os termos com extensões diferentes não possam ter a mesma intensão". Ver tb. França (1977, v. 57).

Esse problema é um desafio à compreensão aos seus intérpretes.

(a) Desde a primeira vez que apresenta a formulação das leis naturais no *Elementos*, Hobbes não diz, expressamente, que as leis naturais são aquelas e não outras. A variação numérica entre as leis naturais, nas suas três principais obras políticas, portanto, deve-se ao fato de que Hobbes não se propõe a fazer uma apresentação exaustiva do rol das leis naturais. A formulação mais enxuta da tábua das leis no *Leviatã* pode ser creditada a isso, não anulando o "aumento" do número das leis no *De Cive*. A formulação que Hobbes oferece como sendo a expressão das leis naturais são intuições que não variam, ainda que variem os termos da expressão dessa intuição. Embora o princípio básico das leis naturais, o da reciprocidade, conteúdo essencial das leis naturais (ZARKA, 1987, p. 252), não varie, são as leis civis que definem os termos em que se dá tal reciprocidade na interação societária, ainda que os termos da reciprocidade variem na medida da variação dos termos da formulação da lei civil. Em todo caso, suficiente para prover aos súditos e ao soberano uma intuição consistente e, para sua época, de uma fundamentação do Estado sob nova base. Nesse sentido, Hobbes poderia estar advogando um direito natural de conteúdo cambiante (JASINOWISKI, 1967, p. 45; *Elementos*, p. 235-236; *Leviatã*, p. 169).

(b) Quanto à questão da escritura da lei, Hobbes faz uma distinção entre "lei escrita" e o "registro escrito" da lei. Escrever uma lei natural não a torna "lei escrita": "As leis naturais, embora tenham sido escritas em obras filosóficas, não devem, entretanto, ser chamadas leis por esse

fato; como também os escritos dos jurisconsultos não são leis por falta de autoridade superior" (*De Cive*, XIV, 15, p. 187)[11]. Como ele mesmo elucida na seção anterior do mesmo capítulo do *De Cive*, a lei civil não necessita da sua "escritura" para ser lei civil: "não é, portanto, necessária à *lei escrita* a *escritura* ou registro escrito, mas a palavra" (So the requisite of *written laws* is not *writing* but vocal expression [*vox*]). Diz isso para lembrar que a lei civil é anterior "à invenção das letras e da arte da escrita", elucidando com mais precisão o significado de "lei escrita", quando diz: "somente a palavra é da essência da lei escrita, o escrito serve para preservar a *lembrança* da lei". Por outro lado, demarca, ainda que exigüamente, a lei não-escrita, isto é, a lei natural "não necessita de outra promulgação além da voz da natureza (*voice of nature*), ou seja, da razão natural".

(c) Hobbes isola a lógica do discurso da lógica da ontologia. As exigências internas do discurso não estão mais amarradas às coisas. A atribuição da noção de "verdade" e "falsidade" é exclusiva da proposição, assim como o princípio de contradição é atribuição exclusiva ao discurso e não às coisas, isto é, só as proposições podem ser "verdadeiras" ou contraditórias. Assim, "Hobbes instaura uma separação insuperável entre a linguagem e o mundo" (ZARKA, 1987, p. 22), de modo que, a partir desse deslocamento metafísico (*déplacement métaphysique*), com a lacuna de uma ordem ontológica e uma lógica axiológica natural para fundamentar o Estado, a instituição política de

[11] On Citizen, p. 161: "although the *natural laws* have been written down in philosophers' book, they are not for that reason to be called written laws; nor are the writings of jurists, that reason to be called written laws, for lack of sovereign authority".

um código jurídico substitui a ordem ontológica perdida**.** Vale dizer, Hobbes formula a hipótese da aniquilação do mundo com o intuito de investigar o poder cognitivo e as representações que são feitas do mundo e como elas podem ser independentes da suposição de que as coisas que são representadas existem – o saber não parte do mundo ou do ser, mas da representação. Essa separação, transposta ao plano dos valores, significa dar-se conta de que o que é chamado de "bom" ou "mau" é, antes de referência aos objetos, representação do desejo ou da aversão da pessoa que o usa : "Não há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um" (HOBBES, 1979: 33). As representações nascem, conservam-se e organizam-se pela atividade mental do indivíduo, de modo que os valores morais não dependem da natureza das coisas, mas da representação que se faz delas. Hobbes formula sua postulação sem apresentar um novo vocabulário, operando uma torção conceitual em relação aos conceitos da tradição que lhe antecede. É o que Lukac (2008: 176 e 182) identifica como "giro semántico" hobbesiano, em que o fenômeno natural não exerce qualquer papel normativo e a lei natural, paradoxalmente, não se fundamenta na natureza.[12] Interessante notar aqui a analogia que é

[12] Neste ponto seria muito proveitoso ter também presente a variação dos posicionamentos nas obras hobbesianas quanto à relação entre a física e a política, particularmente entre as obras de língua latina e de língua inglesa. De grande valia para o estudo dessa questão é o quadro sistemático apresentado por Balzi (2008) e Eggers (2008) quanto a estas variações e sua interpretação de que em Hobbes coexistem dois projetos intelectuais distintos, um mais teórico, escrito em latim e pensado para o público continental e outro, de intervenção política, escrito em inglês e destinado aos seus compatriotas.

possível estabelecer entre a hipótese da aniquilação do mundo e a hipótese de aniquilação do Estado: assim como não há nas coisas uma ordem ontológica para organização das representações, não há também uma ordem *a priori* para os valores. Apenas a própria instauração política é que é suscetível de estabelecer uma ordem. A palavra é o constituinte elementar do conhecimento racional, como a sensação seria o constituinte elementar do conhecimento empírico: "não há universais senão nas denominações" (HOBBES, 2000: 38). A razão é constitutivamente ligada ao aparelho material da linguagem. A linguagem não pressupõe uma convenção anterior, ainda que só entre os homens; ao contrário, a partir da linguagem é que toda convenção é possível. A linguagem tem a função de estruturar o pensamento. Nesse sentido, "a fundação política de um código jurídico do Estado substitui a ordem ontológica perdida". A política não será nem uma história dos Estados nem uma descrição empírica ou um inventário das formas de governo ou uma discussão para o melhor governo (como em Aristóteles), mas uma dedução da necessidade de uma fundação original e a-histórica do Estado: "Esta ciência deve permitir sair, pela certeza do saber, do conflito das opiniões sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, porque a instauração do Estado é, ao mesmo tempo, instauração do código jurídico que determina a regra do justo e do injusto" (ZARKA, 1987:165). Essa espécie de experiência mental [hipótese de aniquilação do mundo] não visa somente definir a verdade independentemente das existências; mostra também que temos o poder de organizar uma grande riqueza de imagens independentemente do estado no qual o

mundo nos impõe sensações num dado momento. A ciência não está submetida à confusão do presente, enquanto, paradoxalmente, a memória passiva das consecuções empíricas depende dele, estreitamente.

(d) Na edição inglesa há observações à margem sobre a numeração das leis, o que não acontece na edição alemã e portuguesa. Na numeração exposta à margem da edição inglesa aparece como 14. lei "Of primogeniture", o que não parece como indubitável nas edições alemães e portuguesas. Esse trecho não é uma lei natural por dois motivos: primeiro, diferentemente das outras leis *não* há a nomeação "it is also a Law of Nature" ou "it is a precept of the Law of Nature", tendo em seguida a formulação exata de qual seja a lei, incluso com a forma cursiva da letra; e segunda, o que vem a seguir da 13. lei (*That the Entire Right; or else, (making the use alternate,) the First Possession, be determined by Lot*) parece ser mais um esclarecimento do que vem a ser a palavra "sorteio" (*Lot*), o sorteio arbitrário e o sorteio natural, sendo que o natural é a primogenitura e explica a origem grega da palavra que significa literalmente "dado por sorteio" ou "primeira apropriação". Na edição inglesa aparece também escrito à margem do texto como 17. lei de natureza não parece ser uma lei de natureza propriamente, pelos mesmos motivos: primeiro, diferentemente das outras leis *não* há a nomeação "it is also a Law of Nature" ou "it is a precept of the Law of Nature", tendo em seguida a formulação exata de qual seja a lei, incluso com a forma cursiva da letra; e o que vem a seguir da 15. lei, na numeração por sugerida (*That they that are at controversie, submit their*

Right to the judgement of an Arbitrator) parece ser mais uma justificativa dessa lei 15.: *no man is a fit Arbitrator in his own cause* (...) *remains, against the Law of Nature*, quer dizer, não submeter-se numa controvérsia a um árbitro é contra os termos da lei de natureza 15., não sendo necessária a formulação de nova lei para isso, pois é esse o tema da 15 lei (na numeração que estou sugerindo). As razões apresentadas acima servem também para o que aparece como 19. lei de natureza (*Of Witnesses*), isto é, não há uma formulação exata e cursiva de uma nova lei; pois não há um novo tema, continua sendo sobre como decidir numa *controversie*, sendo apresentada apenas uma nova justificativa da 15. lei de natureza, tal como na numeração apresentado no anexo. No parágrafo seguinte Hobbes diz que há outras leis de natureza, *but are not necessary to be mentioned, nor are pertinent enough to this place*, como no caso da *Drunkennessess* (20. lei de natureza no *De Cive*).

Para quem duvide de que as "obras filosóficas", a que o trecho anterior do *De Cive* alude tratar-se, sejam *todas* as obras filosóficas e não apenas as dos outros, excluída a sua própria (de Hobbes), ele mesmo inclui-se, quando diz:

> Num Estado, a interpretação das leis de natureza não depende dos livros de filosofia moral. Sem a autoridade do Estado, a autoridade de tais filósofos não basta para transformar em leis suas opiniões, por mais verdadeiras que sejam. Tudo o que escrevi neste tratado sobre as virtudes morais, e sua necessidade para a obtenção e preservação da paz, embora seja evidentemente verdadeiro não passa por isso a ser lei. Se o é, é porque em todos os Estados do mundo faz parte das leis civis. Embora seja

> naturalmente razoável, é graças ao poder soberano que é lei. Caso contrário, seria um grande erro chamar lei não escrita à lei de natureza, sobre a qual tantos volumes foram publicados, com tão grande número de contradições, uns dos outros, e de si mesmos. (*Leviatã*, XXVI, p. 167).

Seria contra-intuitivo imaginar que esse "tudo" refere-se a todo resto, mas não a sua própria apresentação da tábua das leis naturais, por exemplo. Há três partes dessa significativa passagem que vale a pena ressaltar. Primeiro, Hobbes inclui sua obra ao lado dos outros livros de filosofia moral. Não sendo a autoridade ou a opinião do(s) filósofo(s) o que estabelece quais são as leis naturais, sua própria tábua de leis não lhe confere o estatuto propalado. Estando incluída a formulação hobbesiana no mesmo rol das obras de filosofia moral, ela é, também, uma opinião, ao lado de outras. Segundo, a verdade da sua própria formulação depende da vontade estabelecida pela autoridade soberana dos Estados. Terceiro, chama a atenção que nenhuma tábua das leis dos filósofos confere uma com as outras, o que chama de "contradição", encontrável num mesmo autor. Do que podemos inferir que Hobbes mesmo não está preocupado com essa variação nas tábuas das leis naturais no *De Cive, Leviatã e Elements*.

O ponto não consiste exatamente em excluir a produção do discernimento ou do juízo na consciência, mas sim em tê-lo a despeito ou alheio ao discernimento da comunidade civil. A lei de natureza, enquanto fonte do direito, não tem o mesmo significado, em Hobbes, tal como entendido pelos seus antecessores nem, talvez, pelos seus

sucessores. Isto é, a lei natural, enquanto fonte do direito, não significa uma fonte independente dos termos da lei positiva, mas segue a variação dos termos da regulação positiva. Isso aparece explicitamente quando a lei positiva cala ou, de acordo com o termo hobbesiano, no "silêncio" das leis.

A lei natural é a parte "não-escrita" da lei civil, sendo esta sua parte "escrita". A não escritura da lei natural a torna ainda mais difícil de interpretação, a que estão sujeitos todos, súditos e soberanos, ainda que o soberano tenha a última palavra: "Todas as leis, escritas ou não, têm necessidade de uma interpretação. A lei de natureza, que não é escrita [...] a mais obscura das leis, e por isso é a que tem mais necessidade de intérpretes capazes" (Leviatã, XXVI: 167). A posição que Hobbes coloca-se é a posição do "intérprete capaz" e que os outros que usarem sua reta razão devem chegar às mesmas conclusão; o que significa "escrita" de algo a partir da diferenciação entre "registro escrito" e "escrita"? Resposta: Que as leis naturais são inefáveis; o que Hobbes apresentar como tábua(s) das leis naturais é a interpretação hobbesiana às leis naturais.

Observações finais do Capítulo 1

O registro escrito das leis naturais não as transformam *per se* em leis escritas. A característica essencial da lei escrita é a *palavra* (ou voz), seja com registro escrito seja sem registro escrito, isto é, apenas vocalizada. Tendo Hobbes definido a lei civil como sendo lei escrita e a

lei natural como lei não-escrita, distingue a lei civil da lei natural, não simplesmente pelo registro escrito da primeira, mas pela possibilidade da primeira ser exprimível pelas palavras ou pela voz e a segunda, lei natural, não ter essa possibilidade. Sendo a lei natural por definição, *não-escrita*, ela é inefável. Na medida mesma em que as leis naturais são colocadas em termos, esses termos expressam ou uma lei civil ou uma interpretação seja da lei natural seja da lei civil. Quando Hobbes formula as leis naturais nos termos apresentados se arrisca a enunciar o que não pode, por definição, ser expresso. Sua formulação, por parte de Hobbes, como de resto, de todos os filósofos, não é suficiente para determinar que sejam essas as leis naturais nos termos em que se formula. Mesmo a primeira lei de natureza,[13] da qual todas as outras são derivadas por Hobbes, pode conter um certo relativismo. Se entendida como um disjuntivo "ou buscar a paz ou buscar a guerra", todos os atos de paz ou de guerra estão subsumidos a ambas alternativas. Segundo, como Hobbes admite que a relação entre os Estados é uma relação de estado de natureza, ainda que prevaleça a paz civil interna nos Estados, cada um desses Estados estão na condição de guerra atual ou potencial (ou iminente) com os outros[14]. Além disso, há uma parte da formulação da primeira lei natural que depende da avaliação ou juízo seja por parte do soberano, seja por parte dos súditos quanto a qual é o caso circunstancial, qual seja, "na medida

[13] Cf. Anexo 1.
[14] Hobbes (1979: 127) chama de "guerra exterior" (*foreign war*).

em que tenha esperança”. Mas essa parte é mais pertinente ao Capítulo terceiro, sobre o juízo dos agentes.

Capítulo 2. O princípio da reciprocidade

Não há compromisso mais difícil de ser dispensado do que a retribuição a uma amizade. Os homens não confiam em quem esquece um benefício dado.

Marco Túlio Cícero

Friends make gifts, gifts make friends.

Marshall Sahlins

Wie du mir, so ich dir

Mann mit zugeknöpften Taschen,
Dir tut niemand was zulieb:
Hand wird nur von Hand gewaschen;
Wenn du nehmen willst, so gib!
Goethe

Apresentação

"O ser humano conservou-se desde sempre sob a referência da reciprocidade". [15] Em que pese muitos sociólogos e antropólogos concordarem com essa frase, há poucos conceitos na Sociologia e na Antropologia, que sejam tão obscuros e de múltiplos sentidos. Howard Becker, por exemplo, viu nesse conceito algo tão significativo, que no seu livro "Man in reciprocity" fala de um *homo reciprocus*, mesmo que

[15] GOULDNER (1984, p. 79): "Der Mensch beharrte eingentlich schon immer auf der Bedeutung der Reziprozität".

não tenha se arriscado a formular uma definição unívoca sobre reciprocidade. Ao contrário, diz "Eu não tenho a intenção de fornecer uma definição de reciprocidade, se a vós aprouver fazê-lo, será sob o próprio esforço".[16]

Becker não será o único a evitar deixar de fazê-lo. Ver Malinowski. Sua importância decisiva, porém, é estabelecida por Thurnwald ao afirmar que o princípio de reciprocidade é um imperativo que predomina em "cada relação da vida primitiva" (Thurnwald, 1957: 106), sendo a base provável de toda vida social e ética das civilizações primitivas. Georg Simmel vai mais adiante, ao dizer que a importância da reciprocidade não é apenas para as sociedades primitivas, mas também para todas as sociedades. Não seria possível existir igualdade e coesão social sem a atuação do princípio de reciprocidade através do "Leistung und Gegenleistung" (prestação e contra-prestação), sendo que todos os contatos entre os humanos se dá sob o esquema "Geben und Wiedergeben" (dar e receber) de algo com igual valor.

O objetivo desse capítulo é coligir alguns elementos, da Grécia antiga à Antropologia contemporânea de modo a, ao final, chegarmos a uma base quer forneça um quadro mais claro das diferenças e semelhanças dos significados assumidos durante a história. Essas diferenças culminam nas diferentes classificações do que eu chamo, provisioriamente, de modalidades de reciprocidade. Expressões como "reciprocidade negativa", "reciprocidade positiva", "reciprocidade unívoca", "unilateralidade de *reciprocidade pressuposta", "reciprocidade*

[16] BECKER (1956: 1):

unilateralmente não-pressuposta" e outras, são tentativas de esquadrinhar diferentes possibilidades do princípio.

O princípio de reciprocidade assume três vetores de sentido durante sua história. Um, enquanto condição para o pensar. Do diálogo consigo mesmo na Grécia antiga, o que Platão chamava de *"diálogo sem som",* ao *"dois-em-um"* arendtiano*,* nós temos a idéia de que pensar só acontece a partir da percepção do obstáculo que se coloca *pela presença do outro na consciência.* O que eu chamo de *"consciência cindida.* Ressalte-se que Arendt se refere aqui, não a um pensar qualquer, mas *o* pensar. Dois, o vetor "ontológico", o reconhecimento de si a partir do reconhecimento do outro. O mais central para a "cultura da reciprocidade"[17] está no impacto em proporcionar identidade aos seus participantes e de definição do *status*. A atividade de dar e receber é o fator mais significativo na constituição do eu. Ao mesmo tempo em que há uma força conciliatória do princípio, que confere integração e cooperação, há uma natureza antagônica, enquanto força para a diferenciação de status e do reconhecimento pelo outro. Sublinhe-se que essa "reciprocidade competitiva" (Wees, 1998: 33: *competitive reciprocity*) é, na maior parte do tempo, uma efetiva alternativa a competição violenta por status. Do *Anerkennung* hegeliano da Fenomenologia do Espírito ao dilema do prisioneiro de Lacan dos *Escritos*, como metáfora[18], nós temos a formulação de que a

---

[17] WEES (1998: 30): "culture reciprocity" e "constituting the self".

[18] O diretor de um presídio chama três prisioneiros e avisa que um dele será liberado, o primeiro que solucionar uma charada e apresentar a justificativa correta de como chegou a solução. A charada se constitui de cinco discos, dois pretos e três brancos, que serão colocadas nas costas de cada um; cada um só poderá ver o disco nas costas dos outros, mas não o próprio e deverão descobrir a cor do seu disco

constituição do "eu" se dá a partir do reconhecimento do outro. Em contraposição ao "eu" cartesiano que se constitui a si mesmo, aqui o "eu" só se constitui a partir do jogo de colocar-se no lugar do outro. Três, o princípio de reciprocidade como fundamento moral. Desde Aristóteles à Antropologia contemporânea, reciprocidade é um princípio que constitui como o valor ético por excelência e como referência última do que é o agir moralmente correto. Tanto na Antropologia de Karl Polanyi, como de Richard Thurnwald, Malinowski, Dumont, Levi-Strauss e Mauss (e outros[19]), a reciprocidade é o princípio organizador das relações sociais, políticas e econômicas das sociedades estudadas. Sobejamente na formulação política de Hobbes, quando ele explicita que a regra de ouro das leis naturais é o princípio de reciprocidade, está a utilizar este princípio como elemento chave para a sociabilidade e como princípio orientador de conduta para a cooperação e integração.

Reciprocidade pressupõe a habilidade para "reciprocar".[20] Para Aristóteles e ainda outros gregos, amizade era idealmente uma relação entre iguais. A amizade entre pessoas de diferentes níveis era

---

vendo apenas os discos nas costas dos outros, sem se comunicar ou perguntar nada aos outros. Cada um imaginou que vendo dois discosc pretos nas costas dos outros, saberia que o seu disco seria branco. Acontece que o diretor do presídio colocou os três discos brancos nas costas, o que eles não sabem. Cada um dos presidiários fica hesitante na medida em que observa nas costas alheias discos brancos, de modo que o sua próprio poderia ser branco ou preto. Cada um deles se coloca na posição dos outros Só saberá quem é pelos outros (como os outros me vêem? Saberei pela reação deles). Todos hesitam. Todos sabem que não há dois pretos. Porém, se o outro me visse preto poderia ter saído, ou sair agora, depois dessa primeira hesitação. Uma vez que não há dois pretos, e se eu sou preto, eles poderiam se supor brancos. Mas se ainda assim eles não saem, eu também sou branco. Daí se supõe: se um deles (A, por exemplo) me visse preto poderia ter pensado, C não saiu porque não vê dois pretos, daí sou branco.Todos pensam a mesma coisa e se dirigem para sair.

[19] Cf. VELHO (1996, p. 10): "[...] com Malinowski, Mauss e Lévi-Strauss [...] a reciprocidade é motor e expressão do social, há que reconhecer também que ela não é automática[...]".

[20] "to reciprocate", KONSTAN, D. Reciprocity and Friendship (1998, p. 279).

considerada como uma forma inferior. Na sua obra fundamental, *Ética a Nicômacos*, Aristóteles reserva os três últimos capítulos para discorrer sobre a "amizade". Como forma de expressão de "excelência moral", encontramos nas diferentes peculiaridades de amizade, diferentes motivações, assim como estará presente em todas as formas de associação alguma forma peculiar de justiça (Aristóteles: 163). Mesmo que haja diferentes motivações de amizade, o que inclui aqui numa mesma relação, por exemplo, "uma pessoa boa e outra má" (op. Cit. p. 157), há diferentes investimentos de reciprocidade a partir destas motivações, em que opera-se uma economia de expectativas de uma "distribuição equivalente" (op. Cit. p. 170).

A antropologia e a natureza humana

Frustrado o objetivo de se definir o que é "natureza humana", tal a complexidade e elasticidade de um conceito mais em processo de destruição do que em construção, a disciplina Antropologia propõe-se a investigar os "cacos" dessa natureza nos levantamentos etnográficos. Todavia, esse "abraço destemido" (DaMatta, 1993: 11) em direção ao exótico, ao diferente, ao distante, ao "outro" é carregado desse sentimento de recompor uma perda para "enxergar nossa humanidade no "outro"; e o "outro" dentro de nós mesmos" (Ibidem: 14) a partir da investigação pela sociabilidade humana.

Colocado em evidência, o conceito de reciprocidade parece ter sido desde a aurora da filosofia à reflexão contemporânea, filosófica ou não,

ao mesmo tempo que conceito-chave, panacéia para os males de uma sociabilidade desejável, princípio ético e político explicativo para os males decorrentes da sua suposta ausência. Na contramão da queixa de Louis Dumont em relação ao silêncio ou cegueira dos filósofos à contribuição das ciências humanas empíricas, notadamente a Sociologia e a Antropologia, essa investigação busca refletir os resultados dos trabalhos etnográficos que perceberam o princípio de reciprocidade como um princípio comum nas comunidades sem Estado (ou contra o Estado). Seria um desses princípios o "dom" nas palavras de Mauss como origem das formas jurídicas das relações civis posteriores? Valeria a pena inquirir por algumas questões no diálogo da Antropologia Social com Hobbes: a função da pena, a formação de alianças como rede de parentesco, autoridade e hierarquia, e estado de natureza e estado de sociedade como relações tipificadas.

Dádiva é um outro modo de referir-se a obrigação de retribuir presentes. Voluntária, em teoria, na prática contém a obrigatoriedade de dar e retribuir, e com interesse econômico. Sua questão principal é "que força existe na coisa dada que leva à retribuição? Em que pese Mauss ter feito um trabalho etnográfico sobre uma sociedade específica (a Polinésia), crê ter encontrado de forma subjacente, uma "das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades" (MAUSS, 2003:188-9). Levi-Strauss (1982: 93) afirma que

> Há sem dúvida variações locais, mas os diversos aspectos da instituição formam uma totalidade que se encontra (...) na América do Norte e do Sul, na

> Ásia e na África. Trata-se de um modelo cultural universal, mesmo quando não igualmente desenvolvido em toda parte.

Mauss dá o nome de "sistema de prestações totais" ou *potlatch*, que quer dizer "nutrir, consumir", prestação ou contraprestação[21] de trocas que se estabelecem de forma voluntária, por meio de presentes, mas que são rigorosamente obrigatórias, sob pena de gerar guerra privada ou pública.

O sistema de prestação total não é somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas sim também a obrigação de dar, por uma parte, e de receber, por outra, portanto, 3 distintas obrigações. Dá-se através de "aloa" e "tonga". Os "aloas" são transmitidos por homens e incluem bens como embarcações; "tonga" são bens que se transmitem entre mulheres, quando se casam, como herança. Na teoria do direito maori, esses bens são veículos da sua "mana", sua força mágica e espiritual, contêm a força de destruir os indivíduos que os aceitam se não observam a obrigação de retribuição. Nessa espécie de sistema de troca, dar presentes que devem ser posteriormente trocados ou retribuídos envolve terceiros, porém, o "hau" (espírito) da coisa continua sendo o mesmo que eu havia dado ao segundo. Se alguém não faz circular o "tonga", ocorrer-lhe-á um mal, o que pode incluir sua própria morte. Os que não o fazem, têm um "desvio de alma", estando no mesmo nível que um roubo, a recusa de fazer uma troca ou a recusa em dar um presente.

---

[21] LEVI-STRAUSS (1983, p. 95): "donativos recíprocos".

Há, nessa circulação obrigatória das riquezas, tributos e dádivas, ao mesmo tempo um vínculo jurídico e um vínculo de almas, que Mauss (2003: 207) chama de "sacrífico-contrato". É importante salientar que Mauss vê, nos seus comentários sobre os polinésios um interesse que não se reduz a eles mesmos. Por exemplo, Mauss analisa a noção de "Kula" de Malinowski como uma espécie de *potlatch* e apresenta a imagem estética do círculo: essas tribos, as expedições, os objetos, os rituais sexuais, homens e mulheres seguem ao redor desse círculo, tanto no tempo, como no espaço, em movimento regular (MAUSS, 2003: 215). Mauss pensa que essas instituições forneceram realmente a transição para as nossas formas do direito e da economia, e servem para explicar historicamente nossas sociedades.

A antropóloga Overing (2002: 136) afirmará que esses exemplos etnográficos são exemplos de uma estrutura básica, que chama de "estruturas elementares de reciprocidade", princípio metafísico ordenador da organização social. O interesse aqui está especialmente em salientar que sua estrutura básica sucede-se por meio de inversões comuns a esses sistemas: "em que o 'eu' se torna 'outro' e o 'outro' torna-se 'eu'".

Mesmo o tabu do incesto, visto como princípio balizador de quase todas as sociedades,[22] com ou sem Estado, contém na sua origem, de acordo com Levi-Strauss, a aplicação do princípio de reciprocidade, que

[22] A regra do tabu do incesto mostrou ser generalizada e universal; por conseguinte, necessária à essencialidade do ser humano e da cultura. Há exceções e elas seriam explicadas como excrescências, por razões peculiares. As mais conhecidas são as dos reinados teocráticos do Egito Antigo e do Império Incaico. Cf. GOMES (2009: 69).

é exatamente a da troca das mulheres entre seus membros: eu ofereço minha filha ou irmã para o meu vizinho sob a condição de que o meu vizinho faça o mesmo. Como diz Gomes (2009: 72) a respeito de Levi-Strauss:

> A elegância da proposição teórica de juntar a universalidade do tabu do incesto com a teoria da reciprocidade deve-se a uma mente que partilhava da apreciação de que a Antropologia é uma busca por explicações generalizantes sobre o homem e que estava sintonizada com a idéia, surgida na lingüística estrutural, de que a cultura, no seu aspecto de *ethos* e comportamento, é o fenômeno exterior que reflete as estruturas inconscientes do ser humano.

O incesto é socialmente absurdo antes de ser moralmente culpável, cujo corolário, a exogamia é o arquétipo de todas as outras manifestações baseadas na reciprocidade e proporciona a fundamental e imutável regra, que assegura a existência do grupo enquanto grupo.

Espectro de reciprocidades

A grande inovação de Levi-Strauss no seu livro "As estruturas elementares do parentesco" está na introdução do conceito de "troca generalizada", que também assumirá o nome de "reciprocidade indireta" (nos últimos três capítulos deste livro). Trata-se da troca de presentes, atividades, serviços etc. entre partes que não estão em contato direto. No *milieu* dos envolvidos em uma relação de reciprocidade, A faz um favor a B, B faz o mesmo para C, e assim por diante, até que o círculo

se completa com N fazendo o favor para A. Caso o circuito de trocas não se complete com o favor a A ao final, isto é, haja um caminho unidirecional, é chamado de "reciprocidade unívoca" (*univocal reciprocity*).

A reciprocidade indireta, ou generalizada, pode se dar através de um longo período de tempo ou no interior de um grupo a que se pertence. Quando se fala de reciprocidade dentro de um largo período de tempo, tem-se em mente, por exemplo, as relações entre gerações ou "reciprocidade intergerações" (Stegbauer, 2002: 80). Thurnwald conheceu diferentes culturas e ocupou-se com a reciprocidade entre pais e filhos. Aparentemente, poderia-se dizer que há aqui uma unilateralidade por parte dos pais, já que as crianças não fariam uma contra-prestação aos seus pais. De acordo com Thurnwald (1957: 86), trata-se de um adiamento (*Aufschiebung*) dessa contra-prestação. Mesmo em povos arcaicos (*Naturvölkern*), quando os pais ficam mais velhos, precisam de cuidados que estão sob a responsabilidade dos seus filhos, que, do mesmo modo, quando atingirem uma certa idade, também necessitarão dos mesmos cuidados.

Passado esse tantos anos entre a idade de uma criança e a idade de uma pessoa idosa, não faz sentido fazer um cálculo que resulte em uma conta exata,[23] a partir da qual se possa estabelecer uma igualdade entre a prestação e contra-prestação. Por causa dessa diferença, usa-se também a expressão "reciprocidade heteromórfica" (Gouldner).

[23] "genaue Aufrechnung" (Stegbauer, 2002: 81)

Wees (1998: 20) crê ver como mais satisfatória a definição de reciprocidade como "troca concebida como cumprimento ou retribuição de ações voluntárias"[24], o que inclui não somente troca de presentes ou favores, mas também o que Gouldner chama de "reciprocidade negativa", isto é, a retribuição de danos. Wees distingue aqui dois tipos de "reciprocidade negativa": a abertamente auto-interessada (*openly self-interested*) e a abertamente egoísta (*openly selfish*). A indiferença do princípio de reciprocidade em relação ao debate ético mais atual da distinção egoísmo-altruísmo emerge da centralidade que as trocas comerciais historicamente assumem e a correspondente marginalização da reciprocidade nas relações sociais e econômicas. Essa é a suspeita de Seaford (*Introduction*,1998: 6). A diferença entre "mercado de troca" (*market exchange*) e "troca recíproca" (*reciprocal exchange*), única forma de troca conhecida nas sociedades não estatais (*non-state societies*), de acordo com Wess (1998: 34-35) está no objetivo: enquanto no mercado de troca o propósito está abertamente em proporcionar riqueza para si mesmo, na troca recíproca está em proporcionar riqueza para os outros. Disso, ele infere que o mercado de troca nas sociedades modernas concerne a motivos econômicos, enquanto a troca recíproca a motivos não-econômicos.[25] Ora, a diferença entre esses dois modos de troca está no sentido da troca: do outro pro eu (troca recíproca) ou do eu pro outro (mercado de troca). A abrangência que o princípio de reciprocidade

[24] "exchange conceptualized as the performance and requital of gratuitous actions".

[25] Wees (1998: 35): "What difference does that make? Crucially, market exchange aims openly at providing for one's own material wants, whereas reciprocal exchange aims ostensibly at providing for the material wants of others. Market exchange is thus, by definition, driven by what we regard as economic motives, while reciprocity, by definition, is driven by motives which we regard as non-economics".

assume a partir das sociedades estatais, que inclui a plêiade de atos egoístas até atos altruístas se deve a um outro "mercado" subjacente que define o sentido da troca: o mercado das intenções. O acesso às intenções é sempre mediada ou por palavras ou pelos atos. Mesmo um ato aparentemente generoso, como uma doação a uma instituição carente, pode conter uma conotação egoísta a depender do muitas vezes nebuloso objetivo. Esse é o caso da doação acompanhada pela promoção ou ostentação do ato. Não por acaso, o sentido das palavras "não saiba a vossa mão esquerda o que faz a vossa mão direita" está há muito tempo perdido.

