

A CONCEPÇÃO DE LEI NATURAL E A ÉTICA EM THOMAS HOBBS

RITA HELENA SOUSA FERREIRA GOMES

RITA HELENA SOUSA FERREIRA GOMES

A CONCEPÇÃO DE LEI NATURAL E A ÉTICA EM THOMAS HOBBS

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA DA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG COMO
REQUISITO PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE

ORIENTADORA: TELMA DE SOUZA BIRCHAL

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

BELO HORIZONTE – 2003

Este trabalho foi realizado com o apoio da CAPES

Dissertação defendida e aprovada, com a nota noventa e cinco pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dra. Telma de Souza Birchal (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. José Raimundo Maia Neto - UFMG



Prof. Dra. Maria Isabel Limongi - UFPR

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 28 de fevereiro de 2003.

FICHA CATALOGRÁFICA

Gomes, Rita Helena Sousa Ferreira, 2003

A concepção de Lei Natural e a ética em Thomas Hobbes / Rita Helena Sousa Ferreira Gomes – Belo Horizonte, 2003.

1. Lei Natural hobbesiana 2. Ética hobbesiana 3. Filosofia hobbesiana I. Título.

AGRADECIMENTOS

A Ubiratan, Luciene e Tereza por serem uma família maravilhosa;

A Jefferson por seu amor e paciência;

A Cecília, Rodolfo, Antonia e Marco por me deixarem fazer parte da família;

Aos amigos de todas as horas: Rapha, Verônica, Su, Cris, Jorge, Marina e Hélio;

A Telma por suas observações valiosas e por sua dedicação;

A Andréa por fazer da secretaria um lugar acolhedor.

A meus pais, pelo amor
e apoio incondicional.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO..... | 1 |
| O MÉTODO DE HOBBS..... | 7 |
| 1 – Introdução..... | 7 |
| 2 – Contexto Histórico..... | 8 |
| 3 – O mecanicismo e a queda da metafísica tradicional em Hobbes..... | 10 |
| 4 – O método..... | 15 |
| 4.1 – A razão..... | 18 |
| 4.2 – A filosofia natural e a filosofia civil..... | 20 |
| 4.3 – A linguagem, a verdade e a ciência..... | 22 |
| 4.4 – Experiência e ciência em Hobbes..... | 26 |
| 5 – Conclusão..... | 27 |
| OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA HOBBSIANA..... | 29 |
| 1 – Introdução..... | 29 |
| 2 – Elementos da natureza humana..... | 30 |
| 2.1 – As faculdades da mente: a cognição..... | 31 |
| 2.2 – As faculdades da mente: as paixões..... | 34 |
| 3 – Conclusão..... | 40 |
| 3.1 – A noção de liberdade..... | 40 |
| 3.2 – A relativização do bem e do mal..... | 43 |
| LEI NATURAL, LEI CIVIL E ÉTICA EM HOBBS..... | 47 |

| | |
|--|---------|
| 1 – Introdução..... | 47 |
| 2 – Do estado de natureza e do estado civil..... | 48 |
| 3 – Direito natural e lei natural..... | 57 |
| 4 – O contrato..... | 62 |
| 5 – Lei natural e lei civil..... | 66 |
| 6 – Punição no Estado..... | 78 |
| 7 – Os tipos de homem..... | 83 |
| 8 – Conclusão..... | 85 |
| 8.1 – A liberdade no Estado..... | 85 |
| 8.2 – A lei natural como lei divina..... | 87 |
| CONCLUSÃO..... | 91 |
| 1 – Hobbes e o jusnaturalismo..... | 91 |
| 2 – Sobre a existência de uma ética na filosofia hobbesiana..... | 97 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 100 |
| BIBLIOGRAFIA DE APOIO..... | 104 |
| RESUMO..... | 105 |

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo tratar da concepção de lei natural e de ética em Thomas Hobbes. Lei natural e ética são, por sua vez, temas intimamente relacionados nesta teoria, daí a necessidade de serem estudados em paralelo.

Nosso interesse pela questão aqui analisada foi despertado, inicialmente, por uma pesquisa acerca do jusnaturalismo agostiniano realizada durante o curso de graduação em filosofia. Tal pesquisa abriu nossos olhos para a importância de se estudar a noção de lei natural para compreender a ética nos diferentes pensadores. Nosso encontro com Hobbes, contudo, deu-se mais tarde, e, num primeiro momento, tal filósofo foi visto com certa desconfiança por defender idéias tão radicais. A desconfiança transformou-se, com o tempo, em curiosidade e foi esta que nos incentivou a entender como se colocavam a lei natural e a ética em Thomas Hobbes.

A forma como este filósofo trabalha, quer a noção de lei natural, quer a de ética, impressiona por sua dureza. O pensador inglês revela, sem o menor pudor, o que entende por natureza humana, desmascarando em ações cotidianas provas que confirmam sua versão. Além disso, o texto hobbesiano é seco, livre de quaisquer eufemismos ou rodeios, o que pode provocar incômodo ao seu leitor.

A idéia hobbesiana de lei natural e de ética marcou um momento histórico e filosófico de grande relevância que foi o início da Modernidade. Analisar a teoria do autor inglês representa, antes de tudo, o dar-se conta do período de diversas transformações que ele vivenciou e, mais ainda, perceber como em meio a tantas mudanças sua filosofia se coloca como uma resposta racionalmente rigorosa. De fato, a filosofia hobbesiana constitui-se numa espécie de marco de toda uma nova perspectiva na ética e na política.