Reciprocidades assimétricas

No artigo "A reciprocidade e o Estado Inca", Wachtel (1978: 78) pergunta-se "como é possível que a reciprocidade, aparentemente tão simétrica e igualitária, possa vir a articular-se com a redistribuição, a qual pressupõe um duplo movimento, centrípeto e centrífugo, assim como uma hierarquia?" Há, por um lado, os membros das comunidades rurais (ou *ayllu*), unidos entre si por laços de parentesco, integrando-se num tipo de relação regida pelo princípio de reciprocidade; por outro, o Estado, encarnado pelo Inca, que drena as prestações que lhe são devidas pelos súditos e, em retorno, fá-los beneficiar-se dos frutos do seu trabalho segundo o princípio de redistribuição. A partir de sucessivas conquistas o Estado inca impõe todo um aparelho político e

militar a esses grupos étnicos (ayllu), apoiando-se na hierarquia dos chefes locais (*curaca*).

Ajustada á evolução demográfica, cada indivíduo no seio de cada ayllu, recebe um lote para prover à subsistência da família quando do seu casamento. Em que pese essa disposição autárquica, a pastagem é cultivada coletivamente:

> "eu tenho direito de pedir aos meus parentes, aliados ou vizinhos para me virem ajudar a cultivar os meus quinhões (eles podem tentar esquivar-se, adiando a sua ajuda, mas nunca opor-me uma recusa formal); em troca, tenho a obrigação de lhes oferecer alimento e *chica*[26], ou então coca, e de, por minha vez, os ajudar quando mo vierem pedir. Esta entreajuda recíproca pode ser ou não contabilizada (a prestação de trabalho representa, então, como que uma dívida a ser ulteriormente reembolsada), [...]mas constitui sempre o fundamento, a trama ideológica e prática de todas as relações sociais, chegando mesmo a reger o próprio processo de produção" (WACHTEL, 1978: 79).

Nessas trocas recíprocas estabelece-se uma desigualdade e, conseqüente hierarquia social a partir da rede de alianças que se

[26] *Chica*: cerveja de milho.

estabelece para esse cultivo. O indivíduo que não pode calçar-se de uma vasta família, está condenado a ter de viver da assistência da comunidade: "o termo *waqcha* designa ao mesmo tempo o "órfão" e o "pobre" (op. Cit.: 80). Numa sociedade, onde a organização do trabalho e a circulação dos bens são regidas pelas relações de parentesco, a noção de homem rico, poderoso, surge associada à pessoa daquele que possa dispor de mais gente para ajudar no trabalho. Assim surgem os curacas. Essa desigualdade manifesta-se sobejamente quando os membros do *ayulla* trabalham nas terras do curaca. Com a numerosa ajuda no cultivo da terra, o curaca passa a não necessitar retribuir aos outros o equivalente ao trabalho prestado, "limitando-se antes a presentear o conjunto dos seus contribuintes com contra-oferendas de natureza totalmente diferente: intercede junto dos mortos [...], redistribui os produtos, assegura determinadas tarefas de comando etc. A reciprocidade vem, assim, a prolongar-se em redistribuição, mas no âmbito de uma desigualdade de troca" (op. Cit.: 81).

A conquista do Inca se dava a partir da distribuição de presentes preciosos e apreciados, como tecidos, aos curacas, transformado-os em vassalos, desencadeando um complexo ciclo de oferendas e contra-oferendas. Esse ciclo incluirá bens ofertados pelo inca de outra natureza, como ritos que permitem garantir a fecundidade da terra e dos rebanhos, ao mesmo tempo que vela pela paz do Império etc. O curaca é proclamado seu "superior direto", símbolo da sua soberania. A tese de Wachtel é a de que a organização estatal, ao mesmo tempo que cria um novo tipo de relação com uma nova dinâmica, utiliza a base das

relações pré-existentes nessas comunidades, conservando a forma original, mas reutilizando-a dentro de um novo contexto. O que faz, ao final, Wachtel (op. Cit.: 91) perguntar-se, se " lógica do sistema estatal não acaba por vir a entrar em conflito [...] com o princípio de reciprocidade que continua a definir o ayllu".

Do mesmo modo que Mauss, Dumont entende que os estudos etnográficos sobre uma sociedade específica contribuem para compreender nossa sociedade: a Antropologia, ao fazer seu trabalho, "aclara, de algum modo, nossa própria espécie de sociedade" (DUMONT, 1992: 50). É o que ele chama de "perspectivação". Por exemplo, nós pertencemos a uma sociedade, cujo valor moderno é o postulado da igualdade, sendo que sua contrapartida, ou seu oposto, é a noção de hierarquia.

Acontece que este contraste, porém, cria dificuldades para compreendermos o sistema de casta indiano. Primeiro, por causa de um preconceito[27], quer dizer, hierarquia seria como um epifenômeno. Em nossa época moderna, hierarquia tornou-se estratificação social, hierarquia não-consciente. Quando a palavra "hierarquia" é pronunciada, parece que isso é feito a contra-gosto, como se correpondesse a desigualdades inevitáveis ou residuais das capacidades e das funções. Segundo, estamos vinculados ao igualitarismo moral e

[27] Quando Arendt analisa no texto "Crise na educação" (Entre o Passado e o Futuro), a educação nos Estados Unidos da década de 50, aponta as raízes da consolidada má fama do sentido de "hierarquia" nas teorias pedagógicas vindas da Europa. Em que pese Arendt ver um sentido positivo da noção de hierarquia e o desastre que significa a sua supressão na educação do infante, não chega, porém, a analisar de forma mais aprofundada as raízes modernas desse rechaçado valor, que estão em Rousseau, inspiração de todas teorias pedagógicas modernas.

político, cujas idéias cardeais da modernidade são a liberdade, a igualdade e o indivíduo humano.

A concepção de hierarquia de Dumont apresenta-se-nos como "forma consciente de referência das partes ao todo" ou "princípio de graduação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto" (Dumont, 1992, p. 50). Mais tarde, no posfácio da obra *Homus Hierarquicus* (1992), Dumont nos traz uma formulação mais complexa: não é "uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo seres de dignidade crescente, nem uma árvore taxonômica, ou mesmo seres de dignidade crescente, mas uma relação que se pode chamar sucintamente de "englobamento do contrário" (idem, p. 370). Impuros podem ser pessoas, coisas ou partes do corpo, como os "Intocáveis" (pessoas), o ouro é mais puro que a prata, e a mão esquerda é mais impura do que a mão direita. Mas a mão esquerda é somente esquerda em função da subordinação que ocupa no corpo. Com esta formulação, Dumont se ocupa em buscar uma superação da concepção instrumental do poder, uma "dimensão ontológica da subordinação" que havia sido perdida pela tradição britânica desde Locke. Nesta tradição, "subordinação" é entendida a partir da ação individual, reduzindo-se muitas vezes à noção de manipulação. Talvez, nós estejamos acostumados a perceber estratificação e governo da perspectiva dos indivíduos envolvidos, ao invés de percebermos do ponto de vista da sociedade, como se o segredo da subordinação de un homem a outro estivesse na satisfação pessoal do poder.

Os “Brâmanes” e os “Intocáveis” ocupam duas categorias extremas: os primeiros são sacerdotes que ocupam a posição suprema em relação ao conjunto das castas; os segundos são servidores muito impuros confinados fora das aldeias, em casebres distintos. Sobre esses últimos recaem inúmeras impossiblidades, como, por exemplo, não podem utilizar os mesmos poços (de água) que os outros, ou freqüentar templos hindus. A desigualdade social existe na sociedade de castas hindu ancora-se em uma hierarquia de valores, sustentada pelas categorias “puro” e “impuro”. No modelo hindu, as castas estabelecem relações hierarquicamente complementares. “Os processos de troca e de reciprocidade têm como motor a crença nesses valores comuns que estabelecem precedências, direitos e deveres” (VELHO, 1996, p. 13).

A sociedade indiana não seria uma referência singular única de uma reciprocidade hierárquica. O antropólogo Gilberto Velho (1996, p. 16) aponta ser também esse o caso quando há “expectativas culturais compartilhadas” entre indivíduos de posições hierárquicas distintas e oferece o exemplo, na sociedade brasileira tradicional (escravagista), das “figuras” do “bom e do mau patrão”. A diferença no uso dessas expressões estaria calcada entre aquele que “cumpriria essas expectativas básicas” e aquele “excedia-se ao romper mínimas expectativas de reciprocidade. Rompimento esse que resultava em “rebeliões de escravos e de camponeses que ameaçavam o *status quo*”. A modernização dessa sociedade, o crescimento das grandes cidades, a mudança do sistema de valores, a expansão da economia de mercado, as migrações, a industrialização etc. enfraquecem as formas

tradicionais de dominação, mas não deixa de funcionar o princípio da reciprocidade. O que muda são as "expectativas de reciprocidade" (idem).

Se a reciprocidade é instituída a partir da assimetria inerente a troca, por outro, a hierarquia, tal como definida por Dumont, implicaria a alternância dessa subordinação.

Seguindo as pegadas da formulação de "sociedades contra o estado" de Clastres (1990), Overing (2002: 121) afirmará, a partir do suporte empírico que, "poder coercitivo" e "reciprocidade" são excludentes, já que reciprocidade é o "princípio mais básico para uma política igualitária". Posição semelhante expressa Malinowski (1986, p. 53-4) ao tomar emprestada de Thurnwald (1921) o conceito de *Symetrie des Gesellschaftsbaus* (simetria das estruturas sociais) como "base indispensável das obrigações recíprocas em todas as comunidades selvagens", cujas regras de dar e receber de um elaborado sistema de serviços e deveres, funciona sob a força do "constrangimento psicológico e social" (idem, p. 60) e por sua utilidade prática reconhecida pela razão e comprovada pela experiência (idem, 66). Em todo caso, essa posição não é pacífica. Lanna (1996, p. 112) atribui a Mauss o entendimento de que reciprocidade e hierarquia podem ser entendidas não somente como correlatas, mas como "faces de uma mesma moeda", a partir das contribuições de Lévi-Strauss (Reciprocity and hierarchy, 1944) e Dumont (*Homo Hierarquicus*, 1966), o que lhe leva a cunhar a expressão "reciprocidade hierárquica". Lanna propõe-se a inverter o argumento de Lévi-Strauss, segundo o qual o princípio de reciprocidade pode

funcionar no interior de relações de subordinação, isto é, "que as relações de subordinação são geradas pela própria troca recíproca, estando de certo modo no seu interior" (Lanna, 1996, p. 114.), visto que a assimetria é inerente à troca, implicando-se mutuamente. Essa interpretação de Lanna (em relação a Mauss) não é compartilhada por Stegbauer (2002, p. 146), [28] pois o que faz um indíviduo receber o "dom" é a possibilidade de fazer a retribuição correspondente.

Reciprocidade em uma interpretação política contemporânea

A título de apontar a relevância de se inquirir o tema da reciprocidade, queremos ressaltar uma análise consagrada sobre o fenômeno do totalitarismo feita por uma filósofa de primeira grandeza, Hannah Arendt. A avaliação principal que Arendt faz sobre Eichmann, o que inclui todas as pessoas comuns que apoiaram o nazismo, foi que ele era incapaz de pensar "ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa" (ARENDT, 1999, p. 62). O tema será retomado em "Dignidade da Política", no ensaio "Pensamento e considerações morais"[29]. A ligação entre incapacidade de pensar e o fracasso da conciência moral é fruto da comodidade do "não-pensamento" (*thoughtessness*) ou irreflexão para a política e a moral. As pessoas prendem-se à posse de

[28] "Oft wird behauptet, Reziprozität sei nur unter Gleichen möglich. Dies scheint zu stimmen, denn die Reziprozitätsnorm gilt nur in einer auf einer gewissen Gleichheit beruhenden Gesellschaftsgruppe. Mauss (1990) stellt dies in seinem Buch 'Die Gabe' dar: Einzelne Akteure können eine Gabe deswegen nicht annehmen, weil sie nicht entsprechend Erwidern können".

[29] Arendt (2002, p. 145): "não se tratava de estupidez, mas curiosa e bastante autêntica incapacidade de pensar".

regras de conduta prescritas: o costume de "jamais decidir por si próprios" (ARENDT, 2002, p. 159). O maior orgulho de Eichmann foi exatamente ser um seguidor de regras: um cumpridor dos seus deveres. Eichmann é incapaz de fazer uma "experiência de pensamento" (*Gedankexperiment*), quer dizer, desalojar-se de seus dogmas e de suas regras de conduta exatamente porque incapaz de estabelecer um diálogo consigo mesmo, o que Platão chamava de "diálogo sem som". Arendt chama isto de "dois-em-um" (idem, p. 164), o pensar cuja consciência está cindida pela representação do outro. Ricardo III[30] de Shakespeare e Eichmann representam aqueles que permanecem como estritamente "Uno, Eu sou Eu", para os quais nenhum obstáculo é imposto pela consciência. Tal proceso requeriria uma divisão da consciência, dois-em-um. Ora, o "dois-em-um" é o mesmo que dizer que funciona o princípio de reciprocidade. Colocar-se na posição do outro, quer dizer, pensar reciprocamente. Pergunto-me: não poderia ser que a representação do outro de Eichmann fosse outro *outro?* Por exemplo, pelas palavras de Hans Frank: "aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove" (Die Technik des Staates, 1942, pp. 15-6, apud de Arendt, 1999, p. 153), podíamos pensar que a representação do outro de Eichmann fora, na verdade, o Führer. Arendt lapidou de tal

---

[30] *What do I fear? Myself? There's none else by.*
Richard loves Richard; that is, I am I.
Is there a murderer here? No. Yes. I am.
Then fly! What, from myself? Great reason. Why?
Lest I revenge? Myself upon myself?
Alack, I love myself. Wherefore? For any good
That I myself have done unto myself?
O no, alas, I rather hate myself
For hateful deeds committed by myself.
I am a villain. Yet I lie: I am not.
(V.5.134-145)

forma a sentença socrática, “cometer injustiça é pior que sofrê-la”, que ela adquire um sentido bem distante da sua conotação moralista aparente e que aponta para o fenômeno da consciência cindida e ao princípio de reciprocidade.

Se fôssemos ampliar ainda mais nossos horizontes sobre o tema da reciprocidade, seria bom lembrar que tem sido recorrente o prognóstico por parte de alguns escritores contemporâneos sobre o conflito árabe-israelense. Amos Oz disse, ao receber o Prêmio Príncipe de Astúrias de Letras 2007, que “a capacidade de imaginar o outro possa ser um antídoto contra o fanatismo”.

O princípio moderno de soberania, leia-se Bodin e Hobbes, cristalizou o direito do soberano de legislar nos limites do seu território sobre todos os temas e cidadãos. A experiência histórica mostrou, entretanto, que isso pode significar o uso do manto da soberania para a prática de crimes. Na época contemporânea, um desdobramento dessa noção de soberania, não imaginado por ambos, é a advento dos Estados como únicos sujeitos de direito internacional. Tanto Bodin quanto Hobbes percebem no uso corrente da palavra “tirania” tão-somente uma forma de manifestar oposição ao exercício do poder soberano, cuja intenção é questionar sua legitimidade e embasar uma reação contrária à figura do governante. Para rechaçar essa reação, Bodin retoma o sentido original do “tirano” como “aquele que havia alcançado o poder sem o consentimento dos cidadãos e companheiros, fazendo-se mestre pela força ou pela astúcia” (BARROS, 2001: 276). Ao usurpador do poder cabe aos súditos exercer resistência armada, mas fora esse caso,

está-se apenas a julgar o soberano, o que não faz sentido, pois "si no es lícito que el súbdito juzgue a su príncipe, ni el vasallo a su señor, ni el criado a su amo, en suma, proceder contra su rey por vía de justícia ¿cómo podrá serlo proceder por vía de hecho? (BODIN, 1966: 199).

Dentro do panorama da Alemanha nazista, tudo era "legal": "toda ordem contrária em letra ou espírito à palavra de Hitler era, por definição, ilegal". Se um Estado não pode julgar outro Estado, nós temos na formulação destas questões um curto-circuito dos conceitos jurídicos para lidar com fatos criminosos que invertem a noção de legalidade ao introduzir a "criminalidade no domínio público". Arendt aponta a incapacidade dos conceitos jurídicos imbuídos deste pano de fundo fundamental dos estados modernos em lidarem com fenômeno do totalitarismo. As "engenharias conceituais" forjadas pelo *Estatuto de Roma*[31], certidão de concepção do Tribunal Pena Internacional de forma a suplantar aquilo que Arendt (*Eichmann em Jerusalém*) chamou de "inadequação dos conceitos jurídicos". No Anexo 4 examina-se o tema a partir de dois níveis: um empírico, ligado ao contexto do Tribunal de Nürnberg, Jerusalém e o Tribunal Penal Internacional; e outro, conceitual, a partir da noção moderna de soberania à idéia contemporânea de complementariedade, dilemas, reciprocidade das relações e suas ambigüidades. Como desdobramento dessa reflexão, pretende-se perceber o alcance do que eu chamo de "consciência cindida" (o "dois-em-um" arendtiano) lançado na esfera das relações internacionais, enquanto princípio de reciprocidade.

[31] Cf. Anexo 4.

A resposta a esse curto-circuito jurídico é igualmente problemática. A percepção dos pecados jurídicos incorridos no processo de Nuremberg recebe do jurista Rezek (2002: 147-148) a justificativa, em pouco mais de uma escassa linha, de que "o peso do imperativo ético impôs o sacrifício de certos princípios elementares do direito penal."[32] Tão sucinto quanto Helvi, juiz do Tribunal de Jerusalém, a respeito da prisão ilegal de Eichmann na Argentina, ao afirmar "Existe aí um conflito entre o direito e a moral. Nós escolhemos a moral" (PIERRE, s.d., p. 188).

Hobbes e sua imagem na contemporaneidade

O reconhecimento do autor do Leviatã como um autor merecedor de estudos de fôlego e debates ocorreu fundamentalmente a partir do século XX. O desprezo pela obra hobbesiana na história da filosofia durou dois séculos.[33] É exatamente no ano de 1889 que o seu destino começou a mudar. Não será por acaso que a reavaliação da contribuição de Hobbes começará a mudar pelas mãos de um sociólogo,

[32] Versão ligeiramente modificada da edição anterior (1998: 157): "Prova apenas que, em determinadas circunstâncias, a correta formulação do raciocínio jurídico pode resultar sacrificada em face dos imperativos de ordem ética e moral".

[33] Três anos e meio após sua morte, isto é, em 21 de julho de 1683, alunos da Universidade de Oxford, incitados por seus professores, queimam *De Cive* e *Leviathan,* por considerarem estes "livros perniciosos" e de "lições condenáveis", além de "prejudiciais aos nobres". Não seria a primeira vez que a ojeriza aos livros do também chamado "monstro de Malmesbury" se manifestaria – em 1666, uma comissão da Câmara dos Comuns, Inglaterra, se instalaria para investigar as implicações ateístas do *Leviatã* –, nem a última, de alguém que, com demasiada freqüência, foi admirado ou odiado por concepções que não eram as suas.

Ferdinand Tönnies. Sob influência das distinções hobbesianas, ganhará corpo na recém criada nova ciência, a distinção *Gemeinschaft* e *Geselschaft*. Mais do que uma distinção, esse par de conceitos alçará o escopo de uma separação entre as novas ciências, Antropologia e Sociologia, quando escolhem os primeiros alvos sobre os quais se debruçam. Se na alvorada da Antropologia, prevalece o traço evolucionista, em que a idéia de sobrevivência é a cristalização perfeita do modo particular de reduzir a diferença ao eixo do tempo, isto é, *sobrevivência* de alguma forma social do passado, com o desdobramento funcionalista, a comparação deixou de ser uma vitrine de museu, através da qual o observador 'civilizado' via e classificava todos os 'primitivos', para transformar-se num espelho, onde o primeiro rosto a ser visto é o seu próprio (*démarche*). Primeiramente com Thurnwald, e depois com o argonauta da Antropologia, Malinowski, Mauss e os que vieram posteriormente, irão reelaborar o significado da idéia de reciprocidade como o fator de organização humana para refletir sobre as semelhanças e diferenças entre as sociedades.

Hobbes terá sua imagem associada a três teses a) como inventor do pessimismo antropológico; b) Hobbes como advogado do homem egoísta; c) Estado de natureza e estado civil como dicotômicos. No entanto, a expressão "Belum Omnium contra Omnies" foi formulada por Lucilius (160-103 a. C.), o mais antigo satirista romano; expressão quase tão antiga como "Homo homini lupus", formulada pela primeira vez por Plauto (230-180 a. C.), dramaturgo romano de Sarcina, Úmbria, região central da Itália. Muito mais corpo tomou a interpretação do

chamado “homem egoísta hobbesiano”, ainda que Hobbes nunca tenha usada em nenhum momento a palavra “selfish” ou “egoist”, assim como “selfishness” ou mesmo “egoism”. Como apropriadamente chama Frateschi (2008: 13) de “princípio do benefício próprio” quando diz (p. 14) que Hobbes “identifica o desejo primário, ou o impulso natural, com a obtenção de benefícios próprios, sem fazer coincidir, por necessidade natural, o bem próprio com a vida na comunidade política, e ressaltando a relação instrumental entre busca do benefício próprio e a vida em sociedade”. Quer dizer, a habilidade para a vida social é adquirida e não natural, a sociedade é fruto de uma escolha e não um resultado espontâneo da natureza.

Ainda que Hobbes não faça uma defesa de que o estado de natureza tenha realmente existido, é bom recordar uma importante referência que Hobbes faz de um elemento deste estado, quando se pergunta o que pensamos nós compatriotas quando viajamos armados, dos concidadãos, ao fechar as portas, das pessoas mais próximas, quando fechamos o cofre. Ora, essa é justamente uma referência dos sujeitos no estado civil! Se a sociabilidade fosse uma característica natural do homem, todos os homens seriam igualmente aptos para a vida em sociedade e, assim, já nasceriam. A vida comunitária necessariamente gera tensões inerentes à convivência de potencias inimigos num contexto desprovido de normas reguladoras do convívio humano.

Hobbes terá, algumas vezes, uma ambígua receptividade na Antropologia. Em que pese o peso e a herança rousseniana sobre essa disciplina e sobre a imagem de Hobbes, vez por outra aparece alguma

dissonância sobre essa negativa imagem de Hobbes, quando os aspectos antropológicos no estado de natureza hobbesiano são vistos como sintonizados "com os princípios fundamentais estabelecidos no campo da antropologia social" (LEOPOLDI, 2001). Essa perspectiva é diametralmente oposta à de Shirley (Antropologia Jurídica, 1997: 9), quando diz que "A antropologia moderna provou que esta visão da sociedade [de Hobbes] é em grande parte falsa". Shirley se refere ao visão hobbesiana de que a vida seria "grosseira, bruta e breve" sem o poder coercitivo do Estado. A provar isso, está a existência de muitas sociedades sem leis escritas e sem o poder burocrático e a violência organizada do Estado. O que não significa que essas sociedades não tenham regras ou normas sociais, nem quer dizer que não haja mecanismos de controle social ou sanções contra aqueles que infringem as regras. Hobbes mesmo dirá que "há muitos lugares onde se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América [...]".[34] O peso dado por Shirley a passagens como essa, corrobora sua visão sobre Hobbes. Já Leopoldi parece refererir-se a outro aspecto da teoria hobbesiana: a identificação do princípio de reciprocidade como o fundamento organizativo da sociabilidade humana. Para Leopoldi (2002: 3): "O homem natural não é um selvagem essencialmente diferente do homem que vive em sociedade"; estado de natureza e estado de sociedade são tipos de relações - que poderiam ser tipificadas como de exclusão e aliança (Ewin, 1999, Vitues and rights – the moral

[34] HOBBES (1979: 76).

philosophy of Thomas Hobbes)[35]. Leopoldi dirá que as sociedades indígenas se encontram no meio do caminho entre o estado de natureza radical e a sociedade civil.

A ambigüidade da recepção de Hobbes na Antropologia parece permanecer a partir de uma certa interpretação corrente, que é a de que a operacionalidade e a função do princípio de reciprocidade é vital apenas e tão somente até a instauração de um poder comum:

> "Em resumo, reciprocidade é a principal força para manter a paz no interior e entre comunidades, onde não há um poder centralizado efetivo que o faça. É admissível haver uma relação inversa entre o nível de reciprocidade e a formação do Estado em uma sociedade".[36]

Essa "relação inversa" dá a entender que o Estado surge como um substituto do princípio de reciprocidade, já que ambos exerceriam a mesma função (*the same function*), a saber, a integração social e a manutenção da paz. Tanto um quanto outro, o princípio e o Estado, cumprem essa função de diferentes modos (*fundamentally different ways*). O que faz o Estado garantir a integração social e a manutenção da paz é o monopólio do uso legítimo da força física com a renúncia da força privada em favor do poder público, o que impõe uma estrutura de submissão, e às vezes mesmo de terror, que coage e pune seus transgressores (Sahlins, 1972). A lei e a ordem nas sociedades arcaicas são mantidas, não pela punição administrada centralmente, mas pelo

[35] Cito esse livro aqui porque não é encontrável em todas bibliotecas consultadas.
[36] Wees (1998: 29): "In short, reciprocity is the mayor force for keeping peace within and between communities where there is no effective centralized power to do so. There may be an inverse relation between the level of reciprocity and the state-formation within a society".

ostracismo dos membros participantes das relações recíprocas, caso transgredidas. A reciprocidade age contra a guerra de todos contra todos com a troca de todas as coisas entre as partes do corpo da comunidade. Importa aqui sublinhar que a feição marcante da reciprocidade é a que confere a cada um uma autonomia imaginária (*notional autonomy*). Há aqui um segundo fator que limita por em marcha essa autonomia imaginária, além do ulterior ostracismo pela comunidade: a força física privada.

Não é por acaso que Wees utiliza na epígrafe do seu texto "Reciprocidade na teoria antropológica" a quarta lei do Leviatã, "Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade". Wees não identificou, assim como, ao que parece, todos os antropólogos, que a reciprocidade em Hobbes, não é apenas uma lei natural, mas a própria síntese das leis naturais. Nesse sentido, temos cristalizada a interpretação em relação a Hobbes (e de resto sobre a passagem das comunidades sem Estado para as sociedades com Estado) de que o princípio da reciprocidade é uma escada abandonada ao se alçar a sociedade com poder público comum. Se aqui não se será função precípua dar uma resposta geral a Antropologia e suas pesquisas etnográficas, resta saber se a inferência em relação a Hobbes faz sentido, a saber, se o princípio da reciprocidade é abandonado. Como em algumas formulações já estabelecidas sobre a teoria hobbesiana, a lei natural, vale dizer, o princípio da reciprocidade, é fadada a não funcionar no estado civil, já que as leis civis cumpririam

esse papel ordenador, cuja chancela, em última instância, está no seu poder coercitivo da "espada pública".

Observações finais do Capítulo 2

Não é irrelevante a queixa de vários antropólogos de que não há um conceito unificador do princípio de reciprocidade. Os levantamentos etnográficos de diferentes pesquisas apontam diversas singularidades a ponto de se questionar se há um elemento aglutinador das várias formas de funcionamento das sociedades etnográficas. Em contraste com essa percepção, todos antropólogos utilizam a mesma palavra. Como se fora diferentes "jogos", cada sociedade inventa formas diversas da sociabilidade a que todos os participantes estão submetidos. Após uma larga literatura sobre o princípio da reciprocidade, já não se poderia ser qualificado de inefável. Em que pese ser esse conceito utilizado por todos antropólogos para descrever seu objeto, sempre permanece algo de arredio ao esclarecimento racional. As variadas modalidades da sua operatividade, reciprocidade direta, reciprocidade unívoca, reciprocidade indireta, reciprocidade simétrica, reciprocidade assimétrica (ou hierárquica), expectativa de reciprocidade, são diferentes combinações da mútua[37] referência entre o eu e o outro. Como é possível que a elasticidade de um conceito assuma tão variadas formas?

[37] "Reciprocidade" é uma palavra sem sinônimos. É costume ver-se a palavra "mútuo" como sendo um sinônimo. Como vimos pelas suas modalidades, a palavra "mútuo" é apenas adequada com referência a "reciprocidade direta", mas não às outras modalidades.

Há uma convergência entre Arendt e Hobbes pelo em relação a esse ponto: o que suas teorías políticas intentam fazer é inserir ou refinar o cálculo de reciprocidade entre os agentes políticos na direção de una sociabilidade pacífica.[38] Neste âmbito temos que colocar dois problemas. Um, se o "pensar recíproco", como chama Arendt, admite graus. Isso significaria imaginar que poderia haver diferentes qualidades de relações recíprocas e a qualidade da sociabilidade subordina-se ao desenvolvimento ou refinamento da reciprocidade. Neste ponto, a incapacidade de definir, como sociedade internacional, o que é "agressão", indicaria um de nossos limites, no mínimo, enquanto definição[39]. Segundo, quais seriam os limites do exercicio do direito de defender-se. Pertence ao exercicio de defender-se o juízo do agente quanto a *quando* é legítimo fazê-lo. Quer-me parecer que isso não pode manter-se igual no estado civil como no estado de natureza, pois se assim não fosse, não haveria diferença teórica entre assassinato e legítima defesa. Ou seja, poder fazer e direito de fazer não podem equivaler-se nas relações de reciprocidade. Pode-se dizer que é exatamente neste ponto que o direito internacional, se olharmos o Estatuto de Roma, não soube como regulamentar ou definir.

---

[38] Para Hobbes o princípio de reciprocidade é ao mesmo tempo núcleo das leis naturais, ponto de garantia da sociabilidade, passagem do estado de natureza ao estado civil, abstraído sua posição de que uma ordem internacional entre Estados seja algo inconcebível.

[39] LIMA & LIMA (2006, p. 124): "Apesar de significativa a inclusão do delito no texto do Estatuto, o crime de agressão é o único, entre os de competência do Tribunal, que não teve sua definição e elementos previamente estabelecidos. Isso se deve às objeções suscitadas tanto nos trabalhos do Comitê Preparatório quanto na própria Conferência de Roma, sendo as principais: divergência quanto à conceituação do crime; individualização da responsabilidade criminal por agressão; e o papel do Conselho de Segurança perante o Tribunal Penal Internacional".

Capítulo 3: O juízo dos agentes na comunidade política

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

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 Hobbes

Apresentação

Parece não haver dúvidas de que as leis civis, enquanto expressão da vontade da soberania na commonwealth, sejam o parâmetro comum que regula o comportamento dos indivíduos. Ainda assim, definidas sob que regras estão submetidos os agentes na sua interação social, nem tudo está resolvido. É necessário o juízo dos agentes para aplicação dessas regras, para 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 aplicação de uma pena etc. Como na aprendizagem de uma língua, não basta saber a que regras gramaticais a língua submete-se, sendo necessário o juízo para

sua aplicação em cada fenômeno lingüístico para ter seu domínio. Um nível intuitivo é requerido. Esse nível intuitivo é, na sociabilidade, de acordo com Hobbes, a reciprocidade. A expressão "nível intuitivo" se justifica na medida em que, como Hobbes não explica o princípio da reciprocidade, ele parece recorrer a sua intuição sobre essa noção, do mesmo modo que recorre a intuição dos seus leitores, pra não dizer, dos súditos que fazem parte de qualquer Estado. Essa é uma das razões porque a instauração da *commonwealth* 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 hobbesiano, que a capacidade de julgamento dos súditos esteja operante. A seguir, apresentaremos exemplos de situações previstas na teoria política hobbesiana, em que a capacidade de avaliação[40] dos agentes privados é requerida. A explicitação desses casos é especialmente relevante porque vai na contra-mão 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 novo território e ao povo ali instalado. No caso do estado de conquista, tanto na aceitação quanto na resistência individual ou

[40] Nas palavras de Ostrensky (2001: 100):"do ponto de vista político, a afirmação da liberdade de consciência é não apenas recomendável, como ainda necessária.

coletiva do novo soberano. Já na definição do Estado por conquista é explicitamente dito sobre "*Where the Souveraign 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 assembléia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade (*Leviatã*, XX, p. 122).

Desta 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 dizer que Hobbes 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 perde, o compromisso de obediência ao soberano caduca, ganhando, assim, novamente a sua liberdade natural de ação.[41] Aqui o cidadão pode exercer a resistência passiva e ativa contra o novo soberano, individual ou coletivamente, porque não há contrato que o limite, pois "onde não há Estado nada pode ser injusto".[42]

No caso do Estado por aquisição, Mayer-Tasch entende que, no caso do 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

---

[41] Ibidem, XXI, 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".

[42] 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).

compromete somente o círculo dos correligionários, porém não automaticamente todos os cidadãos de um Estado em declínio".[43]

Hobbes percorre um sutil, senão tortuoso, caminho para sustentar sua posição sobre a constituição e dissolução do Estado. Enquanto "por instituição" vale o voto da maioria, e todos ficam, assim, automaticamente incluídos, como nos é dito 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. Isto posto, Hobbes não parece reconhecer as diferenças elencadas quando diz o seguinte:

> Esta espécie de domínio ou soberania difere da soberania por instituição apenas num aspecto: os homens que escolhem seu soberano fazem-no por

[43] 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".

> medo uns dos outros, e não a quem escolhem, e neste caso [soberania por conquista] submetem-se àquele de quem tem medo.[44]

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".[45]

Os súditos no exterior

Quando os súditos estão fora do seu estado e não conhecem as leis que regem o lugar, utilizam o princípio de reciprocidade como baliza para sua ação. Mas porque deveria um súdito pertencente a um Estado obedecer as leis civis de outro Estado, apenas por encontrar-se em seu território? Como Hobbes (1979: 136) diz: "[...] quem quer que penetre nos domínios de outrem passa a estar sujeito as 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

---

[44] *Leviat*ã, XX, p. 122 [Os grifos são nossos]: "And this kind of dominion, or Soveraignety, differeth from Soveraignety by institution only in this, that men who choose their Soveraigne 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".

[45] 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".

obrigado a obedecer não somente as leis do Estado ao qual pertence, mas, virtualmente, a todos os Estados existentes porque são "as leis civis aquelas que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado" (HOBBES, 1979: 161). Há aqui duas conseqüências que podem causar uma certa estranheza. Primeiro, que a depender de onde se localiza, o súdito deveria seguir regras que podem se contradizer, pois parece razoável pensar que o que é permitido num Estado, é proibido em outro. A segunda estranha conseqüência é a de que mesmo derivada das supostas mesmas leis naturais, resumidas pelo princípio da reciprocidade, estados diferentes podem conter conjuntos de leis com conteúdo contraditório entre estes conjuntos. Tanto uma quanto outra conseqüência reforça a necessidade da capacidade de ponderação dos súditos, a depender de onde se localiza e a mudar o registro da sua forma de reciprocar, tanto em relação ás ações quanto em relação ao pensamento.

A fórmula proteção-obediência

Na conhecida fórmula "proteção-obediência": "[...]sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência "(Leviatã: 410), requer a avaliação do compromisso da obediência sob a condição de proteção; e por outro, 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: 105) parece bem apropriada ao dizer 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 qual a extensão que Hobbes reconhece quanto ao ponto exato a partir do qual a liberdade do súdito em desobedecer o soberano pela impossibilidade do soberano em protegê-lo. A impossibilidade em estabelecer esse limite pode estar dizendo algo importante: simplesmente não há uma régua que possa estabelecer o limite a partir do qual os súditos podem razoavelmente, a partir da reta razão, não estão mais obrigados a obedecê-lo. No máximo, alguns casos, 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: 38). Não indiferente a isso, Hobbes vê nesse fenômeno um aliado a sua teoria política a medida em que confia na capacidade de julgamento dos seus contemporâneos, já que se dirige a eles nos seus escritos.

A confissão

Durante muito tempo, a confissão foi vista como a prova mais cabal de prova da autoria de um ato criminoso. Prova cabal tão forte que aceita como legítima, ainda que obtida sob tortura. Quem iria confessar em palavras fatos que lhe prejudiquem? Hobbes (1979: 84) diz 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 esteja 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, proporção e o modo mais adequado de lançar mão dessa auto-defesa, pertence à avaliação do indivíduo qual a conveniência, a circunstância e a medida das declarações que podem vir a incriminá-lo. Exemplo: nessa 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". 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 capaz de prejudica-lo ou não. Mesmo interrogado diretamente pelo soberano ou por sua autoridade em relação a um crime que cometeu, o súdito-criminoso não é obrigado a confessá-lo, a não ser que receba garantia de perdão.[46]

O "silêncio" das leis

Na ausência de leis civis, lacuna ou "silêncio" das leis, cada subject vê-se instado a utilizar as leis naturais, vale dizer, o princípio da reciprocidade. Hobbes admite a impossibilidade prática de regular pela lei todos os movimentos e ações dos cidadãos (HOBBES, 1993: 175) 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 sua falta, mas simplesmente a separação entre o que é rio e o que não é. É o que Bobbio (1994:129) chama de a "esfera do juridicamente irrelevante".

[46] Cf. HOBBES (1979: 133).

Outra alternativa é a de que esse limite significa uma imperfeição inerente a qualquer conjunto de leis, como diz Jasinowski (1967:129).

Por vezes, Bobbio (1991: 116) parece ver a noção de "silêncio" e a noção de "lacuna" como intercambiáveis, contudo, a noção de "lacuna jurídica" se cristaliza 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 sua noção de "sistema" 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" (HOBBES, 1979: 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: 116; e HOBBES, 1979: 173). Por causa também desta admissão das leis naturais no interior da regulação civil, Hobbes será considerado precursor do jusnaturalismo moderno. A posição de Hobbes não consiste, como no jusnaturalismo medieval, de que se possa produzir o critério do justo e do injusto alheio ao discernimento da comunidade civil. Como Hobbes diz, "arrogando-me o discernimento do justo e do injusto, que cabe somente à Cidade" (HOBBES, 1993: 156).

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" (HOBBES, 1979:169). Se alguém deixa 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* (Idem), 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*, *felonia*, *assalto* e coisas semelhantes, que são determinações da lei [civil]" (Ibidem). 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: 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 visto 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 nas situações em que não haja qualquer variação. Contudo, faz sentido dizer que se segue daí uma aplicação automática? Sendo uma lei uma regra geral para todos os casos da mesma situação, poderíamos dizer que há uma impessoalidade na sua formulação. Uma boa lei civil não deve ser muito curta para não ser ambígua demais nem longa demais, o que resultaria numa lei confusa. Justamente por não apontar que fulano ou beltrano devam fazer desse ou desse modo, a aplicação da lei requer uma identificação dos tanto dos autores quanto das ações em determinados casos. A aplicação das regras civis requer a avaliação quando é o caso, para a qual a lei formulada se aplica. "Toda lei requer uma interpretação".[47] Mesmo que os súditos reconheçam o soberano como autoridade a ser respeitada e queira seguir as leis proclamadas como sua, necessita da sua capacidade de julgamento para interpreta-la e obedecê-la. Uma lei incompreendida corre o sério risco de não ser obedecida, pois não se consegue obedecer aquilo que não se compreende. Ainda que seja da vontade do súdito segui-la. Se o súdito

[47] Leviatã, Capítulo XXVI.

não tivesse qualquer consciência do que permitiria distinguir as situações, compreender as regras públicas de conduta e interpreta-las, ele só saberia que cometeu um crime ou não após 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 gramáticas de uma língua; um falante que domina as regras gramáticas da sua língua materna é capaz de fazer uso adequado dessa língua; as regras gramáticas de uma língua não são suficientes para dar conta de todos os fenômenos lingüísticos. Contudo, mesmo nas situações previstas pelas regras gramáticas, requer do seu usuário a identificação de quando é o caso. A identificação do caso requer 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 e 71; *Leviatã*, XV, p. 89). Há uma clara distinção quando se atribuí as palavras "justo" e "injusto" às pessoas ou às ações delas. Quando aplicado às ações, "justo" quer dizer conforme o direito, "injusto", contra o direito. De alguém que age conforme o direito diz-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. Enquanto 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 vai diferenciar um homem justo de um homem injusto é o desejo ou a intenção de agir conforme o direito ou não. Se suas ações são motivadas pelo medo ou por um bem momentâneo, trata-se de um ser injusto. Se suas ações são motivadas por agir conforme a justiça e respeitar suas promessas, então, trata-se 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 [enquanto função representacional] que constitui a intencionalidade do movimento humano" (FILHO, 1989, p. 67). A obrigação de seguir a lei natural no "fórum interno", quer dizer, 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. “convida” a todos a todos os homens ao “trabalho” de aprender a ler-se uns aos outros (“Lê-te a ti mesmo”), o que inclui a investigação “se não encontram o mesmo em si próprios” as afirmações que faz.

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 manifesto e que Ostrensky (2002: 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 possa ter alcance, como determinar qual o pensamento ou juízo dos agentes. Há uma impossibilidade legal de qualquer coerção em respeito à consciência ou convicção. Assim como não pode revogar leis físicas, como, por exemplo, a lei da gravidade, as leis soberanas não têm poder para determinar o pensamento ou 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".[48] A posição de Hobbes de que o poder governamental está confinado a limitação legal de atos externos (*outward acts*) é uma necessária conseqüência da sua visão de que crenças religiosas, ideológicas ou mesmo outras crenças, que pertençam à esfera privada não podem ser objeto da força legal coercitiva.

Observações finais do Capítulo 3

A interpretação tácita de que os súditos na comunidade política hobbesiana tiveram subtraída sua capacidade de julgamento não se sustenta. Quando Hobbes se dirige contra a razão privada dos indivíduos, se referia ao pensar não recíproco das agentes. Há várias referências na obra de Hobbes de que ela se dirige tanto aos soberanos quanto aos súditos. Dirige-se a esses interlocutores com uma função

[48] HOBBES (1979: 222).

precípua: a educação política. Essa é a razão de ele pretender que sua obra fosse lida e adotada pelas universidades. Quanto maior o número dos seus leitores, tanto melhor. Por isso as reescrevia 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 se localiza 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" se localiza. A vacuidade ou inefabilidade do princípio da reciprocidade aponta para a tensão dessa sociabilidade, em que pode haver controvérsias. 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 quer dizer 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 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. Ao Kavka revolver o sentido da aplicabilidade das leis naturais, remete-se (ainda que não fosse intencional) a esse quesito.

Capítulo 4: O direito de resistência e o direito de punir

Hostilidade e punição

Quando num texto de 1962, Bobbio trata sobre o tema "Hobbes e o jusnaturalismo", expressa uma mudança de opinião: "apesar da estupenda armadura de conceitos, a coerência de Hobbes é menos invulnerável do que parece à primeira vista, e do que eu mesmo, em estudos anteriores, acreditei ou deixei que acreditassem" (Bobbio, 1991: 138). Muito provavelmente, ele se referia a um texto publicado oito anos antes, "Lei natural e lei civil na filosofia política de Thomas Hobbes" (1954). Se neste texto, o seu foco está na relação entre a lei natural e lei civil, naquele texto posterior, ele retomará o tema a partir da problemática dos termos positivismo e jusnaturalismo. Na nota daquele trecho inicial do texto de 1962, dá razão a Cattaneo quando este último afirma que o pensamento de Hobbes contém contradições de fundo e aponta o conflito entre o direito natural à auto-conservação e à soberania. Trinta e três anos depois, será a vez de Zarka (1995) discorrer sobre as dificuldades de coexistência entre o direito de punir e o direito de resistir. Lado a lado, o direito natural e estatal confluem na problemática do tema da resistência. A solução dogmática do direito de resistência e o direito de punir "fracassa", pois o direito de resistência,

que pertence ao homem enquanto homem, subsiste no cidadão; e sem o direito de punição, porém, as leis e a justiça permaneceriam letra morta:

> Se o direito de resistência é inalienável, então jamais os súditos concederam ao soberano o direito de lhes punir; ele não pode, desse modo, ser concebido como um atributo essencial da soberania emanado da convenção que institui o Estado. Inversamente, se o direito penal é um atributo alienável da soberania, fundado sobre a convenção social, então o direito de resistência não pode ser considerado como um direito inalienável do homem. Sob essa contradição o edifício político balança. Pior, ele ameaça ruir, pois uma tal antinomia interioriza-se afetando a relação entre fins e meios do Estado. Seu fim é de assegurar, pela paz e segurança, a preservação do ser e do bem-estar dos cidadãos; o meio que ele utiliza para alcança-lo é a existência de um direito de punir, isto é, de suprimir seu ser ou seu bem-estar. O Estado, então, apenas tem o poder de assegurar a perpetuação da vida ou da vida cômoda na medida em que se apropria do direito de interrompê-la ou de torna-la penosa? (ZARKA, 1995).

Constatada a fragilidade de um fundamento *a priori* do direito de punir do soberano nos *Elementos* e no *De Cive*, Zarka constata que o *Leviatã* não só não a ultrapassa como a aumenta. Nesse sentido, colhendo distinções do próprio *Leviatã*, Zarka propõe que se substitua à ausência de um fundamento *a priori* (a partir da convenção original) do direito de punir um fundamento *a posteriori*, isto é, a *ética do soberano*: "O direito de punir, que não podia ser fundado sobre a convenção social, encontra a justificação de sua existência nas modalidades de seu exercício". O soberano que é hostil em relação ao súdito, por exemplo, infligindo um mal sem condenação pública

anterior, coloca em contradição a instituição pública com ela mesma e em xeque a própria existência do Estado, pois, o que define o castigo "não é apenas o fato de que ele procede da autoridade pública, mas igualmente o respeito aos procedimentos que devem comandar seu exercício" (ibidem). Zarka resgata a importância da distinção entre "pena" e "ato hostil" do Capítulo XXVIII, o mesmo capítulo que Leo Strauss (1984) tem em conta como o mais importante do *Leviatã*: "que os danos causados pela autoridade pública, sem condenação pública anterior, não devem ser classificados como penas, mas como atos hostis" (*Leviatã*, XXVIII, p. 186). Para referir-se a esse limite de atuação do Soberano, Zarka cunha a expressão "moralmente ilegal". Não parece essa expressão referir-se às leis naturais e às leis civis ao mesmo tempo? Ainda que isto pareça encaminhar uma solução quanto ao direito de punir, é negligenciada a questão do direito de resistir, já que na própria formulação do problema menciona-se a dificuldade de coexistência dos dois direitos.

Muito antes de Zarka propor sua solução à questão, Schmitt (1995, originalmente em 1938) e Mayertasch (1965) já haviam formulado o problema e chegado a soluções diametralmente opostas. Schmitt (1995: 71-72) nega a possibilidade do direito de resistência no interior do estado civil hobbesiano, sob pena de incoerência, "senão predomina novamente o estado de natureza". Num quadro como esse parece não haver espaço para algo como "direito de resistência" dos cidadãos.[49] O

[49] Diz explicitamente no *De Cive* (5, 11): 100: "Este poder, e direito de governar, consiste no fato de terem os cidadãos transferido toda sua força e potencial para um homem ou um grupo. Assim agindo, abdicaram do seu direito de resistir. O cidadão,

próprio Hobbes não se cansará de falar contra a desobediência, a insurreição e o tiranicídio.[50] Estava convencido de que o poder supremo da cidade deveria até limitar a liberdade de pensamento, isto é, estimular a doutrina sadia, proibir as doutrinas más,[51] examinar os livros antes de serem publicados,[52] pois " a língua do homem é uma trombeta de guerra e de distúrbios.[53] Quando Mayertasch (1965: 102) admite a sobrevivência do direito de resistência contra todo o esforço de eliminação da principal fonte de conflito à vontade soberana, Hobbes estaria abrindo o portão para que o cavalo de Tróia atravesse a muralha do Leviatã, para concluir (idem: 125) que Hobbes não consegue amansar os lobos que uivam por trás do muro do pacto original. Há inúmeras passagens nas obras de Hobbes que sublinham a legitimidade do direito de resistência no interior da *commonwealth*, pois "um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo" (*Leviatã*, XIV: 84). Sua conclusão sobre essa discrepância (*Zwiespätigkeit*) no interior da teoria hobbesiana contempla, por um lado, o direito do domínio do soberano até onde se estenda seu poder, e de outro, o direito de resistir do cidadão até onde se estenda seu poder

---

ou toda *pessoa civil subordinada*, chama-se *súdito* em relação àquele que exerce o *governo soberano*." ("This *Authority* [*Potestas*], this Right *to give Commands* [*Jus Imperandi*], consists in the fact that each of the citizens has transferred all his own force and power [*potentia*] to that *man* or *Assembly*. To have done this simply means (since no one can literally transfer his force to another that he has given up his right to resist. Each of the *citizens*, and every *subordinate civil person*, is called a SUBJECT of him who holds the *sovereign power*.") (p. 73-74).

[50] Ver *De Cive*, prefácio e cap. XXII, art. 3°, e *Behemoth*, p. 242.

[51] Ibidem, Cap. XII, art. 9°, e *Leviatã,* Cap. XXX.

[52] *Leviatã*, XVIII, p. 109: "Compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em conseqüência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados".

[53] *De Cive (*5, 5), p. 98: "But man's thongue is a trumpet of war and sedition" (p. 71).

de resistência. Assim entende Mayertasch (1965: 124) a seguinte passagem do De Cive (6, 12: 106): “Pois, como não pode puni-lo naturalmente quem não tem forças suficientes para isso, assim também não pode puni-lo legitimamente quem não tem o direito e o poder bastante.” Isto é, rebela-se com direito quem consegue angariar forças suficientes para sublevar-se. Quem não tem poder suficiente para tal, não o faz com direito.

Esta identificação entre direito e poder é rechaçada por Limongi (2002). É apenas na condição de guerra da condição natural que o direito equivale ao poder, pois nessa condição “tudo aquilo que se puder fazer o sentido de assegurá-la [a vida] passa a ser justificado do ponto de vista do direito” (LIMONGI, 2002: 49). Já na condição civil, o plano das relações de poder e das relações de direito não se equivalem, pois não é o poder do Estado que funda a obediência, mas, precisamente, o contrato tornado válido pelo seu poder. Isso permite Limongi (2002: 54) dizer: “uma coisa é conceber a soberania do Estado segundo as qualidades jurídicas que a definem; outra coisa é concebê-la segundo as qualidades de seu exercício; uma coisa é o Estado, outra o governo”.

Essa discussão inconclusa sobre o direito de resistência hobbesiano, brevemente relatada aqui, é uma das importantes abordagens sobre o aspecto negligenciado da noção de unilateralidade e reciprocidade da lei.

Contrato e direito de punir

O próprio conteúdo do pacto original é limitado pelo seu objetivo. Mais ainda, a renúncia ao direito de resistência, quando se corre o risco de ser privado da própria vida, é incompatível com os próprios termos do direito de natureza quando se fala da primeira lei fundamental de natureza: "Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança em consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra" [54]. Uma primeira questão importante é: qual o papel das leis naturais na comunidade civil? A segunda importante questão será salientada por Kavka (1983). Hobbes diz que a regra de ouro das leis naturais é "Não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a ti". Tal como formulada, essa regra parece negligenciar o lado condicional ("caso não a consiga...") tanto da primeira lei fundamental, apresentada acima, bem como a estrutura condicional de todas as leis naturais. Isto é, a regra de ouro é uma regra unilateral. Por essa razão, Kavka propõe uma formulação que julga mais correta de uma regra que sintetize o princípio de reciprocidade, ou seja, que sintetize o conjunto das leis naturais, ligeiramente modificada: "trate os outros como eles te tratam" (*Cooper rule*). A novidade dessa formulação é que ela contemplaria a

[54] Ibidem, XIV, p. 79. No original: "That every man, ought to endevaour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of Warre." *De Cive* (2, 2), p. 59: "A lei de natureza primeira e fundamental é buscar a paz quando for possível alcançá-la; quando não for possível, deve-se preparar os meios auxiliares da guerra".

idéia de reciprocidade das leis naturais, se entendermos que não há *a* melhor estratégia de ação independente da estratégia usada pela outra parte.[55] Em suma, é necessário levar em consideração com os outros agem para escolher a melhor estratégia de ação.[56] Essa percepção, porém, traz outra série de problemas. A síntese das leis naturais, "*Cooper Rule*", é imprecisa com relação a dois aspectos em equiparação as nossas violações com relação à violação dos outros. Primeiro, dada uma lei natural, é-me permitido violá-la somente com relação aos específicos indivíduos que a violaram nas relações comigo? Ou estou eu completamente livre da exigência de cumpri-la, se outros a violam? Sendo assim, quantos outros são necessários para livrar-me da minha obrigação? Segundo, estou livre da obrigação lei por lei ou somente se elas são descumpridas em geral? Há aqui muitas possibilidades para cada indivíduo dentro de um sistema de regras em que alguns as cumprem parcialmente. Nesse sentido, as leis naturais hobbesianas não providenciam um guia prático para a ação no mundo real (KAVKA, 1983:125). Kavka supõe três coisas com a sua formulação. Primeiro, que a instauração da comunidade política hobbesiana despojou seus

---

[55] Essa idéia é tomada de Axelrod no livro "The evolution of Cooperation". Tanto Axelrod (1984: 4) quanto Herman (1998: 202) interpretam que Hobbes representa a posição de que a sociedade antes de haver governo é dominada por indivíduos egoístas e que não pode haver cooperação sem um governo forte. A formulação conhecida por "Dilema do Prisioneiro" é uma tentativa de pensar se é possível haver algum tipo de cooperação entre indivíduos assim definidos. Tanto um quanto outro parecem ter em mente o "egoísta psicológico", que é a noção comum predominante. Eles não distinguem "egoísta" de "auto-interessado", o que Frateschi (2008: 13) chama de "princípio do benefício próprio" quando diz na página seguinte que Hobbes " identifica o desejo primário, ou o impulso natural, com a obtenção de benefícios próprios, sem fazer coincidir, por necessidade natural, o bem próprio com a vida na comunidade política, e ressaltando a relação instrumental entre busca do benefício próprio e a vida em sociedade".

[56] Zarka (1987: 252) também aponta o princípio básico da reciprocidade como o conteúdo essencial das leis naturais.

participantes da capacidade de julgamento. Sua surpresa quanto à inaptidão de as leis naturais de fornecerem um "guia prático de ação" advém dessa suposição. A segunda suposição é a de que o princípio da reciprocidade possa vir a orientar a ação individual como um princípio não-vazio de conteúdo. A terceira suposição é a de que unilateralidade é exatamente o oposto de reciprocidade. Ele percebe que a formulação da regra de ouro de Hobbes contém essa unilateralidade e, por essa razão, a rejeita. Ora, mesmo a formulação de Kavka contém uma unilateralidade. E isso, por dois motivos. Há aqui uma decisão, de um lado, em referência à utilização de um princípio de ação em relação aos outros. Não há uma combinação entre as partes de assim fazê-lo ou de fazerem de acordo com uma mesma regra. Da complementaridade da relação entre os indivíduos, não se segue que estejam agindo sob o mesmo princípio.[57] Segundo, quando numa relação um outro age, o um pode fazer uma ilação quanto à regra pela qual o outro age, mas a ilação daí depreendida é uma abstração, que pode não corresponder à regra pela qual a ação se orienta. Não parece ser difícil compreender que uma mesma ação pode estar subsumida a diferentes regras que a orientem. Um dos motivos para não se saber qual é exatamente a regra que oriente a ação está apoiada na motivação ou intenção da ação. O

[57] Imagine-se um encontro entre dois indivíduos com dois registros culturais diversos, mas complementares; um, cujo dever de cortesia seja, quando em sua morada receber um visitante, sempre lhe oferecer comida, enquanto o visitante aceitar. O visitante, por sua vez, cujo dever de cortesia, quando na morada de outra pessoa, sempre aceitar a comida, enquanto seja oferecida. Toda a comida existente na casa do hospedador bem como o estômago do hóspede não serão suficientes para o cumprimento dos códigos de cortesia de ambos. É apenas uma questão de tempo para verificar-se que a complementaridade entre ações desses indivíduos deixa de funcionar até que um, cometa a descortesia em referência ao seu próprio código de conduta.

acesso às intenções nunca é direta,[58] tal como foi já comentada no Capítulo 3. Nesse sentido, a dificuldade apontada por Kavka é correta, mas sua alternativa não suplanta a dificuldade apontada.

Admitamos com Kavka que a formulação das leis naturais contém duas partes: *main clause* e *conditional clause*. Parece que isso quer dizer que a condicionalidade presente na lei natural é que dá o enfoque da sua reciprocidade. Isto é, tomar a *main clause* unilateralmente desde que os outros também o façam. O que é o contrário de seguir uma regra unilateralmente e independentemente do que os outros também o façam. Seguir uma regra unilateralmente e independentemente dos outros é o caso de alguém que age por princípios ou valores. Hobbes dá a entender, quando diz que as leis naturais fazem parte do desejo dos homens no fórum interno de assim agirem, de que os homens têm princípios ou valores. Todavia, não agem de acordo com esses princípios e valores, se for entendido que isso possa provocar sua própria ruína. Nesse sentido, a sobrevivência emerge como o valor mais fundamental (ainda que não seja o *sumo bom*), pois como seguir agindo com princípios e valores se isso pode provocar sua própria aniquilação física. Estabelecida a legitimidade do direito à vida, fica automaticamente estabelecido o direito aos meios, já que quem tem direito aos fins, tem direito aos meios, o que inclui qualquer meio que cada um julgar adequado. Já vimos no Capítulo 1, seção "A relação entre as leis

[58] Isso independe se são "boas" ou não as intenções. Um casal descobre após 50 anos de casado, que um lado preferia a parte de cima do pão que era sempre ofertada a consorte, enquanto que essa, por sua vez, preferia a parte de baixo do pão e, do mesmo modo, ofertava ao consorte. Poderíamos dizer que a intenção de ambos era "boa", ofertar a parte do pão que cada um julgava como sendo a melhor, ainda que a resultante fosse a de que cada um comesse a parte que menos gostava.

naturais e civis", que mesmo a busca da paz, primeira lei natural em todas obras de Hobbes, não é um valor absoluto e não apenas por causa do mencionado aspecto condicional da lei. O que significa dizer que as leis naturais, como um todo, necessitam da atividade de julgar para sua aplicação, tanto da parte do soberano como da parte do súdito.

De acordo com Hobbes, as leis naturais não são regras de orientação para ação antes da instauração da comunidade civil, pois "as leis da natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo* [...] nem sempre obrigam" (*Leviatã*, XV, p. 94). Mas o são depois? Instaurada a comunidade civil, é a lei civil que assume esse papel, pois, sob a condição da garantia da reciprocidade, é a lei civil que expressa os termos das regras de orientação da ação dos súditos.

Faria sentido que o contrato entre os agentes que cria um terceiro, o soberano, juntamente com seu direito de punir, fosse feito sob a condição de que sua aplicação incluisse somente os outros; afinal, quem seriam os outros? A condição de auto-exclusão significaria que cada dos contratantes não seria cônscio da potencial penalização do soberano. Além disso, um contrato entre X, Y, Z, nos moldes da auto-exclusão da sugestão interpretativa acima seria algo como: X contrata com Y e Z que somente Y e Z podem ser punidos; Y contrata com X e Z, que somente X e Z podem ser punidos. Já Z contrata com X e Y, que somente X e Y podem ser punidos. Do que pode concluir-se que um contrato que exclua cada parte, exclui a todos ao mesmo tempo! Em um

contrato que exclua cada contratante da resultante contratada, não há qualquer combinação, pois cada um pode fazer o que quiser.

A decisão sobre a conveniência

Hobbes não utiliza uma expressão equivalente a "direito de resistência". Há, porém, expressões correlatas como "desobediência" ou "liberdade de desobedecer" ou ainda "direito a auto-proteção. A literatura crítica reúne todas as expressões sob o nome "direito de resistência". Ainda que ao Estado pertença o monopólio da violência legítima, há casos em que o agente possa exercer a violência legitimamente, a saber, na defesa da auto-preservação em relação a outro agente ("legítima defesa") e em relação ao soberano. O exercício do meu direito à auto-preservação depende apenas da *minha* avaliação da situação.

Chauí[59] intriga-se que Espinosa aponte, em carta a Jarig Jelles, apenas uma diferença com Hobbes: a de que ele mantenha mantenha "o direito natural bem resguardado" na cidade. Identifica corretamente a relação entre direito natural e direito civil como sendo a questão-chave para interpretação e comparação desses autores. Após identificar quatro diferenças de posicionamento entre Espinosa e Hobbes, a saber, tirania e monarquia; distinção entre Estado por instituição e Estado por conquista; democracia e monarquia; o medo ou o desejo de governar

[59] "Direito Natural e direito civil em Hobbes e Espinosa". IN: Política em Espinosa. Cia. das Letras, 2003, p. 289-314.

com referenciais para a sociabilidade; identifica um fio condutor para encontrar o significado das diferenças posteriores: "A vida política surgirá para que o direito natural se concretize e por essa razão ela não poderá suprimi-lo nem apenas conservá-lo como resíduo ou virtualidade. Espinosa conserva o direito natural tomando-o como *medida* do direito civil" (CHAUÍ, 2003: 297). Em resumo, o direito natural hobbesiano conserva-se apenas para a vida civil e não para a política. Em Hobbes, haveria na causa eficiente: produzido o efeito, a causa se afasta e fica separada do resultado. "Eis porque o direito natural pode ser causa eficiente da vida civil e depois quase desaparecer, uma vez o direito civil estabelecido. Em contrapartida, a causa eficiente espinosana é imanente, isto é, o efeito da sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz" (Ibidem: 301).

Essa interpretação é bastante sedutora e convincente. Mas com certeza, incompleta. Essa formulação corrobora a minha interpretação que leva a crer que as leis naturais são como uma escada usada para alçar a condição civil, mas uma escada a ser abandonada? O que há de incompleto na interpretação de Chauí. Primeiro, que o direito de resistência tem pelo menos uma conotação política no caso do Estado por conquista[60]: o novo soberano pode não ser aceito e repudiado pelo povo do país conquistado. E aqui não importa se maioria ou não, podendo ser inclusive uma minoria ou apenas um. Os súditos

[60] Ver especialmente o capítulo 3 do livro "Leviatán Conquistador" (Galimaldi, 2004) a relevância teórica em Hobbes do estado por conquista, p. 129 a 183. Além disso, muito ilustrativo são os dois quadros sistemáticos de "desobediência individual" e desobediência coletiva" que Pogrebinschi (2003: 224 e 226) apresenta em relação a Hobbes.

pertencente ao Estado perdedor na guerra, voltam a estar no estado de natureza. Se estivessem, porém "lobotomizados", que sentido teria dizer que voltariam a assumir autonomia na sua capacidade de julgamento? Segundo, se direito e poder se equivalessem, não haveria distinção conceitual, já na condição civil, entre assassinato e legítima defesa. Se, no estado natural, cada um tem apenas o parâmetro privado para fazer a avaliação quando é o caso de atacar (incluso o caso da auto-defesa), a condição civil requer uma outra modalidade de pensar reciprocamente, em que um processo de avaliação será colocado para "seus pares" avaliarem a legitimidade de um ataque. Esse tipo de avaliação não é uma avaliação apenas *a posteriori*, constituindo-se como elemento *a priori* para o agir dos cidadãos na condição civil.

Seguindo a interpretação de Zarka, Limongi (2002)[61], quando discute as relações de poder e direito, afirma que é apenas na condição de guerra que o direito equivale ao poder, condição a qual se quer evitar. Ao contrário de Espinosa, Hobbes "concebe o poder do Estado não como produto de uma convergência efetiva das vontades, mas como produto da expressão de uma vontade convergente num ato contratual". A obediência ao Estado se dá em virtude de uma obrigação contratual e não porque seu poder anula nosso poder de resistência. Por essa razão, "não é o poder do Estado que funda a obediência, mas, precisamente, o contrato tornado válido por seu poder". Em interpretação oposta de Limongi e Chauí, Mayertasch parece ver aqui um Hobbes que

[61] Páginas 46 e seguintes.

compartilha uma concepção[62] com Espinosa a partir de um trecho do *De Cive* (p. 106), quando diz:

> Por último, pelo fato de ter cada cidadão submetido sua vontade à vontade daquele que detém o poder soberano na Cidade, tal que não pode usar suas forças contra ele, segue-se claramente que, nada do que for por ele praticado, é passível de qual quer punição. Pois, como não pode puni-lo naturalmente quem não tem forças suficientes para isso, assim também não pode puni-lo legitimamente quem não tem o direito e o poder bastante.

Pertence ao direito natural à auto-preservação, a *avaliação* somente por parte do indivíduo a quem concerne à vida a ser cuidada, isto é, a decisão da conveniência do que, quando e como fazer. Correlata à hipótese tácita da subtração da capacidade de juízo dos súditos é a hipótese tácita do livre arbítrio do soberano. Isto é, o soberano tem o dever moral de seguir as leis naturais, mas não está sujeito às leis civis, como diz a passagem do Capítulo XXVI do Leviatã: "O soberano de um Estado, quer seja uma assembléia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis" (HOBBES, 1979: 162). Importante ao sentido dessa passagem é a justificativa dada a porque o soberano é livre dessa sujeição: a) o soberano tem o poder de fazer e revogar as leis; b) é livre quem podem ser livre quando quiser; c) ninguém é obrigado perante si mesmo. Isso quer dizer que um Estado não está engessado pelas próprias leis, podendo mudá-las quantas vezes achar conveniente. Mas estaria o soberano livre de respeitar as leis naturais? O soberano deverá

[62] MAYER-TASCH (1965: 124): "Hobbes habe Spinozas Auffassung geteilt".

prestar conta dessa obediência somente a Deus. Ora, sendo as leis civis expressão das leis naturais, como visto no Capítulo 1, ao não agir de acordo com as leis civis, não estaria desrespeitando as leis naturais? Uma tentativa de resposta será dada no próximo capítulo.

Legitimidade a priori e a posteriori

Se na condição natural há um vínculo físico, isto é, uma relação de puro poder, no estado civil, a relação entre direito e poder não permanecem as mesmas: são relações de direitos e obrigações, já que há um vínculo jurídico que o estabelece. A passagem da condição natural para a condição civil baseia-se no hipotético contrato original, fundamento jurídico do Estado. Há um compromisso a que os homens se comprometem reciprocamente em submeter suas vontades à vontade de um homem, ou assembléia de homens. O poder do Estado é concebido como expressão da vontade convergente desse ato contratual (mútua transferência de direitos), não como mera promessa de obediência, como no *Elementos* ou no *De Cive*, mas como *contrato de autorização* (*Leviatã*) – por meio do qual, cada homem torna-se representado e o soberano, seu representante. É apenas na condição de guerra da condição natural que direito equivale à poder, pois nessa condição "tudo aquilo que se puder fazer o sentido de assegurá-la [a vida] passa a ser justificado do ponto de vista do direito" (LIMONGI, 2002, p. 49). Já na condição civil, o plano das relações de poder e das relações de direito não se equivalem, pois não é o poder do Estado que

funda a obediência, mas, precisamente, o contrato tornado válido pelo seu poder. Essa distinção é um elemento-chave para a dissolução das dificuldades de compreensão da coexistência, em Hobbes, entre o direito de punir do soberano e o direito de resistência dos súditos[63]. Dificuldades que não serão superadas, por motivos opostos, por Schmitt e por Mayer-Tasch. Se, por um lado, Schmitt (1995) rejeita como absurda a idéia do direito de resistência no interior do sistema hobbesiano, Mayer-Tasch (1965, p. 102) vê, na sobrevivência do direito de resistência, Hobbes abrindo o portão para que o cavalo de Tróia atravesse a muralha do Leviatã. Em que pese Zarka (1995) constatar a fragilidade de um fundamento *a priori* (a partir da convenção original – *Elementos* e *De Cive*) do direito de punir do soberano, resgata a distinção entre "pena" e "ato hostil" como base de um fundamento *a posteriori* (*Leviatã*). Ou seja, o direito de punir encontra a justificação da sua existência nas modalidades do seu exercício. O soberano que é "hostil" em relação ao súdito, por exemplo, infligindo um mal sem prévia condenação pública, coloca em contradição a instituição pública com ela mesma e em xeque a própria existência do Estado, pois o que define o castigo não é apenas o fato de que ele procede da autoridade pública, mas igualmente o respeito aos procedimentos que devem comandar seu exercício. Sem esse respeito, o soberano comete, não

[63] O exercício do direito de resistência não muda o estatuto do seu agente, pois isso não transforma, por si só, seu vínculo em uma relação não-jurídica como aquele com os inimigos do Estado, em que sequer cabe falar em transgressão. Um cidadão de um estado deixa de ter vínculo jurídico no caso do banimento ou exílio.

injustiça, mas iniqüidade, dando margem à desobediência.[64] Nesse sentido, Hobbes parece alargar o direito de resistência em relação a Bodin, criador do conceito de soberania. Bodin admite a legitimidade da resistência passiva, mas não a resistência ativa no interior da República, enquanto que Hobbes expressa uma certa aversão à distinção por si mesma, na medida em que rejeita a distinção "obediência passiva/obediência ativa" (De Cive, 14, 23). Bodin acolhe a resistência ativa ao "tirano sem título", isto é, ao soberano que alcança essa condição por usurpação do poder. Hobbes concebe àquele povo que perde a guerra, o direito de não aceitar a submissão ao soberano conquistador. O curioso aqui é que, enquanto na noção *standard* de contrato, Estado por instituição, o contrato é somente entre os indivíduos, no Estado adquirido pela força, é entre os indivíduos do povo derrotado e o novo soberano. Isso faz aparecer uma outra modalidade na constituição da relação, em que aquele povo integralmente ou indivíduos isolados dele, resistam legitimamente ao novo pacto de submissão.

Além desse caso, Hobbes concebe a possibilidade de desobediência legítima do indivíduo em todos os casos que envolvem a preservação da própria vida, seja diante de outro cidadão, seja diante do soberano, ainda que se recorra ao expediente do consórcio a outros que estejam nas mesmas circunstâncias. A desobediência legítima inclui também a recusa ao cumprimento à ordem de matar um seu familiar, ao suicídio ou ao alistamento militar, por colocar sua própria

[64] O importante tema da motivação religiosa para a resistência é negligenciada neste artigo, mas foi analisada em outra oportunidade. Para tal, ver Anexo.

vida em perigo. Bodin parece manter-se coerente com sua grelha conceitual ao restringir o direito de resistência. A acolhida desse direito em mais circunstâncias faz Hobbes ser um autor incoerente? Podemos ver que Hobbes está extraindo as conseqüências da escolha do direito natural à vida para a constituição do Estado, preservando-o no interior das relações civis. Nesse sentido, ele está sendo coerente entre o ponto de partida e ponto de chegada da sua formulação. Todavia, tal deferência à coerência o leva a ciladas teóricas de difícil transposição. Há pelo menos duas considerações a serem feitas. Uma no que tange a resultante. Hobbes concebe dois direitos que, na prática, são contraditórios, isto é, o soberano tem o direito de atribuir uma pena a um súdito, que, por sua vez, tem o direito de resistir a ela, na medida em que defende sua própria vida. A outra consideração, no que tange a forma de justificativa.

Nas suas três obras políticas principais, Hobbes parece pressupor que em toda lei civil estaria contido um princípio de reciprocidade, não explicitando o que seriam leis bem e mal formuladas. Há, porém, uma passagem do Leviatã (Capítulo XXX: 206), em que se pergunta "Mas o que é uma boa lei?" E responde da seguinte forma "Por boa lei entendo apenas uma lei justa, pois nenhuma lei pode ser injusta. A lei é feita pelo soberano poder e tudo o que é feito por tal poder é garantido e diz respeito a todo o povo, e aquilo que qualquer homem tiver ninguém pode dizer que é injusto". Essa passagem parece dizer que a lei vale para todos, pois predomina a impessoalidade da lei ("diz respeito a todo o povo"). Quer dizer, ela não se dirige especificamente a B ou C e, por

essa razão, estaria garantida uma lei ser justa. Na continuidade dessa passagem, Hobbes utiliza-se de uma metáfora para explicitar essa perspectiva: é como um jogo (*play*)[65], "seja o que for que os jogadores estabeleçam não é injustiça para nenhum deles". A metáfora reforça a idéia de impessoalidade da lei justa. Ao mesmo tempo, reforça a idéia de que não há uma ancoragem prévia a como a definição dos "jogos" deva ser feita, a não ser esta, a garantia de que os participantes estejam submetidos às mesmas regras.

Nos seus escritos de juventude, contudo, Hobbes (2006, p. 108) sugere que nem toda lei civil é bem formulada quando diz: "Si las leyes son descuidadas, en cambio, su persona estará más sujeta a las conspiraciones de los traidores, su vida a las lenguas maliciosas y detractoras y su reputación a la perpetua infamia". A partir da interpretação de Zarka, de que em Hobbes a instituição pública do Estado possa entrar em contradição consigo mesmo, podemos dizer que isso pode abarcar não apenas o modo de proceder do soberano, senão também o modo de formular suas leis.

A avaliação pública da legitimidade da auto-defesa dá-se no processo, isto é, a *posteriori*. Caso os agentes estivessem

---

[65] A palavra "jogo" (*Spiel, play, juego*) é uma palavra sem qualquer sinônimo, i.e., para a qual não há nenhuma outra palavra intercambiável para todas às coisas que designa, e que se remete às mais diferentes formas de atividades, de modalidades esportivas ou de cartas, em que há interação, competição, com regras definidas, como também atividade solitária como em jogos de computador, divertimento de criança, exercício, passatempo, educativo, um vício, enfim, tão ampla como na expressão "o jogo da vida", ou abstrata como na expressão "juego mental"(Dicionário Salamanca), envolve sorte, divertimento e, ao mesmo tempo a sociabilidade humana ou algo a que se dá pouca importância como na expressão "é apenas um jogo" em contraste com seriedade e/ou a realidade; e mesmo o seu contrário, "Spiel" (jogo) como modelo de criação do mundo por Deus de unidade entre a física atômica, cristologia, psicologia animal e a ética na formulação de Gilch (1968). No Anexo 2, investiga-se a idéia de jogo e de reciprocidade no contexto da sedução.

"lobotomizados", incapazes de fazer essa avaliação, nunca saberiam *in loco,* na situação vivenciada, qualquer noção de quando é legítimo, com razão pública, defender-se. Se não houvesse alguma mudança no cálculo dos agentes, não haveria na esfera do juízo, indiferentemente à esfera do comportamento, qualquer diferença entre as avaliações na condição natural e na comunidade política.

Observações finais do Capítulo 4

A tensão entre indivíduo e a sociedade bem como entre o indivíduo e o soberano não é eliminado. Há, porém, um certo encaminhamento. Quando Hobbes delimita os casos em que reconhece a legitimidade do uso do direito de resistência, estabelece também um limite teórico das justificativas do cálculo dessas ações e, por outro, um limite a *posteriori* a depender da avaliação do tribunal no processo de avaliação das circunstâncias. Algo similar acontece com o direito de punir do soberano, em que, por um lado há a justificativa teórica desse direito a partir do contrato e, por outro delimita casos em que reconhece a ilegitimidade do uso desse direito de punição, o que estabelece um limite *a posteriori*, ou a ética do soberano.

Unilateralidade não é um conceito oposto à reciprocidade. A regra de um jogo seguida pelos participantes é, por um lado, recíproca, por estarem todos submetidos à mesma regra e, por outro, unilateral, porque seguida por cada um. Cada um pressupõe que os outros a sigam, o que já foi chamado no Capítulo 3 de "expectativa de

reciprocidade". Quando Hobbes diz que seguir as leis naturais na condição natural provocaria sua própria ruína significa dizer que seguir unilateralmente o princípio de reciprocidade só é prudente quando há garantia suficiente de que cada um siga unilateralmente o princípio da reciprocidade.

Capítulo 5: Reciprocidade horizontal e vertical

Horizontalidade e verticalidade na condição natural

Hobbes faz uma construção teórica hipotética para descrever as motivações do agir humano na ausência de instituições políticas. Tenta provar a seguinte proposição: para os seres humanos, é mais racional a instituição de um poder comum (a soberania) do que permanecer no estado de natureza. Estado de natureza significa uma situação tendencial de comportamento que alhures descreve também como um potencial estado de guerra, ainda que não de guerra literal. Estado de natureza se refere também a uma natureza humana e Hobbes não postula transformar a natureza humana com as instituições públicas. A sociabilidade em geral é resultado de representações da razão, artificialmente concebida como forma de driblar tendências naturais anti-sociais.

Nessa condição, a igualdade natural dos homens é dada pela igual possibilidade de matar o outro. Isso não quer dizer que haja a mesma margem de possibilidade de um matar o outro. Um pode ter mais inteligência, astúcia, mais aliados, ter mais força física, mais armas etc. Certamente, esses elementos favorecem a um, se o seu objetivo for o

extermínio físico do próximo. Mas, por mais que a um se juntem predicados, isso não elimina essa possibilidade de vir a ser morto por alguém mais fraco, menos astuto, tenha menos aliados ou menos força física a depender do sortilégio. Afinal, para morrer, basta estar vivo. A desigualdade dos predicados não elimina a igualdade dos homens. Mas essa igualdade hobbesiana restringe-se a esse ponto? A igualdade dada aos homens pela natureza quanto às faculdades do corpo e do espírito não é suficientemente considerável, para que qualquer um possa reclamar mais benefícios a si.

Os homens compartilham outros predicados: um perpétuo e irrestrito desejo de poder e mais poder (contínuo progresso do desejo); o medo da morte e dos ferimentos; a competição pela riqueza, a honra, o mando, que leva à luta, à inimizade, à guerra; o desejo de conforto e deleite sensual; o desejo de louvores; o medo da opressão, que predispõe à associação; desenvolvimento equitativo das faculdades do espírito (sabedoria); esperança em atingir os fins; antecipação pela desconfiança de uns em relação aos outros. Desses predicados juntos decorre que

> "Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta."

A hipótese de aniquilação das instituições públicas é o exercício mental que Hobbes propõe para chegar a essa condição natural dos homens. A ênfase na vida solitária e bruta da condição natural pode levar à interpretação enganosa de que não haja qualquer tipo de associação entre os homens. Por não haver um poder central a manter todos em respeito, regras comuns, há poderes atomizados em disputa entre si. Essas associações entre os homens visam a aumentar o poder de cada um e seriam equivalentes ao que ele chama de partes de um Estado, que são os "sistemas", que são associações de homens com diferentes objetivos, descritos no Capítulo XXII do *Leviatã*. Nos "sistemas" hobbesianos, alguns são absolutos e independentes, que são os Estados. As associações na condição natural são similares a esses. Essa comparação não é gratuita. Como já apontamos, a relação entre Estados é uma relação que não suplanta a condição natural. De modo que não parece inapropriado que não apenas haja algum tipo de relação entre os indivíduos na condição natural e que ele se dá na graduação do leque entre guerra potencial e guerra literal. A antiga regra "olho por olho, dente por dente" parece traduzir bem a relação de poder não só entre essas associações, num sentido negativo da reciprocidade, como também na relação entre os componentes de uma mesma associação. Seria, porém, a única regra?

Tomemos o exemplo da escravidão. Hobbes a justifica da seguinte maneira: numa contenda, o perdedor pode ter a vida poupada sob a condição de virar escravo. Duas perguntas sobre esse exemplo: essa

situação e seu desfecho podem ocorrer na condição natural? Faz algum sentido que as partes estão numa relação de reciprocidade? Não há impedimento algum que um escravo ou servo se constitua, ao contrário, Hobbes fala em ser "apropriar-se do corpo dos outros". Há reciprocidade, se as partes aceitam tacitamente que, se qualquer uma que fosse vencedora teria direito a transformar a parte perdedora em seu servo.

Horizontalidade e verticalidade na comunidade política

O soberano deve seguir as leis naturais em sua consciência, sobre a qual deverá prestar contas a Deus, mas não é obrigado a seguir as leis civis. O princípio de reciprocidade deve ser seguido em consciência pelo soberano, e secundariamente, nas ações do soberano, e é parâmetro das intenções, e mediatamente, das ações dos agentes.

Duas partes que estão em relação entre si e que utilizam a reciprocidade como medida, estão em relação de reciprocidade entre si. Problemas: I) Sendo as leis naturais e civis de igual extensão, como poderia o soberano seguir nas intenções a lei natural e não seguir a lei civil na esfera do comportamento? II) Essa igual extensão das diferentes leis significa que Hobbes pressupõe que todas as leis civis contém o princípio de reciprocidade? Por quê? Como? III) Hobbes não apresenta esclarecimento sobre o que seriam regras bem formadas para conter o princípio de reciprocidade.

Hobbes, todavia, dirá que as leis naturais devem regular a relação entre o soberano e os súditos/cidadãos. Mantida a idéia-chave que sintetiza as leis naturais, concebe-se aqui algo como uma reciprocidade assimétrica? Introspecção sobre si mesmo e a observação dos outros.

« Esta ciência deve permitir sair, pela certeza do saber, do conflito das opiniões sobre o bem e o mal, o justo e o injusto, porque a instauração do Estado é, ao mesmo tempo, instauração do código jurídico que determina a regra do justo e do injusto"[66] incompatível com a preservação da Cidade".[67]

O ponto não consiste exatamente em produzir um discernimento no juízo ou na consciência, mas sim em tê-lo a despeito ou alheio ao discernimento da comunidade civil. Como ele diz na página seguinte, "arrogando-me o discernimento do justo e do injusto, que cabe somente à Cidade". [68] *De Cive* (12, 1):156

A filosofia política de Hobbes nada tem que ver com uma ideologia absolutista ou totalitária, embora, evidentemente, também não seja democrática.(p. 130) Châtelet, François (org.) A filosofia do novo mundo. Século XVI e XVII. V. 3 Rio: Zahar, 1981.

2.a Problema: se o que cada *subject* considere como sendo necessário a sua própria preservação é, *ipso facto*, legítimo, qual seria a diferença

---

[66] ZARKA (1987, p. 165): "Cette science doit permettre de sortir, par la certitude du savoir, du conflit des opinions sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, parce la fondation de l'Etat est en même temps fondation du code juridique qui detérmine le règle du juste et de l'injuste".

[67] Ibidem, p. 156: "When private men claim for themselves a knowledge of *good* and *evil*, they are aspiring to be as Kings. When this happens the commonwealth cannot stand" (p. 132).

[68] "[…] arrogating to my selfe the knowledge of what is just and unjust, which pertains lonely to my Prince".

entre a condição natural e a *commonwealth* do ponto de vista do juízo que cada agente possa fazer?

2.b) Problema: O direito de punir do soberano em relação aos subjects, pode ser aplicado somente aos "outros" e não a cada um dos contratantes? Citação do Leviatã, Cap. XXI:

"Por outro lado, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras *eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações*, nas quais não há qualquer espécie de restrição a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me *mate* não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer *mata-me, ou ao meu companheiro, se te aprouver*, e outra coisa é dizer *matar-me-ei, ou a meu companheiro*".

Contrastar com: "Ninguém é considerado obrigado pelo pacto a *abster-se de resistir à violência, não podendo, portanto, pretender-se que alguém deu a outrem qualquer direito de pôr violentamente a mão em sua pessoa.*" (Leviatã, XXVIII, p. 353)

O conteúdo de reciprocidade nas leis naturais

Até agora foi chama a atenção à centralidade do princípio de reciprocidade. As tábuas das leis naturais hobbesianas, porém, são reveladoras do conteúdo por ele identificado para o que ele compreende como sendo reciprocidade. Por essa razão, é necessário atentar-se ao conteúdo expresso com suas próprias palavras nessas leis.

Como vimos, as leis naturais são dirigidas tanto ao soberano quanto aos súditos, sendo que o soberano deve obedecê-las em consciência, do qual prestará conta a Deus. Mas isso em relação aos súditos ou em relação aos outros soberanos? Presta-se o conteúdo das leis naturais a ambas situações? Em relação à última pergunta, certamente não é esse o caso, por exemplo, na lei que diz que na controvérsia deve ser aceito um árbitro, isso não serve para orientar em referência à relação com o súdito porque o soberano já é o próprio árbitro. Ainda que se admita haver controvérsias entre súdito e soberano, como se resolveria isso? Certamente não com a instituição de algum outro árbitro que não o próprio soberano.

Observações finais do Capítulo 5

Aparentemente, Hobbes concebe uma noção de reciprocidade apenas horizontal entre as partes em uma relação. Por essa razão, as leis naturais arroladas no *De Cive*, *Leviatã* e *Elementos* se prestam bem se pensarmos na relação entre soberanos, mas são de difícil trato se imaginamos como parâmetros na relação entre soberano e súditos. Hobbes sobejamente fala dos deveres do súdito em relação ao soberano, mas muito pouco do soberano em relação aos súditos. Não haveria aí algum parâmetro de reciprocidade, além da proteção e segurança?

Epílogo

O registro escrito das leis naturais não as transformam *per se* em leis escritas. A característica essencial da lei escrita é a *palavra* (ou voz), seja com registro escrito seja sem registro escrito, isto é, apenas vocalizada. Tendo Hobbes definido a lei civil como sendo lei escrita e a lei natural como lei não-escrita, distingue a lei civil da lei natural, não simplesmente pelo registro escrito da primeira, mas pela possibilidade da primeira ser exprimível pelas palavras ou pela voz e a segunda, lei natural, não ter essa possibilidade. Sendo a lei natural por definição, *não-escrita*, ela é inefável. Na medida mesma em que as leis naturais são colocadas em termos, esses termos expressam ou uma lei civil ou uma interpretação seja da lei natural seja da lei civil. Quando Hobbes formula as leis naturais nos termos apresentados se arrisca a enunciar o que não pode, por definição, ser expresso. Sua formulação, por parte de Hobbes, como de resto, de todos os filósofos, não é suficiente para determinar que sejam essas as leis naturais nos termos em que se formula. Mesmo a primeira lei de natureza,[69] da qual todas as outras são derivadas por Hobbes, pode conter um certo relativismo. Se entendida como um disjuntivo "ou buscar a paz ou buscar a guerra", todos os atos de paz ou de guerra estão subsumidos a ambas alternativas. Segundo, como Hobbes admite que a relação entre os Estados é uma relação de estado de natureza, ainda que prevaleça a

[69] Cf. Anexo 1.

paz civil interna nos Estados, cada um desses Estados estão na condição de guerra atual ou potencial (ou iminente) com os outros[70]. Além disso, há uma parte da formulação da primeira lei natural que depende da avaliação ou juízo seja por parte do soberano, seja por parte dos súditos quanto a qual é o caso circunstancial, qual seja, "na medida em que tenha esperança".

Não é irrelevante a queixa de vários antropólogos de que não há um conceito unificador do princípio de reciprocidade. Os levantamentos etnográficos de diferentes pesquisas apontam diversas singularidades a ponto de se questionar se há um elemento aglutinador das várias formas de funcionamento das sociedades etnográficas. Em contraste com essa percepção, todos antropólogos utilizam a mesma palavra. Como se fora diferentes "jogos", cada sociedade inventa formas diversas da sociabilidade a que todos os participantes estão submetidos. Após uma larga literatura sobre o princípio da reciprocidade, já não se poderia ser qualificado de inefável. Em que pese ser esse conceito utilizado por todos antropólogos para descrever seu objeto, sempre permanece algo de arredio ao esclarecimento racional. As variadas modalidades da sua operatividade, reciprocidade direta, reciprocidade unívoca, reciprocidade indireta, reciprocidade simétrica, reciprocidade assimétrica (ou hierárquica), expectativa de reciprocidade, são

[70] Hobbes (1979: 127) chama de "guerra exterior" (*foreign war*).

diferentes combinações da mútua[71] referência entre o eu e o outro. Como é possível que a elasticidade de um conceito assuma tão variadas formas?

Há uma convergência entre Arendt e Hobbes pelo em relação a esse ponto: o que suas teorías políticas intentam fazer é inserir ou refinar o cálculo de reciprocidade entre os agentes políticos na direção de una sociabilidade pacífica.[72] Neste âmbito temos que colocar dois problemas. Um, se o "pensar recíproco", como chama Arendt, admite graus. Isso significaria imaginar que poderia haver diferentes qualidades de relações recíprocas e a qualidade da sociabilidade subordina-se ao desenvolvimento ou refinamento da reciprocidade. Neste ponto, a incapacidade de definir, como sociedade internacional, o que é "agressão", indicaria um de nossos limites, no mínimo, enquanto definição[73]. Segundo, quais seriam os limites do exercicio do direito de defender-se. Pertence ao exercicio de defender-se o juízo do agente quanto a *quando* é legítimo fazê-lo. Quer-me parecer que isso não pode manter-se igual no estado civil como no estado de natureza, pois se assim não fosse, não haveria diferença teórica entre assassinato e legítima defesa. Ou seja, poder fazer e direito de fazer não podem

---

[71] "Reciprocidade" é uma palavra sem sinônimos. É costume ver-se a palavra "mútuo" como sendo um sinônimo. Como vimos pelas suas modalidades, a palavra "mútuo" é apenas adequada com referência a "reciprocidade direta", mas não às outras modalidades.

[72] Para Hobbes o princípio de reciprocidade é ao mesmo tempo núcleo das leis naturais, ponto de garantia da sociabilidade, passagem do estado de natureza ao estado civil, abstraído sua posição de que uma ordem internacional entre Estados seja algo inconcebível.

[73] LIMA & LIMA (2006, p. 124): "Apesar de significativa a inclusão do delito no texto do Estatuto, o crime de agressão é o único, entre os de competência do Tribunal, que não teve sua definição e elementos previamente estabelecidos. Isso se deve às objeções suscitadas tanto nos trabalhos do Comitê Preparatório quanto na própria Conferência de Roma, sendo as principais: divergência quanto à conceituação do crime; individualização da responsabilidade criminal por agressão; e o papel do Conselho de Segurança perante o Tribunal Penal Internacional".

equivaler-se nas relações de reciprocidade. Pode-se dizer que é exatamente neste ponto que o direito internacional, se olharmos o Estatuto de Roma, não soube como regulamentar ou definir.

A interpretação tácita de que os súditos na comunidade política hobbesiana tiveram subtraída sua capacidade de julgamento não se sustenta. Quando Hobbes se dirige contra a razão privada dos indivíduos, se referia ao pensar não recíproco das agentes. Há várias referências na obra de Hobbes de que ela se dirige tanto aos soberanos quanto aos súditos. Dirige-se a esses interlocutores com uma função precípua: a educação política. Essa é a razão de ele pretender que sua obra fosse lida e adotada pelas universidades. Quanto maior o número dos seus leitores, tanto melhor. Por isso as reescrevia 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 se localiza 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" se localiza. A vacuidade ou inefabilidade do princípio da reciprocidade aponta para a tensão dessa sociabilidade, em que pode haver controvérsias. 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 quer dizer 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 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. Ao Kavka revolver o sentido da aplicabilidade das leis naturais, remete-se (ainda que não fosse intencional) a esse quesito.

A tensão entre indivíduo e a sociedade bem como entre o indivíduo e o soberano não é eliminado. Há, porém, um certo encaminhamento. Quando Hobbes delimita os casos em que reconhece a legitimidade do uso do direito de resistência, estabelece também um limite teórico das justificativas do cálculo dessas ações e, por outro, um limite a *posteriori* a depender da avaliação do tribunal no processo de avaliação das circunstâncias. Algo similar acontece com o direito de punir do soberano, em que, por um lado há a justificativa teórica desse direito a partir do contrato e, por outro delimita casos em que reconhece a ilegitimidade do uso desse direito de punição, o que estabelece um limite *a posteriori*, ou a ética do soberano.

Unilateralidade não é um conceito oposto à reciprocidade. A regra de um jogo seguida pelos participantes é, por um lado, recíproca, por estarem todos submetidos à mesma regra e, por outro, unilateral,

porque seguida por cada um. Cada um pressupõe que os outros a sigam, o que já foi chamado no Capítulo 3 de “expectativa de reciprocidade”. Quando Hobbes diz que seguir as leis naturais na condição natural provocaria sua própria ruína significa dizer que seguir unilateralmente o princípio de reciprocidade só é prudente quando há garantia suficiente de que cada um siga unilateralmente o princípio da reciprocidade.

ANEXOS

Anexo 1

AS TÁBUAS DAS LEIS NATURAIS

Leviatã - Leis naturais

1.Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.

2. Que um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.

3.Que os homens cumpram os pactos que celebram.

4. Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade.

5. Que cada um se esforce por acomodar-se com os outros.

6. Que como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem.

7. Que na vingança (isto é, na retribuição do mal com o mal) os homens não olhem à importância do mal passado, mas só à importância do bem futuro.

8. Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro.

9. Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza.

10 Que ao iniciarem-se as condições de paz ninguém pretenda reservar para si qualquer direito que não aceite seja também reservado para qualquer outro.

11. Se alguém foi confiado servir de juiz entre dois homens, que trate a ambos eqüitativamente.

12. Que as coisas que não podem ser divididas sejam gozadas em comum, se assim puder ser; e, se a quantidade da coisa o permitir, sem limite; caso contrário, proporcionalmente ao número daqueles que a ela têm direito.

13. Que o direito absoluto, ou então (se o uso for alternado) a primeira posse, sejam determinados por sorteio.

14. Que a todos aqueles que servem de mediadores para a paz seja concedido salvo-conduto.

15 Todo homem é impedido pela natureza, na medida em que isso lhe é possível, a proteger na guerra a autoridade pela qual é protegido em tempo de paz.

Elementos- Leis naturais

1.”Não pode haver outra lei natural que a razão, nem outros preceitos da lei natural que os que nos mostram os caminhos da paz, onde se

pode obter essa paz, e os meios da defesa onde a paz não pode ser obtida”

2. Que cada homem se desvie do direito, que ele tem por natureza superior a todas as coisas.

3. Todo o homem deve permanecer fiel aos pactos que faz e deve executá-los.

4. Nenhum homem tolere que aquele que confia na sua caridade ou na afeição que pode testemunhar, seja vitima desta confiança.

5. Que todos os homens se ajudem uns aos outros e procurem adaptar-se uns aos outros, enquanto não há perigo para as suas pessoas, nem perda dos meios de que eles dispõem para se preservarem e se manterem.

6. Que se perdoe àquele que nos fez mal, se ele se arrepende e nos dá garantias para o futuro.

7. Nenhuma vingança deve ser tomada em consideração somente de ofensa passada, mas do benefício futuro.

8. Nenhum homem deve fazer censuras a outro, rebaixar, zombar, assim como não mostrar, de qualquer maneira, o ódio, o desprezo, o menosprezo que tem por ele.

9. Que os homens se permitam uns aos outros comerciar e traficar livremente uns com os outros.

10. Todos os mensageiros da paz, e os que são empregados a fazê-la e a mantê-la, possam ir a todo o lado em segurança.

11. Que cada um reconheça o outro como seu igual.

12.Qualquer direito que um homem exija guardar, permitirá a qualquer outro homem guardá-lo.

13. Para que as coisas que não é possível dividir estas devem ser comuns proporcionalmente ao número dos que as devem usar, ou sem limitação se a quantidade é suficiente.

14. Nas coisas que são indivisíveis e incomunicáveis é a lei natural que decida o uso seja alternado, ou que a vantagem seja decidida pela sorte.

15. Em toda controvérsia, as partes devam acordar entre si um árbitro, em que ambas confiem, e se comprometam mutuamente a sujeitar-se à sentença que ele pronuncia sobre essa controvérsia.

16. Que um homem não imponha nem force a sua opinião ou conselho a alguém que diz que ele não o quer entender

De Cive – Leis naturais:

1. Buscar a paz quando for possível alcança-la; quando não for possível, preparar os meios auxiliares da guerra.
2. Se devem guardar os pactos, ou cumprir a palavra dada.
3. Não permitas que alguém que, por ter confiança em ti, te beneficiou primeiro, venha a sofrer, por esse motivo, situação pior que a tua (Ninguém aceite um benefício senão com a disposição de fazer com que o benfeitor não tenha motivos para arrepender-se por tê-lo feito).
4. Cada um se torne adaptável aos outros.

5. Nós, precavendo-nos para o futuro, devemos perdoar a quem se arrepende e pede perdão de algo passado.
6. Na vingança ou na punição é preciso olhar não ao mal do passado e sim ao bem do futuro.
7. Nenhum homem, por fatos ou palavras ou gestos, ou pelo riso, demonstre ao outro que o odeia ou o despreza.
8. Todo homem é considerado igual por natureza a outro homem.
9. Quaisquer direitos que qualquer homem reclamar para si, conceda ele também os mesmos como devidos a cada um dos outros.
10. Todo homem se mostre às partes igual na distribuição da justiça.
11. As coisas que não podem ser divididas devem ser usadas em comum, se possível, e na medida em que cada um deseja, se a quantidade o permitir; mas se a quantidade não o permitir, em medida limitada e proporcionalmente ao número dos usuários.
12. Que o uso das coisas seja feito por turnos, alternadamente, ou dado a um só indivíduo por sorteio; e igualmente por sorteio se decidirá quem é o primeiro no caso do uso dos turnos.
13. Passam à posse do primeiro ocupante as coisas que não podem ser divididas nem usadas em comum; e passam ao primogênito as coisas que pertenceram ao pai, a não ser que o próprio pai tenha feito transferência daquele direito.
14. Deve ser assegurada incolumidade aos mediadores da paz.

15. É preciso que ambas as partes que disputam em torno de matéria de direito se submetam à arbitragem de uma terceira pessoa.

16. Ninguém pode ser juiz ou árbitro em causa própria.

17. Não pode ser juiz ninguém que espera ganhar alguma vantagem ou reputação da prevalência de uma parte sobre a outra.

18. Aos árbitros e juízes de algum fato, quando não se apresentem sinais certos desse fato, pronunciarem sentença na base do testemunho de pessoas que pareçam saber tratar por igual cada uma das partes.

19. Não subsiste pacto algum, ou promessa, entre ele e as partes de que foi constituído juiz, em virtude do qual seja obrigado a pronunciar-se em favor de uma das partes, nem mesmo esteja comprometido a pronunciar-se conforme à eqüidade, ou ao que julga ser eqüidade

20. " Esforçar-se por conservar a faculdade de bem raciocinar ou não destruir ou enfraquecer a faculdade de raciocinar (ebriedade)"

Anexo 2

Título: Mecanismos e técnicas de sedução: teoria dos jogos e reciprocidade

Resumo: este artigo propõe-se a algo mais modesto do que o pomposo título sugere: bem aquém de oferecer soluções, pretende-se mapear um conjunto de questões atinentes a "arte" de gerar emoção e incitar o desejo alheio. A partir de algumas obras

selecionadas, buscamos apresentar alguns motivos alegados pelos "artistas da sedução" (ASs) quanto ao porque das técnicas de sedução funcionarem, além de especular pelas reais causas dessa eficácia. O pano de fundo dessa investigação remete-se aos fatores biológicos e culturais da sedução, sobreposições, graus de influência, entre outros, cujo mote é perscrutar na direção de um caráter universalista da sedução, isto é, quanto à universalidade da sua eficácia metodológica. Nesse sentido, as questões de gênero, da multiplicidade de diversos tipos de manifestação sexual e de modos de vida, são perpassados e, ao mesmo tempo, se esvanecem na medida em que mecanismos comuns são acionados, resultando no mesmo vigor do alcance.

Palavras-chaves: sedução, amor, jogo, técnica, reciprocidade

1. Introdução

Seduzir é algo que pode ser aprendido e praticado por praticamente qualquer pessoa. Quando se estuda as regras da lógica, aprende-se um conjunto de regras para avaliar a correção e incorreção de pensamentos ou argumentos, mas sempre sob o pressuposto de que não há regras para fazer inferências, pois não há "métodos de pensamento". Não há regras para realizar inferências, por que elas seriam regras para descobrir e "o pensamento efetivo requer o livre jogo de imaginação e de inteligência".[74] Mesmo Watson sendo inteligente, Sherlock Holmes não tem um conjunto de regras para transmitir a Watson. Fatores como aguda curiosidade, inteligência inata, fértil imaginação, poder de percepção, exuberância de informação e sagacidade não podem ser substituídas por nenhum conjunto de regras (*Ibidem*). Em contraste, seduzir é uma técnica. Há um conjunto de regras a serem seguidas em situações determinadas, cuja resolução está facilmente ao alcance da mão. Seduzir tem método. Ainda que a atividade de sedução contenha um conjunto de regras básicas, cada um pode acoplar o seu jeito e desenvolver o seu próprio mecanismo, de acordo com seus específicos objetivos.

Ambas afirmações, seduzir é um método, e que pode ser aprendido a partir de um conjunto de regras, vão de encontro à percepção pedestre de que cada um é singular na maneira de lidar com sua sexualidade e com suas emoções. Ainda assim, é nossa suposição que cada indivíduo

[74] SALMON, W. *Lógica* (1993, p. 7).

possui uma sexualidade singular em que se esvaecem fatores como opção sexual e mesmo gênero, ainda que possam reunir-se sob a defesa da liberdade sexual e seus direitos concernentes diante de uma suposta "maioria". Diante da eficácia genérica da técnica de sedução, é mister reavaliar ou refinar tal suposição e, talvez, recuperá-la num outro patamar. Nosso intuito é repassar rapidamente por alguns elementos do método de sedução, formas de remedia-los, expor alguns motivos vistos pelos "AS" como explicadores da sua eficácia e especular por outros motivos. Para tal, iremos elencar elementos de dois textos-bases, um é "A arte de amar", de Ovídio, e o outro é "O jogo: Penetrando na sociedade secreta dos mestres da conquista", de Strauss.

2. Técnicas do jogo da sedução

Não pensamos que seja por acaso que o livro de Strauss se intitule "O Jogo". A palavra "jogo" entra aqui de modo insuspeito, ainda que seja janela de um misterioso significado. A palavra "jogo" (*Spiel, play, juego*) é uma palavra sem qualquer sinônimo, i.e., para a qual não há nenhuma outra palavra intercambiável para todas às coisas que designa, e que se remete às mais diferentes formas de atividades, de modalidades esportivas ou de cartas, em que há interação, competição, com regras definidas, com ou sem objetivos, como também atividade solitária como em jogos de computador, divertimento de criança, exercício, passatempo, educativo, um vício, enfim, tão ampla como na expressão "o jogo da vida", ou abstrata como na expressão "juego mental", envolve sorte, divertimento e, ao mesmo tempo a sociabilidade humana ou algo a que se dá pouca importância como na expressão "é apenas um jogo"[75], em contraste com seriedade e-ou a realidade; e

[75] Como no espanhol "Más seriedad, que esto no es un juego", in: *Diccionário Salamanca de la lengua española*. Universidad de Salamanca: Madrid, 1996.

mesmo o seu contrário, "Spiel" (jogo) como modelo de criação do mundo por Deus de unidade entre a física atômica, cristologia, psicologia animal e a ética na formulação de Gilch.[76] Ainda assim, Strauss não oferece qualquer formulação do seu significado como se fosse algo auto-evidente. Ao final deste artigo vamos oferecer uma *aposta* do seu sentido na seara da sedução e relação disso com o princípio de reciprocidade.

O método exige alguma preparação preliminar. Uma das características do "macho alfa" (STRAUSS, p. 36 e 37) é vestir-se bem, o que significa não estar vestido de acordo com o padrão da moda, mas ao contrário, vestir-se com ousadia, usando algo que provoque comentários. É o que um AS chamado Mistery chama de a "teoria do pavão": para atrair fêmeas mais desejadas da espécie é necessário sobressair-se de um modo cintilante e colorido, um chapéu espalhafatoso e jóias que reluzem no escuro, tudo aquilo considerado de mau gosto. A segunda coisa é ter preparado um conjunto de quebra-gelos para iniciar conversas com pessoas que não se conhecem, que são perguntas inocentes, porém chamativas como "você acha que feitiços funcionam?". Há aqui uma pequena diferença em relação a Ovídio (p. 38) quanto ao que ele chama de "elegância": " Mas não vá frisar seus cabelos a ferro, nem gastar suas pernas esfregando com pedra-pomes. (...) que sua pele seja bronzeada pelos exercícios no Campo de Marte; que sua toga caia tão bem e não tenha manchas. Que seu calçado esteja corretamente amarrado; que as fivelas não estejam enferrujadas. Que seu pé não esteja perdido e nadando num sapato muito largo; que um corte mal feito não enfeie nem arrepie sua cabeleira; que seus cabelos, sua barba sejam cortados por mãos experientes, que suas unhas sejam bem cortadas e limpas, que nenhum pêlo saia das narinas...".

a) A escolha do alvo

No livro de Strauss, o lugar preferencial do teatro da sedução são boates, lancherias, mas a princípio, qualquer oportunidade pode ser

[76] GILCH (1968, p.7 e seguintes)

ocasião para movimentar a engrenagem do método. Nas palavras de Ovídio, “aprenda primeiro onde encontrar mulheres jovens” (OVÍDIO, p. 19) para, como um caçador, “estender sua rede”, aconselhando os passeios e prédios públicos, no teatro, no fórum, no circo.

b) Formas de abordagem

Um amador ataca uma mulher imediatamente, enquanto que um profissional espera de 8 a 10 minutos. Um amador aborda uma mulher com uma proposta sexual, o profissional lança *negs* sobre seus alvos. Um *neg* é uma declaração ambígua ou insulto aparentemente acidental proferido pelo AS que tem a intenção de demonstrar abertamente falta de interesse pela pessoa, como por exemplo: “que unhas bonitas, são verdadeiras? (Ibidem, 474). Esse é outro ponto fundamental na abordagem: não abordar diretamente o alvo, mas escolher um pivô para fazer a abordagem. O pivô, quando num grupo, é a pessoa pela qual se tem menos interesse, mas serve para “adentrar” no grupo e exercer o desinteresse inicial pelo alvo, inclusive lançando *negs*. Na obordagem direta ao alvo, há uma angulação a ser observada: nunca de frente, mas com um ângulo em que qualquer um dos dois possa rapidamente sair da situação (p. 101-102 e 103) “Os melhores predadores não ficam deitados na selva com seus dentes expostos e as garras pra fora, pois a presa, vendo-os assim, os evitará. Eles se aproximam lenta e inofensivamente da presa, ganham sua confiança e, então atacam” (STRAUSS, p. 69). “A sedução é um processo linear; capturar a imaginação, primeiro, o coração depois. Interesse mais atração mais sedução igual a sexo” (Ibidem, p. 346). Nas palavras de Ovídio (p. 23 e 24): “sente perto daquela que lhe agrada, bem perto, nada o impede; aproxime seu corpo o mais perto possível dela (...) Procure então entabular uma conversa que servirá de traço de união, e que suas primeiras palavras sejam banalidades (....) e “Olhe também todos aqueles que estiverem sentados atrás de vocês: que os joelhos deles não venham se apoiar com força contra as delicadas costas dela. Pequenas atenções conquistam essas almas sutis...”

c) Demonstração de valor

Preliminar a toda demonstração de valor é modular seu comportamento físico de modo a que a linguagem corporal passe auto-confiança, que é a segunda característica do "macho alfa", como por exemplo, não ter os ombros caídos. A demonstração de valor é preparar um diferencial que imediatamente o torne diferente dos outros tantos que a abordaram. Entortar um garfo e dizer o nome da pessoa antes mesmo de falar com ela seria algo bem inusitado, mas muito excepcionais. Aqui cabem várias sugestões, como aprimorar-se na análise caligáfrica ou em cartas de tarô, técnicas de interpretação de leitura corporal, de forma a fazer uma competente leitura do alvo, afinal, como diz Strauss (p. 76) "o assunto predileto de todo mundo é a própria pessoa". Essa capacidade de mostrar-se atento e, rapidamente, apropriar-se dos referencias do outro, é algo que imediatamente desperta a atenção de quem se quer atrair. Cremos que o valor dessa atribuição se dá porque na economia amorosa, quem faz isso se destaca: a oferta desse "serviço" é algo raro, ensimesmado que cada um está sobre si mesmo. Uma boa alternativa é fazer várias perguntas em aberto. Sedução não é interrogatório, mas interrogar abre o caminho para duas pessoas se revelarem uma à outra (STRAUSS, p.137).

d) Desarme de obstáculos

Para desarmar as resistências do alvo, existem várias alternativas. Manipular dinâmicas sociais ou manter seu controle através de uma combinação entre humor e arrogância, o que é chamado de engraçado arrogante. Há aqui um jogo duplo de velamento e desvelamento. Ao mesmo tempo em que o alvo se expõe a partir das dinâmicas sociais, das perguntas e da reação às brincadeiras, há um "esconder-se" por parte do agente, que evita responder diretamente às perguntas. Por exemplo, quando perguntado sobre o que faz, o sedutor incita a imaginação dando respostas oníricas como ser um profissional em

manutenção de isqueiros, ou traficante de escravas brancas ou jogador profissional de amarelinha. A auto-confiança levada ao extremo resulta em supor ser desejado por qualquer mulher, não importando quem ela seja e mesmo o quanto acredite nisso e essa auto-confiança é, de alguma forma, contagiante de modo a resultar em mais casos positivos do que negativos. Nas palavras de Ovídio (p. 29): "Antes de tudo, que o seu espírito esteja persuadido de que todas as mulheres podem ser suas presas: você as prenderá; estenda apenas as redes. Os pássaros se calarão na primavera, no verão as cigarras, o cão de Menale fugirá diante da lebre, antes que a mulher resista perante as solicitações carinhosas de um homem. Ela mesma, que você poderá acreditar não querer, quererá".

e) Isolamento do alvo

"A sedução é um jogo de apostas altas, e para ganhar você deve jogar duro. Tudo o que fizera até então tinha sido requisitar sua atenção e provocar uma reação emocional". (STRAUSS, p. 173). Essa fase é a fase em que o alvo é afastado do lugar em que estava para um lugar discreto adequado ao primeiro contato físico.

Nas palavras de Ovídio (p. 37): "Prometa, prometa; isto não custa nada; promessas todo mundo pode ser rico. A esperança, desde que haja fé, dura muito tempo: é uma deusa enganosa, porém útil".

f) Criando uma conexão emocional

O jogo do desvelamento-velamento em que o alvo é desvelado enquanto o AS é velado permite incitar a imaginação onírica em que o AS vira um tela masculina em branco, em que as mulheres projetam seus desejos reprimidos – mesmo que o alvo não soubesse conscientemente quais eram estes antes de encontrá-lo (STRAUSS, p. 189). Há alguns que desenvolvem técnicas sutis de hipnose que leva mulheres a pagaram para fazer sexo com ele (entre 100 e mil dólares). Treina a alcançarem o orgasmo mediante um único comando de voz e até mesmo conseguir aumentar os seios através da auto-sugestão. O aplicador dessa técnica,

Rasputin, chama isso de engenharia hipnótica sexual, cuja resultante é a mulher ver os serviços que vai oferecer como um privilégio para ela e não um favor para o sedutor. A associação positiva entre o sedutor e seduzido pode se dar sugerindo que o alvo pense em coisas positivas sobre o seu universo onírico de forma que a pessoa que sugere acaba tendo associada a si essas imagens.

g) Criando uma conexão física

A chave da progressão física é dar dois passos para frente e um passo para trás. Ir e voltar causa um certo embaralhamento quanto às intenções do AS e permite inverter o jogo, dando a entender que o alvo é que está dando em cima do AS. Nas palavras de Ovídio (p. 45) sobre beijos e atrevimento: "Mesmo que ela não os devolva (os beijos), tome-os sem que ela os dê. No começo, talvez ela resista e chame de "insolente"; sempre resistindo, ela desejará ser vencida. (...) Tomar um beijo e não tomar o resto, é merecer perder até os favores concedidos! (...) Uma mulher tomada à força bruscamente por um furto amoroso se regozija; esta insolência vale como um presente para ela.

3. Remédios para escapar do envolvimento por Ovídio e Strauss

Deixar-se ficar focado em uma só pessoa é o que os ASs chamam de paixonite, isto é, uma doença que os torna obcecados com uma mulher com quem não namoram nem levam pra cama, e depois passam a agir de modo carente, nervoso e suplicante que acabam afastando-a de si. Para os ASs, a cura para a paixonite é fazer sexo com uma dúzia de garotas (STRAUSS, p. 95). Para escapar do envolvimento, Ovídio (p. 142-143) aconselha ter ao mesmo tempo duas amantes, pois "ficamos fortes contra o amor se pudermos tê-lo por mais vezes. Quando o coração se divide e corre de uma amiga para outra, o amor por uma enfraquece o amor pela outra", além de outros conselhos como deixar o lugar onde se encontra o objeto amado, caçar e pescar, enfim, procurar uma vida ativa, fugir da ociosidade. Aqui vemos novamente uma

similitude com a “paixonite” de Strauss, quando Ovídio (p. 133) afirma: “Meus conselhos, dirão, talvez, são cruéis; eu admito que são cruéis; mas para se conduzir bem, você suportará mil coisas dolorosas. Muitas vezes, sem vontade, bebi sucos amargos (...) Para recuperar a saúde da sua alma, você não quer suportar nada?”

4. Alguns motivos alegados e especulação sobre as razões da sua eficácia

É tentador imaginar que a chave explicativa da técnica de sedução esteja na biologia. Mistery formula uma teoria da interação social em que as mulheres estão sempre julgando o valor de um homem a fim de determinar se isso pode ajudá-las nos seus objetivos de vida como sobreviver e multiplicar (STRAUSS, p. 27), na sua expressão, o amor é “um impulso evolucionário (...) “impulso de acasalamento” (STRAUSS, p. 207): Quando mesmo Alberoni (1986, p. 135-136) aborda o fenômeno do erotismo e prescruta sobre o contexto em que o enamoramento se dá, deixa essa questão em aberto, quando diz:

> O enamoramento é a solução individual de um problema vital insolúvel. É a resposta criativa do indivíduo quando já faliu outra solução costumeira, tradicional. (...) Mas qual é o problema cuja solução é o enamoramento? (...) nós, seres humanos, desde a infância temos necessidade de objetos absolutos e totais de amor. A mãe, Deus, a pátria são entidades desse gênero. Existe em nós a tendência de unir-nos a algo que nos transcende totalmente. Dizem os psicanalistas que esse algo é a lembrança da experiência da vida no líquido amniótico. Os religiosos dizem que é o desejo de Deus. Os biólogos, que é o impulso da evolução. Não importa.

A chave biológica aparece sugerida em expressões como “macho alfa” (Strauss) e na intuição de que todos nós somos seres desejantes por natureza, bastando provocar um *click off* no freio social que modula nossas iniciativas, atitudes e na forma como manifestamos emoções. Mas isso nos parece pouco convincente. Se partirmos da uma das

definições de amor de Strauss (2008, p. 218), "é uma energia de fluxos livres que vêm e vão quando bem desejam", é difícil imaginar que haja algo na natureza que possa fazer como X ou Y tenha controle racional sobre esse fluxo. Após apresentar um caso bem sucedido de um flerte num final de tarde de primavera numa taberna, Koch se pergunta "Por que deu tudo certo naquela vez e hoje não?" A irregularidade da sedução é atribuída por ele à biologia, citando um "investigador do comportamento", quando diz "muito mais forte do que nós imaginamos, na procura de um parceiro somos guiados pelos gens. Somente então quando a biologia entre dois seres determina, pode acontecer algo entre eles."[77] Essa formulação sugere que nós somos transpassados pela força dos gens biológicos que carregamos, ficando nós a mercê como marionetes, sedutores e seduzidos, do encontro feliz dos gens. Aqui a sedução é algo espontâneo e concomitante com a nossa capacidade de se emocionar e de se excitar e, espantosamente, recíproco. Ainda que essa explicação sirva de consolo para Koch quanto à inconstância da atração mútua, isso parece explicar pouco a unilateralidade do "seduzido espontâneo" e, principalmente, a freqüência com que, sobejamente, isso possa acontecer. Se a força dos gens da própria pessoa deixa seu portador seduzido, porque não seria forte suficiente para provocar atração do outro pólo?

5. À guisa de conclusão

I) Há algo enganoso nessa aproximação em relação ao método. Quem me ouve provavelmente pense que a "vítima" de um sedutor possam apenas ser os outros. Gostamos de pressupor a singularidade das nossas emoções e a individualidade das nossas manifestações eróticas, de forma que a resultante é imaginar que no método de sedução descrito, tudo se dá entre "manipuladores" e "ingênuos gaiatos". É

[77] KOCH (1996, p. 64 e 65): "Warum, so fragte ich mich dann, hat es damals so wunderbar geklappt und heute nicht?; e "Viel staerker, als wir annehmen, werden wir auch bei der Partnersuch von unseren Genen gelenkt".

importante pôr esse pensamento automático em questão, principalmente porque o "método" pode não se restringir à mera sedução para a conjunção carnal, mas ter outras aplicações insuspeitas em que estiver envolvida a relação humana, seja no convencimento em geral, seja como técnica de vendas, seja em como fazer amigos, seja em influenciar pessoas etc. Por exemplo, a estrutura das fases do método de sedução é muito similar às fases da técnica de vendas a) escolher o alvo, b) abordagem (quebra-gelo), c) vender-se como profissional, d) ultrapassar as negativas, e) fechamento, além de técnicas variadas, como citado no método, a técnica do "sim" no sentido de levar a pessoa a dar uma resposta afirmativa e ser levado a fazer algo ou os sinais da venda como similar aos sinais de interesse no seduzido ou ainda aguçar a percepção do momento adequado de troca de fase. Nós começamos esta exposição dizendo que quase qualquer um pode tornar-se um sedutor a partir do método, para agora finalizar dizendo que quase qualquer um pode ser sua "vítima".

II) Há algo como que um curto-circuito nas relações entre as palavras e seus conceitos, em que não cabem mais nas tradicionais atribuições que a sociedade dá às emoções e que exige um rearranjo. Como quando aprendemos a atribuir a palavra "amor" quando gostamos muito de alguém de outro gênero e "amizade" quando gostamos muito de alguém do mesmo gênero. Um rearranjo da atribuição das palavras que é também uma disputa entre arranjos conceituais, mas também de uma certa liberdade na atribuição e na redefinição dos sentimentos e suas conseqüências concomitantes.

III) Por eliminação, descartada a chave biológica como elucidação para explicar a eficácia do método, nos restaria a chave cultural. O individualismo estimulado na nossa sociedade de consumo nos torna ensimesmado sobre a busca da nossa identidade individual e o sedutor aparece como alguém que ensaia romper esse isolamento manifestando adentrar no universo individual infinito. A primeira dificuldade dessa

formulação é a estranha similitude entre o método contemporâneo de Strauss e o método antigo de Ovídio. Separados por cerca de dois mil anos parecem nos mostrar que as diferenças de valores e de organização social, deixam intocada sua eficácia. A segunda dificuldade se deve à própria eficácia do método, que volto a dizer, é produtiva para quase qualquer pessoa, como sedutor e seduzido, esvanecendo as diferenças individuais de formação, cultura, valores e mesmo gênero e opção sexual. Nesse sentido, o fato de que ambos os textos, o que podemos incluir o texto de Alberoni, se dirigirem à relação heterossexuais, pode ser enganoso pensar que se restringem a essas relações.

6. Referências

ALBERONI, F. *O erotismo*. Fantasias e realidades do amor e da sedução. Círculo do Livro: São Paulo, 1986.

BECKER, L. C. *Reciprocity*. London: Routledge & Kegan, 1986; Repr. Univ. Chicago Press, 1990.

BODE, K. N. *Auf der Suche nach dem Starken Mann*. Revista Focus: Alemanha, p. 176-183, 1997.

DAVIS, M. *Teoria dos Jogos*. Uma introdução não-técnica. Cultrix: São Paulo, 1973.

GILCH, G. Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild. J. F. Steinkopf: Stuttgart, 1968.

KOCH, M. "Frauen sind die wahren Verfuehrer". In: Kathrin Rohnstock (Ed.). *Lust und Frust der Verfuerung*. Espresso/Elefanten Press: Berlim, 1996.

OVÍDIO. *A arte de amar*. L & PM: Porto Alegre, 2001.

RACINE, L. "Les formes élémentaires de la réciprocité". In: *L`Homme*, 99, juil-sept, XXVI (3), 1986.

ROUSSEAU, J-J. Júlia ou *A nova Heloísa*. Carta de dois amantes habitantes de uma cidadezinha ao pé dos Alpes. Hucitec-Unicamp: São Paulo-Campinas, 1994.

STEGBAUER, Christian. *Reziprozität*. Einführung in Soziale Formen der Gegenseitigkeit. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002.

STRAUSS, N. *O jogo*. Penetrando na sociedade secreta dos mestres da conquista. Best Seller: Rio de Janeiro, 2008.

SAMON, W. Lógica. Prentice-Hall do Brasil: Rio de Janeiro, 1993.

WERNER, D. "Princípios morais e a evolução de um senso moral" In: *Revista de Ciências Humanas*, UFSC, n. 34, out. 2003.

Anexo 3

Hobbes, Arendt e o Tribunal Penal Internacional

Resumo: O princípio moderno de soberania cristalizou o direito do soberano de legislar nos limites do seu território sobre todos os temas e cidadãos. A experiência histórica mostrou, entretanto, que isso pode significar o uso do manto da soberania para a prática de crimes. Dentro do panorama da Alemanha nazista, tudo era "legal": "toda ordem contrária em letra ou espírito à palavra de Hitler era, por definição, ilegal". Se um Estado não pode julgar outro Estado, nós temos na formulação destas questões um curto-circuito dos conceitos jurídicos para lidar com fatos criminosos que invertem a noção de legalidade ao introduzir a "criminalidade no domínio público". Arendt aponta a incapacidade dos conceitos jurídicos imbuídos deste pano de fundo fundamental dos estados modernos em lidarem com fenômeno do totalitarismo. Este artigo propõe-se a avaliar as "engenharias conceituais" forjadas pelo *Estatuto de Roma*, certidão de concepção do Tribunal Pena Internacional de forma a suplantar aquilo que Arendt (*Eichmann em Jerusalém*) chamou de "inadequação dos conceitos jurídicos". Pretende-se examinar o tema a partir de dois níveis: um empírico, ligado ao contexto do Tribunal de Nürnberg, Jerusalém e o Tribunal Penal Internacional; e outro, conceitual, a partir da noção moderna de soberania à idéia contemporânea de complementariedade, dilemas, reciprocidade das relações e suas ambigüidades. Como desdobramento dessa reflexão, pretende-se perceber o alcance do que eu chamo de "consciência cindida" (o "dois-em-um" arendtiano) lançado na esfera das relações internacionais, enquanto princípio de reciprocidade.

Palavras-chaves: Tribunal Penal Internacional, soberania, Arendt, reciprocidade, Hobbes

1. Soberania em Bodin e Hobbes

Conhecidos por forjar (Bodin, no século XVI) ou acentuar (Hobbes, XVII) a noção de soberania, marcante para a concepção de Estado moderno, ambos procuram alçar as relações políticas a um novo patamar, sem estarem acossadas pelas variedades confessionais; demarcação importante para encaminhar as tensas relações entre

religião e política na aurora da Idade Moderna. O princípio moderno de soberania cristalizou o direito do soberano de legislar nos limites do seu território sobre todos os temas e cidadãos. Na época contemporânea, um desdobramento dessa noção de soberania, não imaginado por ambos, é a advento dos Estados como únicos sujeitos de direito internacional.

Através do ensino do pacto original na direção do todo-poderoso estado, *pactum societatis* e *pactum subjectionis* ficam entrelaçados, pervertendo seu sentido na tradição do direito natural do contrato. Essa construção refinada de contrato espelha a abdicação de oposição política contra o Estado. Dentro dessa concepção fundamental, enquanto o soberano (*Souvereign)* tem os direitos e poderes, ao cidadão (*Subject)* restam apenas obrigações: "pois ele [o Estado] tem todos os direitos objetivos ou subjetivos do seu lado, [...] senão [...] predomina novamente o estado de natureza" (SCHMITT,1995: 71-72). Bodin, por sua parte, foca seu argumento na direção da instabilidade gerada pelo uso da violência como meio privilegiado de acesso ao poder soberano: "Así, pues, el súbdito que pretendia apodrarse y usurpar la dignidad real – o, en los estados populares y aristocrático, convertise em señor de sus iguales – merecía la muerte" (1966:197).

Tanto Bodin quanto Hobbes percebem no uso corrente da palavra "tirania" tão-somente uma forma de manifestar oposição ao exercício do poder soberano, cuja intenção é questionar sua legitimidade e embasar uma reação contrária à figura do governante. Para rechaçar essa reação, Bodin retoma o sentido original do "tirano" como "aquele que havia alcançado o poder sem o consentimento dos cidadãos e companheiros, fazendo-se mestre pela força ou pela astúcia" (BARROS, 2001: 276). Ao usurpador do poder cabe aos súditos exercer resistência armada, mas fora esse caso, está-se apenas a julgar o soberano, o que não faz sentido, pois "si no es lícito que el súbdito juzgue a su príncipe, ni el vasallo a su señor, ni el criado a su amo, en suma, proceder contra su rey por vía de justícia ¿cómo podrá serlo proceder por vía de hecho? (BODIN, 1966: 199).

Arendt aponta a incapacidade dos conceitos jurídicos imbuídos deste pano de fundo fundamental dos estados modernos em lidarem com o fenômeno do totalitarismo. A resposta a esse curto-circuito jurídico é igualmente problemática. A percepção dos pecados jurídicos incorridos no processo de Nuremberg recebe do jurista Rezek (2002: 147-148) a justificativa, em pouco mais de uma escassa linha, de que "o peso do imperativo ético impôs o sacrifício de certos princípios elementares do direito penal."[78] Tão sucinto quanto Helvi, juiz do Tribunal de Jerusalém, a respeito da prisão ilegal de Eichmann na Argentina (ver nota 3), ao afirmar "Existe aí um conflito entre o direito e a moral. Nós escolhemos a moral" (PIERRE, s.d., p. 188). Veja-se alguns aspectos de algumas dificuldades jurídico-morais do direito, que estão encobertos por tão lacônica linha, bem como problemas de concepção ético-política, que os eminentes juristas não chegam a explicitar.

2. Dificuldades jurídico-morais dos Tribunais Internacionais *Ad Hoc* e de Jerusalém

2.1 A condição de intencionalidade

Foi-se até agora incapaz de pensar a questão do mal como independente da intenção: "Quando essa intenção está ausente, quando, por qualquer razão, até mesmo de insanidade mental, a capacidade de distinguir entre certo e errado fica comprometida, sentimos que não foi cometido nenhum crime" (ARENDT, 1999: 300). Em que pese essa incapacidade, de fato, os nazistas produziram mais mal, com menos malícia, do que a civilização jamais conhecera antes (NEIMAN, 2003: 297). A aparente ausência de malícia ou premeditação mostrou-se tão perturbadora, que muitos observadores preferiram

[78] Versão ligeiramente modificada da edição anterior (1998: 157): "Prova apenas que, em determinadas circunstâncias, a correta formulação do raciocínio jurídico pode resultar sacrificada em face dos imperativos de ordem ética e moral".

ponderar que elas estavam presentes de forma subterrânea. Um retrato antiquado do mal como necessariamente ligado à intenção má é mais tranqüilizador do que suas alternativas. Os juízes sabiam que teria sido realmente muito reconfortante acreditar que Eichmann[79] era um monstro. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas. (ARENDT, 1999: 299)

O esforço da imprensa e dos juízes em ver Eichmann como um "sádico pervertido" ou como o "monstro mais anormal que o mundo já vira" (ARENDT, 1999, p. 299) correspondia à ansiedade dos olhos de quem buscava uma intelegibilidade às atrocidades do fenômeno totalitário nos moldes de conceitos vencidos. O lado reconfortante dessa crença encobria que ele não era pervertido, sádico, como muitos como ele, mas terrível e assustadoramente normal[80]. Isto é, alguém genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê. Nesse sentido, Arendt (1999, p. 61) aponta que os juízes tinham razão em dizer que tudo o que ele dizia era "conversa vazia". Só que interpretaram aquele vazio como fingimento, de quem está encobrindo outros pensamentos, que seriam hediondos. Exatamente dentro dos moldes correntes em todos modernos sistemas legais de que para haver crime tem de haver a intenção de causar dano (ARENDT, 1999, p. 300). O uso repetido seja de "frases feitas" (*geflügelte Worte*, coloquialismo alemão para citações famosas de clássicos) ou "frases

---

[79] Quando Adolf Eichmann ingressou no Serviço de Segurança (*Sicherheitsdienst*) do regime nazista, em 1934, foi designado ao departamento de Informação, onde começou trabalhando no arquivo com informações relativas à maçonaria (ARENDT, 1999, p. 49). Ao chegar aos estertores da Segunda Guerra, ele trabalhava no Escritório Central de Segurança do Reich (*Reichssicherheitshauptampt*) com a patente de tenente-coronel, sendo encarregado de organizar o transporte dos judeus. Com a perda da guerra pelos países do Eixo, ele consegue fugir da Alemanha e dos juízes do Tribunal de Nuremberg, Tribunal Militar Internacional *Ad Hoc*, criado pelos aliados para julgar 24 colaboradores de alta patente do regime nazista. Em maio de 1960, Eichmann é capturado por agentes do Serviço Secreto de Israel em Buenos Aires, onde vivia com um nome falso por 11 anos. Consta que os agentes aproveitaram uma visita oficial do governo israelense para embarcar no mesmo avião com a missão secreta de prender Eichmann e leva-lo para Israel, sem o conhecimento do governo argentino e de forma ilegal. O que, posteriormente, causou um embróglio diplomático entre os dois países, resolvido de forma misteriosa (RAVIN & MELMAN, 1991).

[80] Essa perspectiva é indiretamente corroborada pelo relato de Pierre (s.d., p. 15): "É preciso um violento esforço de imaginação para se admitir que o homem que espera, imóvel, a benevolência dos juízes, é um dos criminosos mais abomináveis de todos os tempos, aquele que organizou o assassínio de seis milhões de seres humanos".

feitas", seja do "oficialês" (*Amtssprache*) nas falas de Eichmann denotavam uma incapacidade comumente normal de expressar-se:

> Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa [...] se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contras as palavras e a presença dos outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal (ARENDT, 1999, p. 62).

Quanto essa distância da realidade ou o desapego podem gerar de destruição? Mais do que burrice ou profundidade diabólica, simplesmente, irreflexão. Ainda que Arendt não se proponha a dar uma explicação ou uma teoria do fenômeno totalitário, aponta para uma lição que se pode aprender com o julgamento: há uma estranha interdependência entre inconsciência e mal: "Distância da realidade e desapego podem geral mais devastação do que todos os maus instintos juntos" (ARENDT, 1999, p. 311).

2.2 Princípio da irretroatividade

Um problema que surge tanto na acusação de Eichmann como nos Tribunais *Ad Hoc* anteriores, é como uma instituição ou alguém pode ser responsável penalmente por conduta anterior à entrada da regra em vigor. "Não há crime sem lei anterior que o prescreva". Mesmo os tratados internacionais de Genebra (1925) e de Briand-Kellog (1928), que previam crimes de guerra, crimes contra a paz e crimes contra a humanidade, não continham a Alemanha como um dos seus signatários (SILVA, 2002: 70). Quanto ao Tribunal de Nuremberg, os criminosos foram julgados por descumprir com tratados de guerras

referentes a assuntos como tratamento de prisioneiros, deportações etc., sendo que estes não foram ratificados, o que ia contra um princípio muito utilizado no Direito Penal e Internacional: *nullum crimen nulla poena sine lege.* A pertinência desta lembrança torna-se particularmente importante porque justamente o Tribunal de Nuremberg servirá como a jurisprudência para o Tribunal de Jerusalém. Se o primeiro era um tribunal militar dos vencedores sobre os vencidos, no segundo nós temos um tribunal de vingança das vítimas. No caso do julgamento de 1961, Eichmann foi acusado e condenado com base na lei israelense de 1950. Essa alegação, apresentada pelo advogado de defesa, Servatius, será contestada pela promotoria num patamar empírico, isto é, dezessete países, nas palavras do promotor Hausner, "acharam necessário fazer o que fez o Estado de Israel e que promulgaram leis retroativas para punir os crimes cometidos durante a guerra"[81].

2.3. "Crimes legais"

A pré-história do Estatuto de Roma abarca a proclamação na primeira metade do século XX dos Direitos Humanos, diversos tratados internacionais, a criação da ONU e os Tribunais *Ad Hocs*. Tais iniciativas ajudaram a revirar os ângulos de um problema que surge com a noção moderna de soberania. Nela, o Estado passou a constituir a *summa potestas*, poder sem limites para tudo determinar nas fronteiras do seu território. A experiência histórica mostrou, entretanto, que isso pode significar o uso do manto da soberania para a prática de crimes. Dentro do panorama da Alemanha nazista, tudo era "legal":

[81] PIERRE (s.d., p. 34). Ver também páginas 29, 182 a 185 um resumo das alegações da defesa. Curioso notar que, durante o julgamento, a defesa estabelece um paralelo entre a perseguição nazista aos judeus com o extermínio dos índios, depois da descoberta da América, e com o tráfico de escravos na África (Idem, p. 183). Exatamente 40 anos depois, 2001, há uma crescente mobilização mundial pela reparação aos negros na onda da reparação bilionária pela República Federal da Alemanha aos judeus, decidida por um tribunal americano. Os aviões, que derrubaram os prédios do *World Trade Center*, solaparam junto à mobilização pela reparação, pelas ex-colônias, às sua vítimas, os afro-descendentes.

"toda ordem contrária em letra ou espírito à palavra de Hitler era, por definição, ilegal" (ARENDT, 1999: 165). Ora, como um sistema legal pode ser ilegal? Ou como "assassinatos administrados" podem ser ordens no interior de um sistema legal? Afinal, se um Estado não pode julgar outro Estado, nós temos na formulação destas questões um curto-circuito dos conceitos jurídicos para lidar com fatos criminosos que invertem a noção de legalidade ao introduzir a "criminalidade no domínio público" (ARENDT, 2004: 86), em que a própria lei transforma homens em criminosos (ARENDT, 1999: 167). Hayek[82] argumenta que o desastre do totalitarismo do Século XX, não foi meramente um crime, mas apenas "mal-entendidos", o mal-entendido por pensar que a ordem natural e dos costumes sociais poderiam ser substituídos por uma ordem deliberadamente designada. Em que pese a conclusão diametralmente oposta a Hayek, eu me pergunto se Arendt imaginava haver um "ponto de ancoragem" como uma ordem natural como critério de uma boa ordem jurídica.

3. Soluções apontadas pelo Estatuto de Roma

Obra da capacidade de concertação de 160 países e da colaboração de centenas de Organizações Não-Governamentais, o Estatuto de Roma, que é a certidão de nascimento do TPI, só foi possível após serem superadas certas condições políticas. Das mais importantes, salientamos uma importante modificação da cara noção de soberania que constitui o próprio Estado Moderno. Posteriormente conhecida pelos tratados e convenções internacionais como a "cláusula de jurisdição doméstica". A segunda condição que se dissolveu a partir da Queda do Muro de Berlim em 1989, foi a Guerra Fria. Os alinhamentos ideológicos típicos da Guerra Fria bloquearam a evolução do direito

[82] Apud Murphy (2005, p 12): "Hayek argues that the totalitarism disasters of the twentieth century all shared the hubris of attemping to impose a deliberately stipulated order on society without regard for the existing natural and customary social orders in place".

internacional, essencialmente, por dois motivos. Primeiro, porque era impensável criar-se um órgão que tivesse qualquer ingerência comum deste patamar sobre Estados sob influência tanto dos Estados Unidos como da União Soviética. A história de dependência política da ONU destes dois poderes mostra essa dificuldade.

O objetivo da Assembléia Geral das Nações Unidas (ONU), ao criar o mecanismo do TPI[83], é julgar e punir indivíduos que prejudiquem e ameacem a paz, a segurança internacional e violem os direitos humanos. Quer dizer, daqui por diante: apenas aos crimes que acontecerem após a criação em 2002 desse Tribunal, conforme o princípio jurídico da anterioridade, não há crime sem lei anterior que o prescreva (princípio da irretroatividade). Quer dizer, ainda que o passado não possa ser consertado, pode-se estar em melhores condições para o futuro. O Estatuto de Roma dirigi-se apenas a pessoa natural, isto é, a responsabilidade criminal de indivíduos, sem distinção alguma fundamentada na função oficial. O que significa que o investigado ou processado pode exercer a função oficial de chefe de Estado ou de Governo, membro de um governo ou parlamento, representante eleito ou funcionário de governo, o que inclui militares. O Estatuto mantém imbricados no conceito, crime e intenção. No seu Artigo 30, o elemento da intencionalidade é um elemento-chave da imputação de um dos crimes abarcados pelo seu estatuto (genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e agressão), pois o propósito é condição *sine qua non*: "é passível de pena [...] unicamente se agir com intenção e conhecimento dos elementos materiais do crime". O que exclui de responsabilidade penal o deficiente mental, quem se encontra em estado de intoxicação, quem age em legítima defesa ou de um terceiro, bem como os menores de 18 anos.

---

[83] Apesar da estrutura do Estado de Roma ter sido formalizada aos 17 dias do mês de julho de 1998, o Tribunal Penal Internacional só entrou em vigor no 1º dia de julho de 2002. Tal demora deve-se fato, entre outros, da resistência de alguns países, dentre eles os Estados Unidos da América do Norte (EUA) que, apesar do então presidente na época, Bill Clinton, ter assinado a mensagem de adesão ao Tratado, nunca o teve ratificado pelo Congresso.

A maioria das constituições ou legislações proíbe a extradição de nacionais. Como qualquer réu é nacional de algum Estado, se o Estado, do qual faz parte, não extraditar seu membro, nenhum julgamento pelo TPI poderia ter prosseguimento, a menos que o indivíduo saia do seu país de origem. Essa é uma dificuldade política e também jurídica, já que a legislação internacional é uma extensão dos Estados-parte. Resek, assim com outros juristas, formularam uma base conceitual que faz distinção entre "entrega", como sendo a transferência de um indivíduo ao TPI, e a "extradição", transferência de indivíduo por um Estado a outro.

4. Considerações finais

Obra de uma engenharia diplomática, o TPI é um dos marcos mais significativos do desenvolvimento do direito internacional nas últimas décadas. Apesar disso, importantes crimes transnacionais ficaram de fora de sua jurisdição como o terrorismo, o uso de artefatos nucleares e o tráfico de drogas. Em que pese o alegado trabalho de cooperação entre este Tribunal e o Conselho de Segurança, teme-se que o poder de suspensão concedido a esse último de qualquer investigação ou processo por 12 meses renováveis, possa significar o prenúnico da contaminação por interesses geopolíticos. Tal como foram os Tribunais *Ad Hoc*: uma punição por amostragem (REZEK, 2000, p. 69). Mas qual dos males é o pior: a impunidade generalizada ou a punição determinada por interesses estatais? Pode ser que a impunidade generalizada nos vexe menos do que a sensação de estarmos participando de um grande teatro. Seja qual for a resposta, a legitimidade ou a desmoralização do TPI será resultado do seu exercício prático futuro, pois se a história fosse algo pré-determinado, teríamos mais sagacidade em prevê-la.

Em que pese essas dificuldades jurídicas e ético-políticas elencadas, tanto em relação ao Tribunal de Nuremberg quanto ao de Jerusalém, poderia-se indagar qual seria a alternativa? Houve uma alternativa

histórica e há uma teórica. De fato, houve uma alternativa histórica aventada na Conferência de Teerã, em dezembro de 1943, pelos principais líderes dos países aliados, Stálin, Roosevelt, Churchill: a execução sumária. Solução que perdurou até a morte de Roosevelt em 1945. Em que pese fosse uma solução compartilhada entre eles, esbarrou num problema: qual o número dos executados? A execução sumária primeiramente sugerida por Stalin só ocasionou divergência, pelo próprio Churchill, mas não por Roosevelt, por causa da sugestão do número de 50 mil a serem executados. Churchill imaginava um número bem menor, algo em torno de 50 a 100 líderes nazistas. Como dirá a Declaração de Moscou: "a questão do destino dos líderes nazistas é de natureza política, e não judicial.[...] a palavra final [...] não pode depender de juízes [...] deve ser decisão conjunta dos governos dos Aliados" (GOLDENSOHN, 2005, p. 11). Entrementes, Stálin ter mudado de posição (agora pró-julgamento), a solução pela execução, que passou incólume pela Conferência de Quebec (agosto de 1944) e de Yalta (fevereiro de 1945), só desempatou a favor de algum tipo de julgamento com a súbita morte de Roosevelt (em abril de 1945) e a assunção de Harry Truman, que encampou a posição pró-julgamento.

A segunda alternativa é expressa pela desfaçatez por qualquer ordenamento jurídico internacional, já que "o Direito Internacional é, e sempre foi, a lei do mais forte. Reflete, basicamente, os valores dos países que, em determinada hora, conseguem impor seus pontos de vista" (LAMBERT, 2001: 57-59). O terror, o massacre, a execução dos inimigos, todos esses e os outros elementos pertencentes a uma guerra não cessam, mas apenas passam a usar outra linguagem: "a lei é a linguagem do poder"[84], isto é, "a guerra continua, mas o soldado cede lugar ao jurista". Essa alternativa teórica significa dizer que, a execução dos réus ao final do julgamento confirma que não faz diferença alguma entre execução sumária e a condenação após o julgamento, pois o

[84] Essa formulação mereceria um artigo por si só. Por ora, apenas apontaria que, tal como formulada, significaria dizer que o poder é "monoglota". O que é contra-intuitivo, já que o poder pode se manifestar em muitas "linguagens". Sendo assim, não há nada de distintivo na lei para merecer tal formulação bombástica.

julgamento é apenas a forma do poder real instrumentalizar a lei e de se auto-legitimar. Justamente para Hobbes, condenar antes de julgar é uma forma do poder soberano fazer-se ilegítimo. Hobbes faz uma importante distinção no Leviatã (1978, Capítulo XXIII) entre "pena" e "ato hostil". O soberano que é "hostil" em relação ao súdito, por exemplo, infligindo um mal sem prévia condenação pública, coloca em contradição a instituição pública com ela mesma e em xeque a própria existência do Estado, pois o que define o castigo não é apenas o fato de que ele procede da autoridade pública, mas igualmente o respeito aos procedimentos que devem comandar seu exercício. Sem esse respeito, o soberano comete, não injustiça, mas iniqüidade, dando margem, também por esse motivo, à desobediência.

Ainda que a criação da TPI dê uma solução à questão dos "crimes legais" e ao princípio da irretroatividade, parece que, ainda que Arendt exclua o elemento intencional da avaliação moral e criminal do horror das ações dos agentes investidos no poder estatal, isto não justificaria a omissão do julgamento moral ou jurídico dos seus agentes. Do ponto de vista prático, a *intelligentsia* jurídica internacional abarca a intenção como condição da imputação da pena criminal. Aceita a preliminar de Arendt quanto à ausência da intenção maligna em Eichmann, como poderia ele ser condenado pela TPI? Mesmo que Arendt e o direito internacional atual concordassem em sua condenação, a avaliação do elemento intencional seria díspare. No caso do TPI, pode significar que, ainda que a intenção seja algo sempre mediado, seja pelo que se declara seja pelos atos, pode-se fazer o julgamento de qual intenção se trata e proceder à imputação com base nesse julgamento. Arendt concorda com a mensurabilidade da intenção, mas o exclui como condição de imputabilidade.

Entre os crimes definidos sob a jurisdição do TPI, o genocídio, o crime de guerra, o crime contra a humanidade e o crime de agressão, este último é o único que não pode ser aplicado. Simplesmente porque os 160 países e organizações não-governamentais, que durante cerca de 10 anos discutiram o que veio a se chamar "Estatuto de Roma", não

chegaram a um acordo conceitual sobre esse tipo de crime. E isso não é casual. A avaliação principal que Arendt faz sobre Eichmann, o que inclui todas as pessoas comuns que apoiaram os nazistas, foi a de que ele era incapaz de pensar "ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa" (ARENDT, 1999, p. 62). Alguns anos mais tarde, Arendt (2002, 164) chama isto de "dois-em-um", o pensar cuja consciência está cindida pela representação do outro. O "dois-em-um" é o mesmo que dizer que funciona o princípio de reciprocidade. Colocar-se na posição do outro, ou seja, pensar reciprocamente. Neste ponto, há uma convergência entre Arendt e Hobbes: o que a teoría política hobbesiana intenta fazer é inserir ou refinar o cálculo de reciprocidade entre os agentes políticos na direção de una sociabilidade pacífica. [85] Neste âmbito temos que colocar dois problemas. Um, se o "pensar recíproco", como chama Arendt, admite graus. Isso significaria imaginar que poderia haver diferentes qualidades de relações recíprocas e a qualidade da sociabilidade subordina-se ao desenvolvimento ou refinamento da reciprocidade. Neste ponto, a incapacidade de definir, como sociedade internacional, o que é "agressão", indicaria um de nossos limites, no mínimo, enquanto definição[86]. Segundo, quais seriam os limites do exercicio do direito de defender-se. Pertence ao exercicio de defender-se o juízo do agente quanto a quando é legítimo fazê-lo. Quer-me parecer que isso não pode manter-se igual no estado civil como no estado de naturaza, pois se assim não fosse, não haveria diferença teórica entre assassinato e legítima defesa. Ou seja, poder fazer e direito de fazer não podem equivaler-se nas relações de reciprocidade. Pode-se dizer que é exatamente neste ponto que o direito internacional, se olharmos o Estatuto de Roma, não soube como regulamentar ou definir.

---

[85] Devemos ter claro que para Hobbes o princípio de reciprocidade é ao mesmo tempo núcleo das leis naturais, ponto de garantia da sociabilidade, passagem do estado de natureza ao estado civil, abstraído sua posição de que uma ordem internacional entre Estados seja algo inconcebível.

[86] LIMA & LIMA (2006, p. 124): "Apesar de significativa a inclusão do delito no texto do Estatuto, o crime de agressão é o único, entre os de competência do Tribunal, que não teve sua definição e elementos previamente estabelecidos. Isso se deve às objeções suscitadas tanto nos trabalhos do Comitê Preparatório quanto na própria Conferência de Roma, sendo as principais: divergência quanto à conceituação do crime; individualização da responsabilidade criminal por agressão; e o papel do Conselho de Segurança perante o Tribunal Penal Internacional".

Quando Zarka (1995: 248) comenta a antinomia entre o direito de punir e o direito de resistir em Hobbes, percebe na formulação hobbesiana a possibilidade do Estado entrar em contradição consigo mesmo; resgata a distinção do Capítulo XXVIII do *Leviatã* entre "pena" e "ato hostil" e cunha a expressão "moralmente ilegal" (*moralement illégal*). Essa expressão parece ser a contra-face da igualmente estranha formulação de Arendt, "crimes legais", isto é, "quando a idéia do direito perde seu ponto de ancoragem" (GOYARD-FABRE, 2002: 104). Bodin e Hobbes são autores que mobilizaram suas energias intelectuais para formular uma teoria política que substituísse a unidade religiosa perdida por uma unidade política. O Estatuto de Roma pretende ser uma das respostas à perda do ponto de ancoragem da política e do direito meramente no Estado nacional.

5. Referências

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Companhia das Letras. São Paulo, 2004.

BARROS, A. R. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

BODIN, J. *Los seis libros de la republica*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1966.

GOLDENSOHN, Leon. *As entrevistas de Nuremberg*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOYARD-FABRE, S. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, T. *Leviatã*. Matéria e forma do poder eclesiástico e civil.São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LAMBERT, J. M. *Curso de Direito Internacional Público*. O Mundo Global. Goiânia: Kelps, 2001.

LIMA, R. M. de & COSTA, M. M. da. O Tribunal Penal Internacional. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

MURPHY, J. B. *The Philosophy of Positive Law*. Foundations of Jurisprudence. Yale University Press, 2005.

NEIMAN, S. *O mal no pensamento moderno*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

PIERRE (Ed.). *Os grandes julgamentos da história*. Lisboa: Amigos do Livro, s.d.

SCHMITT, C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

RAVIN, D. & MELMAN, Y. *Todo espião um Príncipe*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

REZEK, J. F. *Direito Internacional Público*. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____.*O Direito Internacional do Século XXI*. São Paulo: Saraiva, 2002.

SILVA, C. A. S. da & RODOLFO, M. S. & JUNIOR, G. A. O Tribunal Penal Internacional e os Direitos Humanos. *Scientia*, Vila Velha, 2002, v. 3 [n. 2], p. 65-92.

ZARKA, Y.C. *Hobbes et la pensée politique du moderne*. Paris: PUF, 1995.

Anexo 4

O direito de resistência de motivação religiosa

Um estudo preliminar a partir de Jean Bodin e Thomas Hobbes

Creonte [*Antígona*]: "a pior peste que pode atacar uma cidade é a anarquia".

Bodin: "una licenciosa anarquía, peor que la tiranía más cruel del mundo".

Hobbes: "o nome tirania não significa nem mais nem menos do que o nome soberania"

Resumo: Procura-se investigar o tratamento dado à motivação religiosa no contexto do direito de resistência em Bodin e Hobbes. Conhecidos por forjar (Bodin) ou acentuar (Hobbes) a noção de soberania, marcante para a concepção de Estado moderno, tem-se o intuito de buscar uma demarcação importante para as tensas relações entre religião e política no começo da Idade Moderna, que procura alçar as relações políticas a um novo patamar, sem estarem acossadas pelas variedades confessionais.

1. O problema do direito de resistência

O Estado hobbesiano tem a reputação de concentrar todos os poderes e direitos políticos. Reunindo os poderes legislativo, executivo e judiciário em sua mão, o que ele proclama como "direito" nunca pode ser injusto. Além disso, possui também poder sobre milagres e confissões ("Macht ... über Wunder und Bekenntnisse" - SCHMITT, 1995, p. 84); e ainda mais, autoridade espiritual e mundana, cujo poder não há igual sobre a Terra. Através do ensino do pacto original na direção do todo-poderoso estado, *pactum societatis* e *pactum subjectionis* ficam entrelaçados, pervertendo seu sentido na tradição do direito natural do contrato. Essa construção refinada de contrato espelha a abdicação de oposição política contra o Estado. Dentro dessa concepção fundamental, enquanto o soberano (*Souvereign)* tem os direitos e poderes, ao cidadão (*Subject)* restam apenas obrigações: "pois ele [o

Estado] tem todos os direitos objetivos ou subjetivos do seu lado, [...] senão [...] predomina novamente o estado de natureza"[87]

Num quadro como esse parece não haver espaço para algo como "direito de resistência" dos cidadãos.[88] O próprio Hobbes não se cansará de falar contra a desobediência, a insurreição e o tiranicídio.[89] Estava convencido de que o poder supremo da cidade deveria até limitar a liberdade de pensamento, isto é, estimular a doutrina sadia, proibir as doutrinas más,[90] examinar os livros antes de serem publicados,[91] pois " a língua do homem é uma trombeta de guerra e de distúrbios (*De Cive* (5, 5), p. 98).

Prima face, Hobbes parece advogar uma doutrina de não-resistência. O que pretendemos explorar aqui é em que medida no muro do todo-poderoso Estado abrem-se brechas. Como primeira pista, no *De Cive,* esclarecendo o compromisso de obediência, ele diz: "A esta espécie de obediência, que às vezes por algumas razões pode ser *negada legitimamente*..."[92]

Isso significa desobediência à lei soberana. Talvez o exemplo mais conhecido seja o de evitar a morte iminente, "porque nenhuma lei pode

---

[87] SCHMITT (1995, p. 71-72): " Dieser Staat ist entweder als Staat wirklich vorhanden, dann funktionert er als das unwiderstehliche Instrument der Ruhe, Sicherheit und Ordunung, und dann hat er alles objektive und alles subjektive Recht auf seiner Seite, [...] oder […] herrscht eben wieder der Naturzustand".

[88] Diz explicitamente no *De Cive* (5, 11), p. 100: "Este poder, e direito de governar, consiste no fato de terem os cidadãos transferido toda sua força e potencial para um homem ou um grupo. Assim agindo, abdicaram do seu direito de resistir. O cidadão, ou toda *pessoa civil subordinada*, chama-se *súdito* em relação àquele que exerce o *governo soberano*."

[89] Ver *De Cive*, prefácio e cap. XXII, art. 3°, e *Behemoth*, p. 242.

[90] Ibidem, Cap. XII, art. 9°, e *Leviatã*, Cap. XXX.

[91] *Leviatã*, XVIII, p. 109: "Compete à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em conseqüência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados".

[92] Ibidem (6, 13), p. 107[Os grifos são nossos]: "Though such obedience may sometimes rightly be refused for various reasons" (p. 82).

obrigar um homem a renunciar à sua própria preservação". Alhures já havia sido estabelecido que o roubo só pode ser chamado como tal a partir do reconhecimento da propriedade pelo Estado. A extrema necessidade, "quando alguém se encontra privado de alimento e de outras coisas necessárias a sua vida" (*Leviatã*, XXVII, p. 181), torna o crime do roubo totalmente desculpável. Se, todavia, nesse caso "a natureza obriga a prática do ato", quando falamos em "direito de resistência", em que circunstâncias prevêem-se o exercício desse direito, e ainda, com legitimidade.

Bodin, por sua parte, foca seu argumento na direção da instabilidade gerada pelo uso da violência como meio privilegiado de acesso ao poder soberano: "Así, pues, el súbdito que pretendia apodrarse y usurpar la dignidad real – o, en los estados populares y aristocrático, convertise em señor de sus iguales – merecía la muerte" (BODIN, p. 197).

2. Circunstâncias do direito de resistência

Apesar da sua disposição geral contra a resistência à vontade soberana, Hobbes reconhece, sob uma certa constelação, o direito de resistência e a negação da obediência. Já na definição do Estado por conquista é explicitamente dito sobre "*Where the Souveraign 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 assembléia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade (*Leviatã*, XX, p. 122).

Desta 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 dizer que Hobbes 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 perde, o compromisso de obediência ao soberano caduca, ganhando, assim, novamente a sua liberdade natural de ação.[93] Aqui o cidadão pode exercer a resistência passiva e ativa contra o novo soberano, individual ou coletivamente, porque não há contrato que o limite, pois "onde não há Estado nada pode ser injusto".[94]

No caso do Estado por aquisição, Mayer-Tasch entende que, no caso do 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".[95]

Hobbes percorre um sutil, senão tortuoso, caminho para sustentar sua posição sobre a constituição e dissolução do Estado.

---

[93] Ibidem, XXI, 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".

[94] 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).

[95] 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".

Enquanto "por instituição" vale o voto da maioria, e todos ficam, assim, automaticamente incluídos, como nos é dito 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. Isto posto, Hobbes não parece reconhecer as diferenças elencadas quando diz o seguinte:

> *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.*[96]

[96] *Leviat*ã, XX, p. 122 [Os grifos são nossos]: "And this kind of dominion, or Soveraignety, differeth from Soveraignety by institution only in this, that men who choose their Soveraigne 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".

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".[97]

Essa não é, porém, a única situação em que o cidadão pode exercer o direito de resistir. É necessário lembrar que o pacto original é feito por um acordo voluntário somente a partir da liberdade original dos contraentes, cujo objetivo é a *protectio omnium contra omnes*, a garantia da paz. Se o cidadão for ameaçado na sua integridade física[98] tem ele o direito de resistir seja diante de outro cidadão, seja diante do soberano, porque ninguém pode através de um contrato renunciar resistir a violência: "Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo" *(Leviatã*, XIV, p. 84).

O próprio conteúdo do pacto original é limitado pelo seu objetivo. Mais, ainda, a renúncia ao direito de resistência, quando se corre o risco de ser privado da própria vida, é incompatível com a própria essência do direito de natureza quando fala da primeira lei fundamental: "Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida

---

[97] 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".

[98] *De Cive* (2, 18), p. 64: "Ninguém está obrigado por quaisquer pactos que sejam a não resistir a quem lhe traz morte, ferimentos ou outros danos físicos".

em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra".[99]

É importante ressaltar que o direito de resistência é um direito inalienável do indivíduo enquanto homem, independentemente do que venha estabelecer qualquer lei positiva. O direito de natureza ainda atua na sociedade civil, e atribui "justiça" ao ato de resistência do cidadão à revelia da vontade soberana expressa na lei positiva. "Está fora e ao lado do direito estatal. Para delinear-se o exercício de um controle estatal é preciso, então, parecer, sob esse aspecto, inoportuno".[100]

Pelo que foi exposto até agora, temos a impressão de que o direito de resistência hobbesiano reduz-se à defesa da liberdade (corporal), do corpo e da sua própria vida,[101] enquanto for apenas e tão-somente a *sua própria* liberdade (corporal), o *seu próprio* corpo e a *sua própria* vida, e não de um terceiro. Ele mesmo diz: "Ninguém tem a liberdade de resistir à espada do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente" *(Leviatã,* XXI, p. 134).

Dessa clara passagem temos uma regra geral que procura defender a prerrogativa do soberano de infligir penas para proteger os cidadãos dos que têm um comportamento pernicioso. O próprio cidadão

---

[99] Ibidem, XIV, p. 79. No original: "That every man, ought to endevaour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of Warre." *De Cive* (2, 2), p. 59: "A lei de natureza primeira e fundamental é buscar a paz quando for possível alcançá-la; quando não for possível, deve-se preparar os meios auxiliares da guerra".

[100] MAYER-TASCH (1965, p. 95): "Es steht ausserhalb und neben dem staalichen Recht. Seine Ausübung einer staalichen Kontrolle zu entwerfen, muss also unter diesem als abwegig erscheinen".

[101] O caso do suicídio é um exemplo preciso da qualificação do pacto original que cria a cidade. Falando da diferença entre dizer "Dou-te o direito de mandar o que quiseres" e "Farei o que–quer-que mandes" há, no *De Cive* (6, 13), p. 107, a seguinte passagem: "Se eu receber ordem de suicidar-me, não estou obrigado a fazê-lo".

é parte interessada no Estado somente na medida em que ele possa protegê-lo do comportamento pernicioso dos outros. Como aparece na justificação da passagem da passagem anterior: "porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo, portanto, destrutiva da própria essência do Estado". Essa posição, contudo, não exclui uma possível resistência coletiva:

> Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar pela morte, terão eles ou não a liberdade de se unirem e se ajudarem a defenderem uns aos outros? Certamente que a têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer. Sem dúvida, havia injustiça na primeira falta a seu dever; mas o ato de pegar em armas subseqüente a essa primeira falta, embora seja para manter o que fizeram, não constitui um novo ato injusto. E se for apenas para defender suas pessoas de modo algum será injusto *(Leviatã*, XXI, p. 134).

O exercício do direito de resistência, individual ou coletivamente, não muda, todavia, o estatuto do seu agente. Ele não volta a se encontrar no "*State of Nature*", pois é um cidadão do Estado ou súdito. Isso é certo se entendermos que ser súdito de um Estado é excludente em ser um homem no estado de natureza. O Capítulo do *Leviatã* em que Hobbes apresenta circunstâncias em que se prevê a legitimidade em desobedecer à vontade soberana, não por acaso, intitula-se "Da Liberdade dos Súditos". Nem o crime cometido por um cidadão nem a

pena infligida ao culpado nem a controvérsia com seu soberano fazem com que os dois lados saiam da relação jurídica que se estabelece entre soberano e súdito para entrar na relação essencialmente não-jurídica que se estabelece entre um indivíduo e seus inimigos: "Se o cidadão culpado perde, pelo seu crime, sua cidadania e torna-se inimigo da república, a noção mesma de castigo perderia todo seu sentido" (ZARKA, 1995). De outra parte, Hobbes prevê uma circunstância em que a transgressão de um súdito pode resultar na perda do estatuto da cidadania, que resulta no banimento: "um homem banido é um inimigo legítimo do Estado, pois não é mais membro desse Estado" (*Leviatã*, XXVIII, p. 189). O que não é o caso do inimigo do Estado, que, por definição, nega a autoridade do representante do Estado, nunca esteve sujeito à lei e, portanto, sequer cabe falar em transgressão (*Leviatã*, XXVIII, p.187-188) no caso de danos que possam se causar ambas as partes, mas em atos de hostilidade.

Tanto Bodin quanto Hobbes percebem no uso corrente da palavra "tirania" tão-somente como uma forma de manifestar oposição ao exercício do poder soberano, cuja intenção é questionar sua legitimidade e embasar uma reação contrária à figura do governante. Para rechaçar essa reação, Bodin retoma o sentido original do "tirano" como "aquele que havia alcançado o poder sem o consentimento dos cidadãos e companheiros, fazendo-se mestre pela força ou pela astúcia" (BARROS, 2001, p. 276). Ao usurpador do poder cabe aos súditos exercer resistência armada, mas fora esse caso, está-se apenas a julgar o soberano, o que não faz sentido, pois "si no es lícito que el súbdito

juzgue a su príncipe, ni el vasallo a su señor, ni el criado a su amo, en suma, proceder contra su rey por vía de justícia ¿cómo podrá serlo proceder por vía de hecho? (BODIN, p. 199).

3. A resistência como dever religioso

Se ficássemos por aqui, seríamos levados a crer que, se Hobbes respalda algum direito de resistência, este está circunscrito à defesa da liberdade (corporal), da integridade física e da vida. Contudo, Hobbes reconhece também o direito à proteção a certos "bens imateriais":

> Um particular tem sempre a liberdade (visto que o pensamento é livre) de acreditar ou não acreditar, em seu foro íntimo, nos fatos que lhe forem apresentados como milagres, [...]. Mas quando se trata da profissão pública dessa fé a razão privada deve submeter-se à razão pública, quer dizer, ao lugar-tenente de Deus (*Leviatã*, XXXVII, p. 264).

Há nesse trecho uma declaração clara a favor da intimidade inviolável da crença. Para Hobbes é preferível convencer ou ensinar do que obrigar. Ainda assim, podemos perguntar se essa "intimidade" também não se volatiliza em algum comportamento, por exemplo, no caso de a Cidade vier diretamente nos mandar ofender a Deus, ou nos proibir de prestar culto. Para Bodin, mesmo que o soberano ordene coisas que forem julgadas contrárias as leis de Deus e da natureza não podem servir para justificar uma resistência, a não ser por um mandamento especial e direto de Deus. Sobre esse ponto, Hobbes afirma que

> não se deve obedecer. Pois ninguém concebe o fato de ofender divindade ou negar-lhe culto totalmente como sendo um modo de prestar culto. Nenhum daqueles que, antes da instituição da cidade, reconheciam que Deus reina, tinha o direito de negar-lhe a devida honra, não podendo,

> portanto, transferir à Cidade o direito de ordenar tais coisas (*De Cive* (15, 18), p. 208).

Mesmo que a citação seja clara, mais adiante Hobbes irá dizer que, mesmo que não lhes seja preciso obedecer, não se deve resistir aos governantes. Na dúvida, "ir a Cristo pelo martírio" (*De Cive*, 18, 13, p. 271). A resposta do martírio é entendido por Mayer-Tasch como conselho (*Rat*) ou proposta (*Vorschlag*), não eliminando o direito de resistência.[102] Esta é uma questão muito cara a Hobbes e ele expressará toda a sua fina ironia tanto para o que titubea fazer o papel de mártir quanto para o que escolhe o caminho do martírio. Na mesma parte do *De Cive*, dirá sobre o primeiro: "e se o cidadão achar que isso [ir a Cristo pelo martírio] parece duro, é mais do que certo que ele não acredita de todo coração que JESUS É O CRISTO, *filho de Deus vivo*, senão, desejaria morrer e ir para junto de Cristo". Após definir que há somente um artigo, que *Jesus é o Cristo*, pelo qual se alguém morrer por ele, torna-o merecedor de nome tão honroso [mártir], destila sobre o segundo:

> Aquele que não foi enviado para pregar este artigo fundamental, mas assume tal tarefa por sua própria autoridade pessoal, embora seja uma testemunha, e conseqüentemente um mártir [...] não é obrigado a sofrer a morte por essa causa, pois não foi chamado a tal, e, portanto, tal não lhe é

[102] Posição contrária tem GORRAIZ (1980, p. 193): "Niega Hobbes el derecho de resistencia al soberano, sea Cristiano o no lo sea". Para ele a resposta de Hobbes é claríssima: obedecer ao soberano. (Ver também página 198 da mesma publicação). Posição compartilhada por Schmitt (1995, p. 71): "Im absoluten Staat des Hobbes ist ein Widerstandsrecht als 'Recht' auf einer Ebene mit dem staatlichen Recht in jeder Hinsicht, faktisch wie rechtlich, widersinnig und eine Absurdität".

> exigido; e também não deverá queixar-se, se perder a recompensa que espera de quem nunca que lhe confiou tal missão (*Leviatã*, XLII, p. 296).

Leo Strauss não chegará a uma resposta unívoca depois de formular a mesma questão, apontando que a estratégia de Hobbes era usar a autoridade das Escrituras a favor de sua teoria para, em seguida, abalar a autoridade delas. [103] Para além, porém, da legitimidade dos motivos, há a previsão, na formulação hobbesiana, da legitimidade do poder objetivo. Tal discrepância ("Zwiespältigkeit") no interior de sua teoria contempla, por um lado, o direito do domínio do soberano até onde se estende seu poder, e de outro, o direito de resistir do cidadão até onde se estenda seu poder de resistência. Assim, entende Mayer-Tasch (1965, p. 124) a seguinte passagem do De Cive (6, 12, p. 106): "Pois, como não pode puni-lo naturalmente quem não tem forças suficientes para isso, assim também não pode puni-lo legitimamente quem não tem o direito e o poder bastante". Isto é, rebela-se com direito quem consegue angariar forças suficientes para sublevar-se. Quem não tem poder suficiente para tal, não o faz com direito.

Em Bodin, os magistrados, cuja percepção de injustiça ou de contrariedade às leis divinas por parte dos mandatos soberanos, deve antes levar a duvidar da sua própria razão natural ou da sua idéia de justiça (dos magistrados, em contraposição ao soberano), produto talvez

---

[103] STRAUSS (1984). Ver p. 71. A pergunta é formulada na página 72. Comparar com a página 74: "But this apparent contradiction of the general tendency of the Elements on the one hand and of the later presentations on the other, is explaine by the fact that in the later writings Hobbes attaches much less value to conformity with the teachings of Scripture".

de um "cérebro fantástico" (BODIN, p.232), pois a rejeição aos *edictos del príncipe* ensejam a desobediência dos súditos e ao perigo de deixar a república como um navio sem timoneiro. Em Hobbes, mesmo o revestimento divino que possa ser atribuído à lei natural pelos cristãos não é entrave para tomar-se a lei civil como a base que a torna obrigatória à disposição interna, o que lhe permite chegar a seguinte conclusão:

> Através das leis *Não matarás*, *Não cometerás adultério*, *Não furtarás*, *Honrarás teu pai e tua mãe*, CRISTO nada mais ordenou do que a obediência por parte dos cidadãos e súditos, de maneira absoluta, a seus Príncipes e governantes em todas as questões referentes ao meu e ao teu, ao próprio e ao alheio (De Cive, (17,10), p. 238).

Ainda que as leis naturais proíbam o roubo, o homícidio, o adultério e toda a sorte de injúrias, será a lei civil que determinará o que se deve chamar de roubo, homicídio, adultério ou injúria. Dito de outro modo, não há duas diferentes regras do que seja homicídio com respeito às intenções e outra regra do que seja homicídio no que tange às ações. Nesse mesmo trecho citado anteriormente há menção a outras passagens das Sagradas Escrituras em que há licitude em matar, de modo que mais adiante se pergunta: "Então o que se proíbe? Somente isto: que ninguém deve matar aquele sobre quem não tem direito de matar, isto é, ninguém mate se o matar não for um seu dever". E conclui, estendendo a todos os outros casos possíveis:

> A lei de CRISTO a respeito do homicídio, e, por conseguinte, a respeito de toda lesão ao homem, e a respeito da imposição de penas, manda obedecer unicamente à Cidade [...]. O cidadão, portanto, recebe unicamente a ordem de não tomar ou subtrair nada que a Cidade proíbe tomar ou subtrair, e em geral de não denominar ato homicídio, adultério ou furto, se não for praticado contra as leis CIVIS (Ibidem).

Denominar a aplicação dos termos certamente não pertence à esfera do fórum externo, mas sim ao do entendimento. Não parece ser aqui o caso de que Hobbes vise tão-somente à atuação mecânica por parte dos súditos, obediência externa ou passiva, à revelia do entendimento. Cristo não indicou nenhuma outra lei referente ao governo da cidade "além das leis de natureza, isto é, além do mandamento da obediência civil" (*De Cive* (17,11), p. 239).

Que o poder temporal esteja subordinado ao poder espiritual não causa nenhum constrangimento teórico à formulação hobbesiana; e ele acede que a comunidade política é o meio que conduz a uma "felicidade espiritual" *(Leviatã*, XLII, p. 336), pois "um poder está subordinado a outro tal como a arte do seleiro o está à arte do cavaleiro". Daí não se segue que o rei seja obrigado a obedecer ao Papa: "tal como da subordinação de uma arte não pode inferir-se a sujeição do mestre, assim também da subordinação de um governo não pode inferir-se a sujeição de um governante".

4. Análise e conclusão

Vemos que Bodin admite a legitimidade da resistência passiva, mas não a resistência ativa no interior da República, enquanto que Hobbes expressa uma certa aversão à distinção por si mesma, na medida em que rejeita a distinção "obediência passiva/obediência ativa" (De Cive, 14, 23). Além dessa possibilidade, Bodin acolhe a resistência ativa ao "tirano sem título", isto é, ao soberano que alcança essa condição por usurpação do poder. Hobbes concebe àquele povo que perde a guerra, o direito de não aceitar a submissão ao soberano conquistador. O curioso aqui é que, enquanto na noção *standard* de contrato, Estado por instituição, o contrato é somente entre os indivíduos, no Estado adquirido pela força, é entre os indivíduos do povo derrotado e o novo soberano. Isso faz aparecer uma outra modalidade na constituição da relação, em que aquele povo integralmente ou indivíduos isolados dele, resistam legitimamente ao novo pacto de submissão.

Além desse caso, Hobbes concebe a possibilidade de desobediência legítima do indivíduo em todos os casos que envolvem a preservação da própria vida, seja diante de outro cidadão, seja diante do soberano, ainda que se recorra ao expediente do consórcio a outros que estejam nas mesmas circunstâncias. A desobediência legítima inclui também a recusa ao cumprimento à ordem de matar um seu

familiar, ao suicídio ou ao alistamento militar, por colocar sua própria vida em perigo.

Bodin parece manter-se coerente com sua grelha conceitual ao restringir o direito de resistência. A acolhida desse direito em mais circunstâncias faz Hobbes ser um autor incoerente? Podemos ver que Hobbes está extraindo as conseqüências da escolha do direito natural à vida para a constituição do Estado, preservando-o no interior das relações civis. Nesse sentido, ele está sendo coerente entre o ponto de partida e ponto de chegada da sua formulação. Todavia, tal deferência à coerência o leva a ciladas teóricas de difícil transposição. Há pelo menos duas considerações a serem feitas. Uma no que tange a resultante. Hobbes concebe dois direitos que, na prática, são contraditórios, isto é, o soberano tem o direito de atribuir uma pena a um súdito, que, por sua vez, tem o direito de resistir a ela, na medida em que defende sua própria vida. A outra consideração, no que tange a forma de justificativa. O direito de punir e o direito de resistir não podem ser ambos direitos inalienáveis, pois interioriza uma antinomia. A solução dogmática da antinomia do direito de resistência e do direito de punir não é bem-sucedida em Hobbes. Ou, como na formulação de Zarka, 'fracassa". O direito de resistência que pertence ao homem enquanto homem subsiste no cidadão; sem o direito de punição, porém, as leis e a justiça permaneceriam letra morta. A formulação de Zarka (1995, p. 235) dessa antinomia (ou "coexistência conflituosa") se dá do seguinte modo:

> Se o direito de resistência é inalienável, então jamais os súditos concederam ao soberano o direito de lhes punir; ele não pode, desse modo, ser concebido como um atributo essencial da soberania emanado da convenção que institui o Estado. Inversamente, se o direito penal é um atributo alienável da soberania, fundado sobre a convenção social, então o direito de resistência não pode ser considerado como um direito inalienável do homem. Sob essa contradição o edifício político balança. Pior, ele ameaça ruir, pois uma tal antinomia interioriza-se afetando a relação entre fins e meios do Estado. Seu fim é de assegurar, pela paz e segurança, a preservação do ser e do bem-estar dos cidadãos; o meio que ele utiliza para alcança-lo é a existência de um direito de punir, isto é, de suprimir seu ser ou seu bem-estar. O Estado, então, apenas tem o poder de assegurar a perpetuação da vida ou da vida cômoda na medida em que se apropria do direito de interrompê-la ou de torna-la penosa?

Constatada a fragilidade de um fundamento *a priori* do direito de punir do soberano nos *Elementos* e no *De Cive*, Zarka constata que o *Leviatã* não só não a ultrapassa como a aumenta. Nesse sentido, colhendo distinções do próprio *Leviatã*, Zarka propõe que se substitua à ausência de um fundamento *a priori* (a partir da convenção original) do direito de punir um fundamento *a posteriori*, isto é, a *ética do soberano*: "O direito de punir, que não podia ser fundado sobre a convenção social, encontra a justificação de sua existência nas modalidades de seu exercício". O soberano que é hostil em relação ao súdito, por exemplo, infligindo um mal sem condenação pública anterior, coloca em contradição a instituição pública com ela mesma e em xeque a própria existência do Estado, pois, o que define o castigo "não é apenas o fato

de que ele procede da autoridade pública, mas igualmente o respeito aos procedimentos que devem comandar seu exercício" (ibidem). Zarka resgata a importância da distinção entre "pena" e "ato hostil" do Capítulo XXVIII do *Leviatã* (*p.186)*: "que os danos causados pela autoridade pública, sem condenação pública anterior, não devem ser classificados como penas, mas como atos hostis.Vendo isso, Zarka (1995, p. 248) aponta o que pode ser um abalo do seu edifício político. Para sair desse "fracasso", ele sugere uma torção conceitual explorada a partir da distinção entre "pena" e "ato hostil", que redunda na expressão "moralmente ilegal", estranha ao sistema hobbesiano. Tão estranha quanto à siamesa formulação contemporânea, "crimes legais", com que Arendt aponta, no livro Eichmann em Jerusalém, a implosão da capacidade dos conceitos do direito em dar conta do fenômeno totalitário, "quando a idéia do direito perde seu ponto de ancoragem" (GOYARD-FABRE, 2002, p. 104).

Com diferentes matizes, Bodin (da *República*) e Hobbes parecem convergir num ponto importante: a desmontagem dos argumentos da desobediência ao soberano sob motivação religiosa. Há muitos séculos havia uma instabilidade no continente europeu ocidental gerada pelas disputas entre o poder temporal e secular, que se agravou com a reforma protestante e a contra-reforma. Bodin e Hobbes são autores que mobilizaram suas energias intelectuais para formular uma teoria política que substituísse a unidade religiosa perdida por uma unidade política. Para isso, procuraram desmontar as principais trincheiras que limitavam o poder soberano, a saber, as leis naturais, a revelação das

Sagradas Escrituras e o poder espiritual e o fazem extraindo as conseqüências teóricas da definição e acento no elemento central que o conceito de soberania ocupa, isto é, de um poder ilimitado e absoluto.

5. Referências

BARROS, Alberto Ribeiro. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. Unimarco Editora, 2001.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la republica*. Caracas: Universidade Central da Venezuela, 1966.

GORRAIZ. Hobbes: la republica cristiana. *Revista de Estúdios Políticos*, Caracas, v. 5, n. 12, 1980.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

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

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

MORGAN, G. Hobbes and the Right of Self-defence. *Political Sudies*, v. XXX, n. 3, 1982.

SCHMITT, C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Hobbes*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

ZARKA, Y. C. "Du droit de punir" in *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995.

_____. *La Décision Métaphysique de Hobbes*. Paris: Libraire Philosophique J. VRIN, 1987.

Anexo 5

Título: Castoriadis: projeto de autonomia e sociabilidade democrática

Resumo: Abarcar e dar algum encaminhamento aos conflitos e às fricções entre o indivíduo e a sociedade sempre foi um alvo preferencial da filosofia política, ora no sentido de anular o indivíduo, ora no sentido de anular o coletivo. O Século XX nos trouxe experiências históricas radicais em ambas as direções. Castoriadis destacou-se como um pensador que assumiu pensar a experiência política e histórica desse período sem se calçar em um sistema teórico definido e regorgitar respostas prontas. O texto pretende refletir sobre a questão da relação do *eu-outro* e o princípio da reciprocidade tendo como pano de fundo o conceito de autonomia de Castoriadias e as dificuldades da sociabilidade democrática.

Palavras-chaves: reciprocidade, democracia, autonomia, heterononomia

Estrutura

1. Biografia e obra de Cornelius Castoriadis

Filósofo da imaginação social, co-fundador do lendário grupo e jornal *Socialisme ou Barbarie*, inspirador dos eventos de Maio de 1968 na

França, foi economista, psicanalista, distinguido sovietologista (estudioso da URSS) e crítico consciente da esquerda internacional. Castoriadis morreu no dia 26 de dezembro de 1997, em Paris, aos 75 anos. Nasceu em 11 de março de 1922 em Constantinopla. Grego, Castoriadis mudou-se para a França em 1945, onde viveu sob pseudônimos para fugir da deportação, conseguindo a cidadania francesa nos anos 1970. O seu contato com o marxismo ocorreu a partir dos 12 anos de idade e aos 15 anos aderiu à Juventude Comunista, uma organização ilegal na Grécia.

Na França, entrou em contato com os trotskistas franceses. Logo depois ocorreu o rompimento com o movimento trotskista. Castoriadis com Claude Lefort cria a revista Socialisme ou Barbarie em 1949. Com críticas fundamentadas ao Marx, ao marxismo e ao totalitarismo soviético, Castoriadis tornou-se uma figura intelectual expoente no cenário intelectual ocidental.

Esteve várias vezes no Brasil, inclusive em Brasília e Goiânia 1 ano e meio antes da sua morte. Em 1991, uma das vezes quando esteve em Porto Alegre, arriscou-se dizer, após visitar um Conselho Popular do Orçamento Participativo, que ali parecia estar sendo gestado algo muito próximo de uma sociedade autônoma[104], confiante que era nos efeitos positivos da democracia direta com a abertura da participação política para todos. Essa abertura para a participação política não era vista como excludente da democracia representativa, mas julgava importante estabelecer a revogabilidade dos mandatos.

Provavelmente o evento político mais importante do século XX seja a revolução bolchevique e os seus desdobramentos políticos. Castoriadis é um autor que centra sua reflexão nisso, salientando seus fatos mais desconcertantes e os problemas teóricos donde se enraízam e seus frutos. A partir deste evento e dos desdobramentos políticos da

[104] *A criação histórica* (1991, p. 129)

experiência política do século XX, elabora as categorias fundamentais do seu pensamento.

A política é o seu foco da reflexão. E a política como movimento instituinte. Um movimento que gera simbolismos, representações coletivas, imaginários, através dos quais se estrutura a sociedade. Por exemplo, a idéia de democracia, que só produz seus efeitos na medida em que aderimos a ela. Por exemplo, a idéia de "direitos do homem", só começa a produzir seus sentidos a partir do momento que as pessoas começam a lutar pelos seus direitos, questionando também seu significado.

A especificidade do político: a política como obra da ação, ação instituinte que reflete e delibera, da vontade reflexiva e deliberativa, que cria significações, de questionar o dado, isto é, o recebido.

2. Contribuição à crítica a Marx, ao marxismo e ao totalitarismo

Castoriadis é um dos primeiros a escapar da sinuca dogmática, herança da guerra fria, de que ser anticomunista é ser de direita ou liberal, e que ser anti-capitalista é ser comunista. Aponta o marxismo como um dos últimos suspiros agonizantes do racionalismo.

Mesmo as restrições mais fortes, as críticas mais radicais a respeito de Marx não anulam sua importância e grandeza do seu esforço. Mas não foi pelo efeito da sua obra que Marx representou um papel imenso na história efetiva. Ele não teria sido mais do que um outro Hobbes ou Tocqueville, se não se tivesse podido tirar dele um dogma – e se seus escritos não se prestassem a isso. E, se eles se prestam, é porque sua teoria contém dogmas.

As fontes de Marx não são apenas Hegel, Ricardo e os socialistas utópicos franceses, mas também o movimento emancipatório, exemplificada pela Revolução Francesa, pela polis e o demos grego. A contaminação desse projeto emancipatório de autonomia pelo imaginário capitalista da racionalidade técnica terá em Marx o teórico e

o artesão principal da penetração no movimento operário e socialista das idéias da centralidade da técnica, da produção e da economia.

Assim, o conjunto da história da humanidade, por um projeto retroativo do espírito do capitalismo, será interpretada por Marx como o resultado da evolução das forças produtivas – evolução que "garante" nossa liberdade futura, que assegurará a reconciliação final de todos com todos e de cada um consigo mesmo. As expectativas milenaristas e apocalípticas, de origem imemorial, receberão a partir de Marx um "fundamento" científico, plenamente consoante com o imaginário da época. Isto é, o proletariado, "última classe", receberá a missão de salvador, mas suas ações serão necessariamente ditadas por suas "condições reais de existência", elas próprias incansavelmente trabalhadas pela ação das leis econômicas, para forçá-lo a libertar a humanidade libertando-se a si mesmo.

Se essa estranha alquimia que combina a "ciência" (econômica), uma metafísica racionalista da história e uma escatologia laicizada pôde exercer durante tanto tempo um apelo tão poderoso, é porque ela respondia à sede de certeza e à esperança de uma salvação garantida: as "leis da história". Pela mesma ação, era introduzida também a noção monstruosa de ortodoxia. O que significa, necessidade de guardiões autorizados da ortodoxia, funcionários ideológicos e políticos, assim como a diabolização dos heréticos e contribui, com a tendência inexorável das sociedades modernas à burocratização, na constituição de partidos-igreja. O marxismo, ao monopolizar o movimento operário, substitui esse indivíduo que pensa por si mesmo, pelo militante doutrinado em um evangelho, crente na organização, na "teoria revolucionária", tornada comentário talmúdico dos textos sagrados, e, finalmente, crente nos chefes que a possuem e interpretam, tendendo a obedecê-los incondicionalmente.

Já disse há muito que não era mais marxista, mas soube utilizar de forma própria lições do Marx ao "lembrar" que a prática histórica de uma teoria mostra um sentido recôndito no interior à teoria ao apontar a experiência comunista como revelador de um sentido do marxismo.

A idéia de que há uma nova sociedade sendo gerada no interior do capitalismo, o socialismo, é negada. Não há uma "criança" a ser parida, porque não há algo pré-formado, pois pensar assim seria como imaginar que a história seria portadora de uma racionalidade qualquer com a classe operária como redentora da humanidade. Assinala o caráter teológico e religioso de uma tal formulação. Marx faz a crítica da religião e ela volta pela porta dos fundos, senão pela porta da frente, em que de uma classe com finalidade universal, chegasse a um partido que representa essa classe, e daí a uma direção que controla esse partido, que vão se encarregar dos destinos da humanidade, o que requer apenas obediência e nada de crítica.

A laicidade é um valor, mais do que nunca, absolutamente importante. Ela pertence aos fundamentos filosóficos da democracia (origem humana, e não divina, da lei) e é uma das garantias da autonomia individual: o corpo político se proíbe intervir nas crenças privadas, que, porém, está sendo posta em perigo pela renovação das pretensões políticas da (s) Igreja (s). O fenômeno contemporâneo do fundamentalismo que eclode de forma globalizada em 2001 não será por Castoriadis diretamente tematizado, mas pode ser pensado por uma das suas facetas, que é a da convivência na diversidade cultural. No âmbito geral, isso só foi possível em pouquíssimos exemplos na história e a resultante foi a limitação dos direitos daqueles que não pertenciam à cultura dominante. Para ser efetiva a proclamação da igualdade de direitos para todos, implicaria que o corpo político partilhe um solo comum de convicções fundamentais, fiéis e infiéis no mesmo pé de igualdade, que nenhuma revelação nem nenhum livro sagrado determinem a norma para a sociedade, que integridade do corpo humano seja inviolável etc. O vazio de significado que a sociedade de consumo não pôde superar traduz-se na busca desesperada por um sentido para as coisas. Alguns se voltam para religião outros ao racismo. Na falta de poder-se definir positivamente, definem-se pelo ódio ao outro, o que vale tanto para o público quanto para o privado.

As religiões sempre foram uma peça central de todas sociedades heterônomas. Elas fornecem às instituições uma fonte exterior à sociedade, imaginária, sagrada, que são incontestáveis. Elas foram, ao mesmo tempo, instrumento de validade das instituições e origem do sentido da vida humana e do mundo. A percepção de que a sociedade e sua instituição não têm fundamento transcendente significa perceber que a fonte da sua lei é ela própria, a sociedade. O problema central da democracia surge aqui, quando percebemos que não há uma norma extra-social da norma social. Nós é que nos pomos a nós mesmos limites, que, em parte alguma, estão previamente traçados. Autonomia quer dizer rigorosamente auto-limitação.

A análise de Castoriadis sobre o totalitarismo tem como conseqüência romper a clássica aliança entre razão e necessidades históricas, que também aparece em Marx. Ao contrário do que estamos propensos a admitir uma grande causa não resulta em grandes efeitos assim como o contingente pode estar na origem de muitos acontecimentos históricos além da nossa capacidade de inteligibilidade. À contingência e ao particular concreto é restituído estatuto filosófico relevante, retirado em favor da necessidade e universalidade filosóficos, garantia de um porto seguro. Sua crítica ao Marx é uma crítica à racionalidade na história, isto é, a história como portadora de uma racionalidade.

Onde o marxismo-leninismo instalou-se no poder, a resultante foi a sede de poder e o interesse para alguns, e o terror para todos.

2. A autonomia como projeto filosófico-político

Mesmo não tenha uma visão idílica da sociedade, que deriva na concepção de uma sociedade sem Estado, sem instituições e sem leis, Castoriadis não é um crente na chamada “democracia formal”. Não há constituição que garanta que uma sociedade permanecerá democrática.

Sociedade autônoma quer dizer: "uma sociedade cujas instituições, uma vez interiorizadas pelos indivíduos, facilitam o mais possível seu acesso à sua autonomia individual e sua participação efetiva em todo poder explícito existente na sociedade"[105]

Assim como o nazismo, o marxismo-leninismo permite medir a loucura e a monstruosidade da qual os seres humanos são capazes, e sua fascinação pela força bruta. Mais do que no nazismo, sua capacidade de iludir-se, de transformar em seus contrários as idéias mais libertadoras, de fazer delas os instrumentos de uma mistificação ilimitada. Ao desabar, o marxismo-leninismo parece enterrar sob suas ruínas tanto o projeto de autonomia quanto a própria política. O ódio ativo dos que o sofreram, levou-os a rejeitar todo o projeto como também a adoção rápida do modelo capitalista liberal.

A história monstruosa do marxismo-leninismo mostra o que um movimento de emancipação não pode e não deve ser. Ela, absolutamente, não permite concluir que o capitalismo e a oligarquia liberal sob as quais vivemos encarnem o segredo enfim revelado da história humana. A idéia de fazer revolução, quer dizer, tabula rasa de tudo o que existe é uma loucura que conduz ao crime. Não se segue que devemos renunciar ao que define nossa história desde a Grécia e ao que a Europa deu novas dimensões: nós fazemos nossas leis e nossas instituições, nós queremos nossa autonomia individual e coletiva, e essa autonomia podemos e devemos limitar sozinhos. O termo igualdade serviu de abrigo a um regime onde as desigualdades reais eram, de fato, piores do que as do capitalismo. A idéia de Marx de que se poderia eliminar o mercado e a moeda é uma utopia incoerente. Compreende-lo não conduz a avaliar a onipotência do dinheiro nem a crer na "racionalidade" de uma economia que se assemelha mais a um cassino planetário. Castoriadis tinha a convicção que essas eram as conclusões que se chegariam após a poeira dos acontecimentos da década de 90 dissiparem-se, "a menos que continue em sua corrida em

[105] Castoriadis, A criação histórica (1991, p. 37).

direção a um sempre ilusória progresso, que, cedo ou tarde, estilhaçar-se-á contra os limites naturais do planeta".

3. Indivíduo e sociedade

Castoriadis não medirá palavras com contorcionismos acadêmicos ao dizer claramente que o sistema socialista é contra o indivíduo, nunca esteve, nem longe nem perto, de uma sociedade democrática, "governo do povo", pois o povo é feito de indivíduos, e os indivíduos assim como o povo devem ser livres. O que me leva dizer que a expressão "socialismo democrático" nada mais é que um contra-senso. Nem socialismo pode ser democrático, nem uma democracia pode ser socialista. Não é por um acaso que nunca existiu algo como uma sociedade socialista democrática. E isto não é meramente por culpa de líderes traidores ou corrompidos, bem ao gosto dos adeptos da tradição da "revolução traída", trotskistas das mais diversas matizes. O contrário é mais razoável de se imaginar, isto é, deve haver algo profundamente errado com uma forma de organização tão afeita a produzir corruptores ou "traidores" bem como uma massa de indivíduos facilmente manipuláveis.

O questionamento ao "socialismo realmente existente" (Sorex) que o PT galvanizou, se dispondo a forjar um socialismo sob novas bases, algo como um socialismo democrático, acabou sendo vítima do seu próprio paradigma. A bem da verdade, havia ali alguma dubiedade de postura, por exemplo, ao Lula, Weffort e alguns dirigentes nacionais do partido visitarem a Alemanha Oriental em 1988, lançando louvas às suas conquistas. Isso 1 ano antes da Queda do Muro de Berlim! O peso da tradição autoritária nacional, que em 500 anos de história exibia apenas menos de 30 anos de democracia, aliou-se à tradição autoritária socialista. Como indício disso, eu ofereço apenas a noção de democracia que preponderou a partir da discussão do chamado "direito de tendência". A cristalização do "direito de tendência" anulou a participação política ativa da imensa massa de militantes que não

fizessem parte dessas organizações. Dois efeitos surgiram a partir disso: uma, que foi a transmutação das suas instâncias partidárias em mero teatro do que já havia sido decidido pelo conjunto dos "chefes dessas tendências"; o segundo efeito foi os esvaziamentos dessas instâncias como *locus* de decisão, o que inclui o desaparecimento gradual dos chamados núcleos de base. A relevância desse exemplo se deve ao fato de que o PT foi, na história do Brasil, o projeto partidário mais sério que surgiu até aqui.

"Não há indivíduo" (CASTORIADIS, 1999), o que quer dizer, não há o indivíduo autárquico, fonte única de todas as suas determinações. Os magmas e as representações imaginárias são sempre criação e instituição social-histórica do mundo, das coisas, mas também dos indivíduos. Ainda que tenhamos no passado até os dias de hoje, a produção de sociedades heterônomas, Castoriadis teve uma posição radicalmente otimista, ao apontar a resistência espontânea dos indivíduos isoladamente ou organizados como os movimentos operários, seja nas diversas sociedades ocidentais, seja no movimento de resistência nos países do totalitarismo soviético.

4. Considerações finais

Castoriadis era arredio a conceber um sistema de idéias, que poderia fazê-lo acomodar-se a ele. O que também poderia nos fazer acomodar-se a meramente repetir suas idéias ou extrair aplicabilidades políticas estratégicas. Reverenciar um pensador não é repetir o que ele disse e sim pensar e discutir o que ele disse.

Eu me pergunto se o esquecimento dos grandes autores que refletiram a política especialmente no século XX, entre os quais Castoriadis certamente está incluído, se isso não corresponde ao esquecimento do lado instituinte da política. Como uma *tsunami* silenciosa que arrebata a todos, parece ser implacável o domínio da política miúda. Refiro-me a duas coisas, primeiro à política instituída,

em que as questões políticas ficaram reduzidas à engenharia política, isto é, que a política é atualmente tida como mera administração. A coisa pública definida somente a partir dos interesses privados dos diferentes atores políticos, vide o malabarismo de sentidos da expressão "fidelidade partidária" etc. que a partir da idéia de uma reforma política assume cada vez mais o sentido de um remendão de interesses de preservação de currais e da sobrevivência exclusiva dos atuais mandatários políticos; ou a dependência dos partidos políticos aos detentores de cargos públicos, resumindo numa expressão, o personalismo político.

Segundo, o fazer política como uma disputa entre domínios de segmentações religiosas, ou disputas por cargos, por afilhados políticos, doações de terrenos para eleitores e outros "favorzinhos" etc. , não que eu ache que a política cotidiana possa ser definida tão somente por princípios, o que já se chamou "principismo". Em todo caso, eu queria lembrar que a qualidade dos atores políticos principalmente se dá pela qualidade dessa formação, ausente em quase todos os atores políticos, o que não deixa de ser um problema educacional. Hoje muito se fala do "anafalbetismo funcional". Eu queria contrastar com esse conceito, a idéia de que, afinal, os nossos atores políticos, que definem a coisa pública, são "funcionalmente alfabetizados", que é o que significa dizer "raposa política". Socializados que são do que é fazer política no cotidiano, onde se consegue financiamento de campanha, como não perder essa fonte, fazer negócios na esfera pública com lucros privados e não ser descoberto, pelo menos por uns bons anos, até garantir uma aposentadoria confortável ou chegar à Presidência do Senado ou outros cargos atualmente mais próprios à rafuagem mais vultosa.

4. Bibliografia

CASTORIADIS, C. O feito e a ser feito. As encruzilhadas do labirinto V. Rio de Janeiro: DP & A, 1999.

_____ . A instituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. O que significa o socialismo. Porto Alegre: Fantasma, 1981.
_____. Os destinos do totalitarismo. Porto Alegre: L & PM, 1985.
_____. A criação histórica. O projeto da autonomia. Porto Alegre: Palmarinca, 1991.
Castoriadis et alli. A criação histórica. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992.
http://caosmose.net/castoriadis/

Anexo 6

HOBBES UND DAS GEGENSEITIGKEITSPRINZIP

Ich möchte mich zuerst bedanken bei Professor Klemme für diese Gelegenheit, diesen Vortrag über Thomas Hobbes hier zu halten. Der Schwerpunkt meiner Forschung basiert auf einer Untersuchung, über die Rolle des Naturgesetzes in der politischen Philosophie und nach den hobbesischen „Commonwealth“. Die Fragestellung dieser Untersuchung hat meine Aufmerksamkeit auf den Gegenseitigkeitsbegriff gelenkt, der sich darin befindet. Das fast totale Verschweigen oder das es überhaupt keine Erklärung von diesem Begriff in Hobbes gibt, kann den Eindruck erwecken, dass dieses Prinzip unwichtig ist oder keine Rolle in seine Theorie spielt. Doch, das Gegenseitigkeitsprinzip ist nicht nur die Zusammenfassung des Naturgesetzes, es ist auch der Schlüssel zum „Commonwealth“ und dazu, wie das Sozialleben funktioniert.

Was ich heute zusammenfassen werde, ist eine Brücke in meiner Forschung über hobbesian Gesetzbegriffe und meiner Forschung über die Gegenseitigkeitsprinzip.

1.Einführung

Grundstein der Postulierung des „commonwealths", die Naturgesetze sind durch zwei Sätze zusammengefasst, die positive Reziprozität, ("was ihr wollt, dass euch die Leute tu sollen, das tut auch für sie") und die negative Reziprozität ("füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, dass man dir zufügt").

Hobbes baut eine einzigartige Argumentation auf, mit der Organisation seiner Begriffe, um die Tendenz des menschlichen Verhaltens zu beschreiben. Das heißt, er macht eine theoretische Hypothese um zu sagen, wie sich die Menschen in der Abwesenheit politischen Institutionen benehmen würden. Hobbes versucht das in folgendem Satz zu beweisen: es ist vernünftiger für das Menschwesen die Institutionalisierung einer gemeinsamen Macht (die Souveränität), als im Naturzustand zu bleiben. Naturzustand bedeutet eine tendenziell Verhaltenssituation, die er beschreibt als potenziellen Kriegszustand[106], obwohl kein wirklicher Krieg stattfindet.[107] Das ist ein wichtiges Detail,

[106] Hobbes, Leviatã, Capítulo XIII: "um período de tempo onde a vontade ou disposição de enfrentar-se em batalha é suficientemente reconhecida".
[107] Leopoldi (2001, p. 108).

da sich Naturzustand auf einen Naturmenschen bezieht und Hobbes hat nicht die Absicht die menschliche Natur mit den politischen Instituitionen zu verändern. Hobbes postuliert dieses tendenziell menschliche Benehmen ins Gemeinwohl mit den bürgerlichen Gesetzen und dem Staat. Für Hobbes gibt es keine Merkmale in der Natur, die spontan zu Sozialen Instituitionen (commonwealth und die Staat) führen können. Die menschliche Soziabilität ist ein Ergebnis der Vernunftsvorstellung, künstlicherweise konziepiert, um die anti-sozialen Tendenzen der menschlichen Natur zu überwinden. Er nennt das "künstlich", was man heutzutage kulturell nennt- im Gegensatz zu natürlich.

2. Fragestellung

Naturgesetz (lex naturalix) ist so definiert als "ist eine von der Vernunft ermittelte Vorschrift oder allgemeine Regel, nach der es einem Menschen verboten ist, das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihn der Mittel zu seiner Erhaltung berauben kann".[108] Denn das Geset der Natur ist eine Resultat von right reason, das bürgerliche Gesetz, in Gegenteil, ist ein Ausdruck des Willes des Souverän: "sind die Regeln, die der Staat jedem Untertanen durch Wort, Schrift oder andere ausreichende Willenszeichen befahl, um danach Recht und Unrecht, das heisst das Regewidrige und das der Regel Entsprechenden, zu

[108] Leviathan, 14, S. 99. "um ditame da reta razão sobre as coisas a fazer ou omitir para garantir-se, quando possível, a preservação da vida e das partes do corpo" (HOBBES, 1993, p. 58-59).

unterscheiden".[109] Vor diese Definitionen, wie könnte man die folgeden Passagen verstehen: "Das Gesetz der Natur und das bürgerliche Gesetz schliessen sich gegenseitig ein und sind von gleichem Umfang" und "Bürgerliches und natürliches Gesetz sind keine verschieden Arten, sondern verschieden Teile des Gesetzes, wobei der eine – geschriebene – Teil bürgerlich, de andere – ungeschriebene – natürlich gennant wird.[110] Viele Fragen könnten hier gestellt werden, wie, zum Beispiel: (a) wie kann das Gesetz der Natur, die "unveränderlich und ewig" ist, denselben Umfang des bürgerlichen Gesetz haben, das variirten nach dem souveränen Willen?; (b) wie könnte Hobbes das Gesetz der Natur schreiben, wenn es ungeschriebene ist? *Prima facie*, es gibt kein logisches Problem hier, weil Wörter mit verschieden Konnotationen, können denselbe Umfang haben, aber nicht umgekehr, also, Wörter mit denselbe Konnation, verschiedene Umfangs.

3. Eine Interpretation

Es gibt verschieden Interpretationen von Hobbes's Lesern über diese Passage des, sag man so, "gleichen Umfangs". Einerseits, es wird kein Problem gesehen[111], "es ist so", als ob überhaupt kein Bedürfnis zu

---

[109] Leviathan, 26, S. 203. "aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra" (HOBBES, 1979, p. 161).

[110] Leviathan, 26, S. 205. "A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão [...] não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural" (HOBBES, 1979, p. 161-162).

[111] Mendes (1998, p. 123) não vê problema nesse quesito em Hobbes, na medida em que imagina que as leis naturais regulam interações cooperativas que engendram, por intermédio do soberano (isto é, leis civis), e é, portanto, "coextensivo" com o domínio das ações justas.

erklären gäbe. Anderseits, es gibt eine totale Ablehnung von diesen Pasage des "gleichen Umfangs", als ob Hobbes das nicht sagen könnte oder wollte,[112] also, es gäbe überhaupt keinen Sinn. A propopo, nach hobbesianische Formilierung des ewigen und unveränderlichen Naturgesetzes, es gibt eine Anzahlunterschied zwischen *Elements* (1640), *De Cive* und *Leviathan* (1651): es sind 16 in *Elements*, 20 in *De Cive* und 15 in *Leviatã*; ausserden noch, es gibt noch verschiedenen Redaktionen zwischen die Naturgesetzliste (VILLANOVA, 2007, p. 113-116). Das ist ein Problem und es ist eine Herausforderung für die Leser.

(a) Als Hobbes das Gesetz der Natur das erste Mal vorgestellt hat, sagte er nicht, dass die ganze Liste schon darin enthalten sein würde, und es kein anderen Gesetze zusätlich gäbe. Es war nicht seine Absicht die ganze Liste zu präsentieren. Das kann eine Erkärung sein, warum die Liste kleiner in Leviathan und grosser in *De Cive* ist. Die Hobbes's Naturgesetzlisteformulierung ist sein Ausdruck das sein Verständnis von Gegenseitigkeitsprinzip entspricht. Die Gesetze der Natur kann es variieren, obwohl das Prinzip dasselbe ist. Die Reziprozität ist der wesentliche Inhalt der Gesetzen der Natur (ZARKA, 1987, p. 252), es sind die bürgerliche Gesetze, die die Wörter der Soziabilität bestimmen. In diesen Sinne, diese neuee Staatbegründungbasis ist, nach Wörter von Hüning eine "Verabschiedung des traditionelle Tugendethik zugunsten einer strikt deontologischen Pflichtenlehre".[113]

(b) Über das Schreiben des Gesetz, Hobbes macht eine Unterschied zwischen "gescriebenes Gesetz" und "schriftliche Regiestrierung" des

[112] Warrender (1957: 167) rejeita a afirmação da "idêntica extensão"
[113] HÜNING (2009, p. 71). Naturrecht und Staatstheorie bei Samuel Pufendorf. Nomos.

Gesetzes. Das Schreiben eines Naturgesetzes selbst reicht "geschriebes Gesetz" nicht aus. So drückt sich Hobbes aus: "although the *natural laws* have been written down in philosophers' book, they are not for that reason to be called written laws; nor are the writings of jurists, that reason to be called written laws, for lack of sovereign authority".[114]. Wie Hobbes erklärt in den vorliegenden Seite in dem selben Kapitel, das bürgerliches Gesetz hat den Bedarf nicht schritliche Registrierung um bürgerliches Gesetz zu sein: "So the requisite of *written laws* is not *writing* but vocal expression [*vox*]". Er sagt es so, um in Erinnerung zu bringen, dass das bürgerliche Gesetz ist vorherig die "Erfindung der Handschrift und die Schreibenkunst". Um präziser zu sein, Hobbes erklärt die Bedeutung von "geschriebenes Gesetz", wenn er sagte: "nur das Wort ist das Wesen des geschriebenen Gesetz, das Schreiben hat das Ziel zu bewahren die Erinnerung des Gesetz"[115] Anderseits, er demarkiert\festlegt, obwohl kärglich, das ungeschriebene Gesetz, das heisst, das Naturgesetz, "braucht nicht anders als das Erlassen des *voice of nature* , das heisst, die natürliche Vernunft". [116]

So geht es weiter nach Hobbes: "Die Auslegung der natürlichen Gesetze hängt im Staat nicht von den Büchern der Moralphilosophie ab. Die

---

[114] (HOBBES, De Cive, 1998 p. 161): "although the *natural laws* have been written down in philosophers' book, they are not for that reason to be called written laws; nor are the writings of jurists, that reason to be called written laws, for lack of sovereign authority". As leis naturais, embora tenham sido escritas em obras filosóficas, não devem, entretanto, ser chamadas leis por esse fato; como também os escritos dos jurisconsultos não são leis por falta de autoridade superior" (HOBBES, 1993, p. 187)

[115] "somente a palavra é da essência da lei escrita, o escrito serve para preservar a *lembrança* da lei".

[116] a lei não-escrita, isto é, a lei natural "não necessita de outra promulgação além da voz da natureza (*voice of nature*), ou seja, da razão natural".

Autorität der Schriefsteller kann aus ihren Meinungen ohne staatlichen Autorität kein Gesetz machen, mögen sie auch noch so richtig sein".[117]

Wenn jemand noch denken wird, dass die "Büchern der Moralphilosophie" nur von den anderen Philosophen sind, und nicht von Hobbes selbst, in derselbe Passage, sagt er weiter:

> "Was ich in dieser Abhandlung über die moralischen Tugenden und über ihre Notwendigkeit bei der Schaffung und Erhaltung des Friedens geschrieben habe, ist, obwohl offensichtlich wahr, nicht deshalb geltendes Recht, sondern weil es in allen Staaten der Welt Teil des bürgerlichen Gesetz ist. Denn obwohl es von Natur aus vernünftigt ist, so ist es doch durch die souveräne Gewalt Gesetz. Denn andernfalls ware es ein grosser Irrtum, die Gesetz der Natur, über die, wie wir sehen, so viele Bände mit gegeseitigen und inneren Widersprüchen veröffentlicht wurden, ungeschriebenes Gesetz zu rennen".[118]

Es gibt drei Teile deren bedeutungsvolle Passage, dass ich hervorheben will. Erstens, Hobbes schliesst seine Werke den andere Werke unter anderen Bücher der Moralphilosophie ein. Da die Autorität oder

---

[117] Leviathan, 26, S. 212. Num Estado, a interpretação das leis de natureza não depende dos livros de filosofia moral. Sem a autoridade do Estado, a autoridade de tais filósofos não basta para transformar em leis suas opiniões, por mais verdadeiras que sejam (HOBBES, 1979, P. 167)

[118] Leviathan, 26, S. 212. Tudo o que escrevi neste tratado sobre as virtudes morais, e sua necessidade para a obtenção e preservação da paz, embora seja evidentemente verdadeiro não passa por isso a ser lei. Se o é, é porque em todos os Estados do mundo faz parte das leis civis. Embora seja naturalmente razoável, é graças ao poder soberano que é lei. Caso contrário, seria um grande erro chamar lei não escrita à lei de natureza, sobre a qual tantos volumes foram publicados, com tão grande número de contradições, uns dos outros, e de si mesmos. (HOBBES, 1979, p. 167).

Meinung der Philosophen nicht feststellt, was die Gesetze der Natur sind, seine Naturgesetzeliste (von Hobbes), gibt es nicht von sich selbst dieses Status. Das heisst, die hobbesianische Formulierung steht neben die andere Bücher der Philosophie, es ist eine Einstellung[Anschauung] neben andere. Zweitens, die Wahrheit seine Formulierung hängt davon ab, nach der Souveränwille des Staates. Drittens, die Naturgesetzliste der Philosophen sind nicht dieselbe, was er "Wiederspruch" nennt. Er macht sich kein Sorge um die Variiationen seine Naturgesetzliste zwischen *De Cive, Leviatã e Elements*.

Um die vorherige Frage zu beantworten: Hobbes schilesst nicht aus die Urteilfähigkeit der Untertanen, sondern dass die Untertanen urteilen geistesabwesend von der commonwealth. Das hobbesianische Naturgesetz hat keine unabhängige Bedeutung der bürgerlichen Gesetze. Aber das Gegenseitigkeitsprinzip ist ihre Quelle. Das ist ausdrücklich der Fall, wenn das Gesetz schweigt, "silence of law"

4. Das "Schweigen" des Gesetzes

Hobbes spricht von "schweigen des Gesetzes", was man heutzuge Gesetzlücke nennt. Aber dammals gab es nicht dieses Konzept vom Rechtssystem, den nur ab 19. Jahrhundert festgestellt wurde. Eine Lücke würde nach einen Rechtssystem gerechnet, wenn es überhaupt. Was wichtig für mich hier ist, nach Hobbes, wenn das bürgerliche Gesetz schweigt, das heisst, eine Situation wurde von einem

bestimmten Gesetz nicht vorausgesehen, es wird das Naturgesetz benutz um diese Lücke zu „ergänzen“. In Hobbes’ Wörter: „Die Naturgesetze sind obrigatorisch, immer in alle Situationen, in denen die bürgerliche Gesteze schweigen“.[119] Es hat deshalb den Wortlaut des Gesetzes duch das natürliche Gesetz zu ergänzen, wenn er keinen vernünftigen Urteilsspruch zulässt, oder, wenn es sich eine weitergehende Vollmacht eingeholt hat. Und Hobbes gibt ein Beispiel: ein geschriebenes Gesetz ordnet an, dass jemand, der mit Gewalt aus seinem Haus vertrieben wird, mit Gewalt wieder eingewiesen werden soll. Num verlässt jemand aus Nachlässigkeit sein leerstehendes Haus und wird bei seiner Rückkehr gewaltsam am Betreten gehindert. Für diesen Fall wurde kein besonderes Gesetz erlassen. Es liegt aber auf der Hand, dass dieser Fall von gleichen Gesetz umfasst wird, denn andernfalls gäbe es für ihn überhaupt kein Rechtsmittel, was, wie man annehmen muss, der Absicht des Gesetzgebers widerspricht.

Ich möchte mit diesem Hobbes Beispiel zeigen, dass es ist nicht nur möglich, aber doch wichtig für das hobbesianische politische System, dass die Untertanen ihren Urteilfähigkeit bewahren. Die Hobbes’s Ablehnung von privatem Urteil von Untertanen heisst ungegenseitig nachdenken (not reciprocate in thought). Es gibt vielen anderen Beispiele dafür, wie (1) wenn die Untertanen zum Fremland gehen*, (2) ungehorsam zu sein, wenn das Zugeben Nachteile bringt, (3) entscheiden ein Vertrag zu beschliessen mit einem Souverän, der

[119] “as leis naturais são obrigatórias em todos os casos onde as leis positivas silenciarem” (BOBBIO, 1991, p. 116; e HOBBES, 1979, p. 173).

mittels Gewalt erworben wurde in dem Fall des Staats duch Aneignung etc. etc.

5. Schluss

Wir können sagen, dass die schriftliche Registrierung von Naturgesetzen sie noch nicht per se zu geschriebenen Gesetze macht. Das wesentliche Merkmal der geschriebenen Gesetze ist das Wort (*vocal expression* oder der mündliche Ausdruck), sei es mit schriftlicher Registrierung oder sei es nur dadurch, das es ausgesprochen wird. Nach Hobbes Definition - bürgerliches Gesetz als geschriebenes Gesetz und Naturgesetz als ungeschriebenes - unterscheidet sie voneinander nicht die schriftliche Registrierung, sondern die Fähigkeit selbst ausgedrückt zu werden oder nicht. Nach der Definition von Naturgesetz als ungeschriebenes, heißt das, es ist unbeschreibbar [nicht beschreibbar]. Wenn die Naturgesetze zum Ausdruck gebracht sind, sind sie entweder bürgerliches Gesetz oder eine Interpretation von Naturgesetzen. Wenn Hobbes die “Naturgesetze” in seinen Wörter zum Ausdruck bringt, riskiert er zu sagen, was, nach seiner Definition, unbeschreibbar ist. Seine Formulierung von Naturgesetz, wie die Formulierungen anderer Philosophen, reicht nicht aus, um festzustellen, das dies die Naturgesetze sind, mit den Wörtern, mit denen er sie ausdrückt.

Referências

AHRENSDORF, P. J. "The fear of death and the longing of immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the problem of anarchy". IN: *The American Political Science Review*, v. 94, n. 3: 579-593, 2000.

AIRAKSINEN, T. "Los diversos estados de naturaleza de Hobbes". In: *Philosophica*, v. 27, 2001, Valparaíso.

ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papirus, 1996.

ASSY, Bethânia. "Eichmann, banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt" In: MORAES, E, J. de & BIGNOTTO, N. *Hannah Arendt*. Diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

AXELROD, R. *The evolution of cooperation*. Nova Iorque: Basic Books, 1984.

BALZI, C. *Humanismo, ciencia, política*: el desarollo de la obra filosófica de Thomas Hobbes. Córdoba: Universidade Nacional de Córdoba, 2008.

BECKER, L. C. *Reciprocity* London: Routledge & Kegan, 1986; Repr. Univ. Chicago Press, 1990.

BECKER, H. S. *Man in Reciprocity*. Introductory Lectures on Culture, Society and Personality New York: Praeger, 1956

BERK, M. E. *Having Rights and being rights*: Thomas Hobbes on the nature of rights. Tese (John Hopkins Univesity), 2004.

BETTELHEIM, Bruno. "Eichmann: o sistema, as vítimas". In: *Sobrevivência*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

BARROS, Alberto Ribeiro. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. Unimarco Editora, 2001.

BAUMRIN, B. H.(Ed.). *Hobbes´s Leviathan:* interpretation an criticism. California: Wadsworth Publishing Company, Inc.Belmont, 1969.

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

_____ . *Teoria do ordenamento jurídico*. Brasília: UnB, 1994.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la republica*. Caracas: Universidad Central da Venezuela, 1966.

BURNS, J. H. (Ed.). *The Cambridge History of Political Thought* – 1450 – 1700. Cambridge: Cambridge, 1994.

BECKER, Howard. S. *Man in reciprocity*: Introductory Lectures on Culture, Society and Personality. Nova Iorque, 1956.

BECKER, L. C. "Reciprocity, justice and disability". IN: *Ethics*, v. 116, p. 9-39, Universidade de Chicago, 2005.

BERK, M. H. Having rights and being rights: Thomas Hobbes on the nature of rights. Tese (The John Hopkins University), 2004.

BERNARDES, J. *Hobbes & a Liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

CAIUBY NOUZES, Sylvia. Estruturas elementares da reciprocidade. In: *Cadernos de Campo*: São Paulo, v. 11, n. 10, p 117-120, 2002.

CHIODI, G. M. *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*. Milão: Facultà di Giurisprudenza, 1970.

COPI, I. *Introdução à lógica*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

CROCKER, J. C. "Reciprocity and hierarchy among the eastern Bororo". IN: *Man*, New Series, v. 4, n. 1: 44-58, 1969.

DANZIG, G. "The political character of Aristotelic reciprocity". IN: Classical Philology, v. 45, n. 4, p. 399-424, 2000.

DIMOCK, S. "Retributivism and trust". IN: *Law and Philosophy*, v. 16, n. 1: 37-62, 1997.

DUNN, M. E. Rethinking hobbesian power: a critical engagement with Arendt, Foucalt and Agamben. Tese (University of Memphis), 2006.

DYZENHAUS, D. "Hobbes and the legitimacy of law". IN: *Law and Philosophy*, v. 20, n. 5: 461-498, 2001.

UGGAN, K. E. Giving Reasons: Interpersonal relationships and the conditions of autonomy. Tese (Harvard University), 2007.

DUMONT, Louis. "O 'Leviatã' de Hobbes" e "A doença totalitária". In*: O Individualismo:* uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. *Homo Hierarquicus*. O sistema das castas e suas implicações. Edusp: São Paulo, 1992.

EGGERS, D. *Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes*. Eine vergleichende Analyse von *The Elements of Law*, *De Cive* und den englischen und lateinischen Fassungen des *Leviathan*. Berlim: WdeG, 2008.

EWIN, R. E. *Virtues and rights*: the moral philosophy of Thomas Hobbes. Boulder: Westview Press, 1991.

FALLS, M.M. "Retribution, reciprocity and respect for persons". IN: *Law and Philosophy*, v. 45, n.1, p. 25-51, 1987.

FRANÇA, R.L. (Coord.) *Enciclopédia Saraiva de Direito*. São Paulo: Saraiva, v. 57, 1977.

FRATESCHI, Y. A. A física da política: Hobbes contra Aristóteles. Tese (USP), 2003.

_____. "Hobbes: a instituição do Estado". IN: FIGUEIREDO, V. *Filósofos na sala de aula*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2007.

GAMALDI, J.L. *Leviatán conquistador*. Reverencia y legitimidad em la filosofia política de Thomas Hobbes. Rosário: Homo Sapiens, 2004.

GAUTHIER, D. Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, n.10. p. 547-559, 1979.

GOLDENSOHN, Leon. *As entrevistas de Nuremberg*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GOLDMAN, A. H. *Moral Knowledge*. Londres: Routledge, 1990.

GOMES, M.P. *Antropologia*. Ciência do homem, Filosofia da cultura. São Paulo: Contexto, 2009.

GOYARD-FABRE, S. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GOULDNER, A. W. "The norm of reciprocity: A preliminary Statement." *American Sociological Review*, v. 25, n. 2: 161-178, 1960.

HADAWAY, B. S. Hobbesian individualism and the self: bringing Hobbes to bear on the communitarian critique of liberalism. Tese (The Florida State University), 2001.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge U.P.Hobbes´s Science of Moral Philosophy: Knowledge and Politics,1986.

HALLPIKE, C.L. "Two types of reciprocity". IN: Comparative Studies and History, v. 7., n.1, p. 113-119, 1975.

HEGEL, G.W. F. Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002. (partes)

HAMPTON, J. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge U.P. Hobbes´s Science of Moral Philosophy: Knowledge and Politics, 1986.

HERMAN, G. "Reciprocity, Altruism, and the Prisioner's Dilemma: The Special Case of Classical Athens". In: In: GILL, POSTLETHWAITE & SEAFORD. Reciprocity in Ancient Greece. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

HILL, C. *A Bíblia inglesa e as revoluções do Século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (1993)

_____. *O eleito de Deus*. Oliver Cromwell e a revolução inglesa. São Paulo: Cia. das letras, 1990.

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

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

_____ . *Elementos do direito natural e político*. Porto: Rés, 2000.

_____. *Elements of law and politic*. Cambridge: Cambridge U.P., 1978.

_____. *La naturaleza humana*. Barcelona: Ediciones Península, 1987.

_____. *De corpore*. Barcelona: Ediciones Península, 1987.

_____. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University, 1994.

_____ . *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. São Paulo: Landy, 2001.

_____ . *Behemoth* ou o longo parlamento. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Vom Menschen. Vom Bürger*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

_____. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

_____. *On the citizen*. Cambridge:Cambridge University,1998.

HOBBES, T. *Sobre o Corpo*. Parte I, Computação ou Lógica. Campinas: Unicamp, 2005.

HOBBES, T. *Discursos Histórico-Políticos*. Buenos Aires: Gorla, 2006

FILHO, B. B. Condições de Autoridade e Autorização. In: *Filosofia Política*, v. 6, Porto Alegre: L & PM, 1991.

HOOD, F. C. *Divine politics of Thomas Hobbes*: an interpretation of *Leviathan*. Oxford: Clarendon, 1964.

HÜNING, D. "Hobbes on the Right to Punish". In: SPRINGBORG, P. The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

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

KANG, J. M. "The uses of insincerity. Thomas Hobbes`s theory of law and society". IN: *Law and Literature*, v. 15, n. 3: 371-393, 2003.

KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei*. Um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

KAVKA, G. *Hobbesian moral and political theory*. Princeton: Princeton Universtiy Press, 1986.

_____. Right Reason and Natural Law in Hobbes´s Ethics. *The Monist,* n. 66, 1983.

KESSELRING, T. Thomas Hobbes: o *Leviathan. Veritas,* Porto Alegre, v. 34, n.134, 1989.

KING, Preston (Ed.). *Critical Assessments*. Londres, Nova Iorque: Typeset by Leaper& Gard Ltd., 1993. (v. 1, 2, 3, 4).

LACAN, Jacques. "Tempo lógico e a asserção da certeza antecipada". In: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

LAMBERT, J. M. *Curso de Direito Internacional Público*. O Mundo Global. Goiânia: Kelps, 2001.

LIMA, R. M. de & COSTA, M. M. da. O Tribunal Penal Internacional. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

LANNA, Marcos. "Reciprocidade e Hierarquia". In: *Revista de Atropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39 n.1.

LAUGHLIN, C. D. "Deprivation and reciprocity". IN: Man, New Series, v. 9, n. 3, p. 380- 396, 1974.

LEBRA, T. S. “An alternative approach to reciprocity”. IN: *American Anthropologist*, New Serires, v. 75, n. 5: 550-565, 1975.

LEOPOLDI, J. S. “Aspectos antropológicos da filosofia de Hobbes” . In: ALCEU, v. 1, n.2, p. 108-128, jan-jun 2001, Rio de Janeiro.

LEVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes: Petrópolis, 2003.

_____. Reciprocity and Hierarchy. IN: American Anthropologist, New Series, v. 46, n. 2, abril-jun, 1944.

_____. The principle of Reciprocity. IN: Coser, R. L. (ed.), *The family its structures & functions*. Nova Iorque: St. Martin`s Press, 1974.

LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Zahar: Rio de Janeiro, 2002.

LOMBARDI, J. R. “Reciprocity and survival”. In: Antropological Quarterly, v. 48, n. 4, p. 245-254, 1975.

LUKAC, M. L. (org.). *Perspectivas Latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: Educa, 2008.

_____. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Universidad Católica Argentina: Buenos Aires, 1999.

LUDWIG, B. Die Wiederentdeckung des epikurischen Naturrechts. Frankfurt Klostermann, 1998.

LYNCH, E. *Hobbes*. Antología. Barcelona: Ediciones Península,1987.

MAcCONNEL, T. “The nature and basis of inalienable rights”. IN: *Law and Philosophy*, v. 3, n.1: 25-59, 1984.

MACDONAL, Hugh & MARY Hargreaves. *Thomas Hobbes*: a bibliography. Londres, Bibliographical Society, 1952.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e Melanésia. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____ . *A Lei e a Ordem Primitivas*. In: Antropologia. São Paulo: Ática, 1986.

MARTIN, R. "Hobbes and the doctrine of natural rights: The place of consent in his political philosophy". IN: *The Western Political Quarterly*, v. 33, n. 3: 380-392, 1980.

MARTINICH, A. P. *A Hobbes dictionary*. Oxford: Blackwell, 1995.

MAUS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MATHIOT, J. A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão? *Discurso*, n.22, São Paulo, 1993.

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

MENDES, E. R. D. Conciliando prudência e moralidade: uma via hobbesiana. *Filosofia Política*, Porto Alegre, n.4, L&PM, 1999.

MINTZ, S. *The Hunting of Leviathan*. Cambridge: University Press, 1962.

MIRANDA, O. "A dialética da identidade em Ferdinand Tönnies", IN: MIRANDA, O. (org.) *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Edusp, 1995.

MONTEIRO, J. P. "A ideologia do Leviatã hobbesiano" in: *Clássicos do Pensamento político*, Quirino C. G. et alli (org.). (FFLCH, J P doc 11).

MORGAN, G. Hobbes and the Right of Self-defence. *Political Studies*, v. XXX, n. 3, 1982.

MOURA, C. A. Hobbes, Locke e a medida do direito. *Filosofia Política*, Porto Alegre, n.6, 1991.

MÜNKLER, H. *Thomas Hobbes*. Frankfurt/Main: Campus, 2001.

PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

OAKESHOTT, M. *Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes*. Rationalism in Politics. Londres: Methuen, 1962.

_____ . *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

_____ . *Rationalism in Politics and Other essays*. Londres e Nova Iorque: Methuen, 1981.

OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. "Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia in: *A Sociologia entre a Modernidade e a Contemporaneidade*, Sérgio Adorno (org.), Porto Alegre: UFRGS, 1995.

OLASO, E. Thomas Hobbes y la Recta Razón. *Manuscrito*: Lafayette College, 1988.

ORENSTEIN, H. "Asymmetrical reciprocity: A contribuition to the theory of political legitimacy". IN: *Current Anthropology*, v. 21, n. 1: 69-91, 1980.

OSTRENSKY, E. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2005.

_____. "Hobbes e a tolerância religiosa no Exército de Novo tipo. IN: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 5, Humanitas: São Paulo, 2002.

OVERING, Joanna. "Estruturas elementares de reciprocidade". In: *Cadernos de Campo* n. 10, São Paulo (USP), 2002.

PANICHAS, G. E. Hobbes, prudence and basic rights. *Noûs Publications*. Lafayette College, 1988.

PASCHOAL, A. E. Direitos individuais e o poder do estado em Thomas Hobbes. *Revista de Filosofia*, Curitiba, Ano I, n.1, 1983.

PIERCE, E. S. Hobbes, political philosophy, and rule of law. Tese de doutorado (Emory University), 2003.

PIERRE (Ed.). *Os grandes julgamentos da história*. Lisboa: Amigos do Livro, s.d.

POGREBINSCHI, T. O problema da obediência em Thomas Hobbes. Bauru: Edusc, 2003.

RACINE, L. "Les formes élémentaires de la réciprocité". In: *L`Homme*, 99, juil-sept, XXVI (3), 1986.

RAVIN, D. & MELMAN, Y. *Todo espião um Príncipe*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

REZEK, J. F. *Direito Internacional Público*. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____.*O Direito Internacional do Século XXI*. São Paulo: Saraiva, 2002.

SILVA, C. A. S. da & RODOLFO, M. S. & JUNIOR, G. A. O Tribunal Penal Internacional e os Direitos Humanos. *Scientia*, Vila Velha, 2002, v. 3 [n. 2], p. 65-92.

RIBEIRO, R. J. "A Espada do soberano". In: *Jornal de Resenhas*, Milton Meira do Nascimento (org.), São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

_____. "Vaso Partido, o direito e a lei segundo Thomas Hobbes". In: *Folha de São Paulo*, Jornal de Resenhas, 08.06.2002, p. 3.

_____ . *Ao leitor sem medo:* Hobbes escrevendo contra seu tempo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Hobbes, Jaime I e o Direito Inglês. *Filosofia Política.* Porto Alegre n. 4, 1991.

RICHARDS, Diana. "Reciprocity and shared knowlodege structures in the Prisioner`s Dilemma Game". IN: *The Journal of Conflict Resolutions*, v. 45, n 5, p. 621-635, 2001,

RUNCIMAN, D. What kind of person is Hobbes´s state? a reply to Skinner. *The Journal of Political Philosophy*, Cambridge, v. 8, n. 2, 2000.

SAHLINS, Marshall. Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SCHABAS, William A. The UN International Criminal Tribunals. The former Yugoslavia, Rwanda and Sierra Leone. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SHIRLEY, Robert Weaver. *Antropologia jurídica.* Saraiva: São Paulo, 1987.

SCHMITT, C. *Der Leviathan in der Staaslehre des Thomas Hobbes.* Sttutgart:Klett - Cotta, 1995.

SCHIEFFELIN, E.L. „Reciprocity and construction of reality". IN: Man, New Series, v. 15, n. 3, p. 502- 517, 1980.

SCHNUR, R. *Theorie von Thomas Hobbes.* Berlim: Duncker und Humblot, 1963.

SOUKI, N. "Multidão e massa – reflexões sobre o 'homem comum. Hannah Arendt e Thomas Hobbes, in: *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 131- 145, Salvador: Quarteto, 2006.

STEGBAUER, Christian. *Reziprozität*. Einführung in Soziale Formen der Gegenseitigkeit. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002.

TAYLOR, A. E. The ethical doctrine of Hobbes. *Philosophy*, Londres, Nova Iorque, v. 13, n. 52, p.406-424,1993.

THURNWALD, Richard. *Grundfragen menschlicher Gesellung*. Berlim: Duncker & Humbold, 1957.

TÖNNIES, F. *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*. Stuttgart: Friderich Frommann, 1971.

TUCK, Richard. *Natural rights theories*. Their origin and development. Cambridge: Cambridge, 1979.

_____. *Thomas Hobbes e estado cético: o pensamento político de Platão a Otan*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

_____ . *Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2001.

RACINE, L. Les formes élémentaires de la réciprocité. In: L`Homme, 99, jul-set, XXVI (3), 1986.

SCHMMIT, C. *Der Leviathan in der Staaslehre des Thomas Hobbes*.Sttutgart: Klett-Cotta, 1995.

SCHOLLS, J. T. & LUBEL, M. "Cooperation, reciprocity and the collective-action heuristic". IN: *American Journal of political science*, v. 45, n.1, p.160-178, 2001.

SEIBEL, H. D. "Offene und geschlosse Gesellschaften". Überprüfung einer Hypothese im interkulturellen Vergleich: Melanesien und Polynesien. In: *Zeitschrift für Soziologie*, n. 7, v. 3, p. 273- 198, 1978.

SKINNER, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____ . *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp, 1997.

STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: University of of Chicago Press,1974.

_____. *The political philosophy of Hobbes*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

SUTTON, S. E. The wealth of notions: the powerty of rational choice theory. Tese de doutorado (University of Dallas), 2001.

TESTER, Keith, *Civil Society*. Routledge: Londres, 1992.

THURNWALD, R. Die Psychologie der Akkulturation. IN: Mühlmann, W. E. & Müller, E. W., *Kulturanthropologie*, Colônia/Berlim: Kiepenheuer & Witsch, 1966.

_____. *Grundfragen menschlicher Gesellung*. Berlim: Duncker & Humblot, v. 2, 1957.

TREVOR-ROPER, Hugh. A crise do século XVII: Religião, a Reforma e mundança social. São Paulo: Topbooks, 2007.

TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2001.

VALENSI, Lucette (et al.). *Para uma História antropológica: a noção de reciprocidade. Lisboa*: Edições 70, 1978.

VELHO, G. "Violência, reciprocidade e desigualdade: Uma perspectiva antropológica" IN: VELHO, Gilberto & ALVITO, Marcos (org.). *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV, 1996.

VILLANOVA, M. G. *Lei natural e lei civil na filosofia política de Thomas Hobbes*. Goiânia/ Santa Cruz do Sul: Tendenz/ Edunisc, 2007.

_____. Hobbes entre a moral e o legal. Goiânia: UCG, 2004.

WARRENDER, H. *The Political Philosophy of Hobbes*. His Theory of Obligation. Oxford: At the Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. *Hobbes´s System of Ideas*. Londres: Gower, 1989.

WEIβ, U. *Philosophische system von Thomas Hobbes*. Stuttgart. Problemata Bd. 87, 1980.

WERNER, D. "Princípios morais e a evolução de um senso moral" In: *Revista de Ciências Humanas*, UFSC, n. 34, out. 2003.

WEES, H.V. "The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory". In: GILL, POSTLETHWAITE & SEAFORD. Reciprocity in Ancient Greece. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

WILLMS, B. *Die Antwort des Leviathan*. Thomas Hobbes´ politische Theorie. Berlim: Luchterhand, 1970.

WIZNURA, R. N. The power of a promise: A speech act and the foundation of freedom in *Paradise Lost*. Tese de doutorado (The University of British Columbia), 2000.

WOLFERS, B. *„Geschwätzige Philosophie":* Thomas Hobbes´Kritik an Aristoteles. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

ZARKA, Y. C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. *La Décision Métaphysique de Hobbes*. Paris: Libraire Philosophique J. VRIN, 1987.

_____. *Hobbes et son vocabulaire*. Études de lexicographie philosophique. Paris: Vrin, 1992.

_____ . A Invenção do sujeito de direito. *Filosofia Política*, Porto Alegre: L & PM, 1997.

_____. Do direito de punir. *Filosofia Política*, Porto Alegre: L&PM, 2000.