Nossa pretensão, pois, com esta dissertação, é aprofundar nossos conhecimentos quanto à ética e à concepção de lei natural em Hobbes, tomando-as não apenas como noções isoladas, mas, principalmente, em suas funções em relação à filosofia vista como um todo. Acreditamos que, se conseguirmos atingir nossos propósitos, teremos elaborado uma interpretação válida sobre o pensamento de tal autor, ficando aptos também a alçar novos vãos, pois estaremos criando novas questões para avançarmos na compreensão desta.

No entanto, é preciso deixar claro que não é nossa intenção esgotar as perguntas sobre o assunto proposto, pois afinal temos plena consciência de que este é um trabalho inicial. Dizendo, assumidamente, que este é um trabalho baseado em nosso primeiro contato mais sério com os escritos do filósofo de Malmesbury, estamos grifando a possibilidade de que as respostas aqui apresentadas sejam, num momento posterior, insatisfatórias. Agora, porém, as descobertas

realizadas parecem servir satisfatoriamente aos questionamentos feitos e são estas que mostraremos no decorrer desta exposição.

Objetivando uma melhor organização do conteúdo, dividimos esta dissertação em três capítulos: (1) Método, (2) Fundamentos da ética e (3) Lei natural, lei civil e ética. Por vezes, no decorrer dos três capítulos, o leitor perceberá a repetição de algumas idéias. Tais repetições são, no entanto, justificadas por sua relevância dentro do pensamento hobbesiano. Porém, cada uma destas três partes do nosso estudo tratará de temáticas específicas e que serão exigidas do leitor, implícita ou explicitamente, nos capítulos seguintes.

Decidimos começar este trabalho com um estudo sobre o método, na medida em que temos consciência da importância dada por nosso autor a esta questão. Hobbes, como um homem do século XVII, estava deveras imbuído do clima de cientificidade do seu tempo, e foi por ter sempre a ciência nascente como seu ideal que o método ganhou destaque em sua filosofia. O método, realmente, tem para nosso pensador o papel de dar vida à ciência, sendo a estrutura sobre a qual esta se instala. Portanto, no capítulo que versará sobre o método trabalharemos não apenas a definição deste, mas também ampliaremos nosso estudo para o contexto histórico que o situa, analisando os conceitos de razão, verdade e ciência que estão diretamente ligados a ele. Assim, o capítulo acerca do método hobbesiano deve ser visto como uma introdução à forma hobbesiana de encarar o mundo e o homem.

O segundo capítulo dirá respeito ao fundamento da ética, ou seja, às paixões. A investigação das paixões humanas permite mesmo o encontro com o que nosso inglês chama de natureza humana, e que funciona como guia para todo desenvolvimento posterior de sua teoria. Nesta parte da dissertação, portanto, trataremos das características humanas por excelência, ressaltando como se definem e quais os papéis das principais faculdades do homem. Ainda neste item será investigado o modo como é dividida a filosofia por nosso escritor, situando a ética dentro de um contexto maior, o que também mostrará a inovação hobbesiana neste tema.

Enfim, no terceiro capítulo, chegaremos ao ponto central de nossa dissertação, trazendo de volta algumas idéias postas naqueles dois momentos antecedentes, mas que serão tratadas agora com maior profundidade. Além do aprofundamento de algumas das concepções anteriores, também trabalharemos novos conceitos, como é o caso da idéia de punição, da relação entre lei natural e lei civil, bem como aquela entre lei natural e lei divina, etc.. Este capítulo pretende ser o mais rico em informações, na medida em que será o local onde mostraremos, dos mais diversos ângulos, a noção de lei natural, chegando então à exposição da ética sob o prisma hobbesiano.

* * *

Feita esta breve exposição da estrutura de nossa pesquisa, queremos ainda discorrer sobre a importância de se estudar, nos dias de hoje, a ética (e também a noção de lei natural) de um filósofo da Idade Moderna. Trazer à luz teorias filosóficas da modernidade é, antes de tudo, esforçar-se para encontrar as origens das formas usadas atualmente para entender e explicar o mundo em que vivemos.

Obviamente, não basta a análise de uma de tantas teorias, modernas ou não, para abarcarmos uma compreensão completa de nossa realidade. Uma doutrina é sempre um recorte, daí ser essencialmente limitada. Resgatar, contudo, um pensamento, como aqui fazemos com o de Hobbes, é de extrema relevância por nos possibilitar pensar, a partir dele, questões até hoje enfocadas sob uma outra óptica.

Em nosso caso, ou seja, no caso de um estudo acerca da filosofia hobbesiana, merecem destaque questões como o utilitarismo e o pragmatismo. Utilitarismo e pragmatismo, veremos no decorrer desta dissertação, são posicionamentos contemporâneos que já apareciam, mesmo que de modo embrionário, na obra de nosso pensador. Analisar o pensamento hobbesiano é, de fato, entrar em contato com as raízes mesmas de tais posturas que foram desenvolvidas posteriormente até chegarem a ser como as conhecemos hoje.

Na verdade, trabalhar um filósofo temporalmente distante de nós é importante porque nos faz perceber que somos fruto de uma cultura que, durante anos e anos, desenvolveu um número extraordinário de conceitos que modificaram a maneira de lidar com o mundo e com os outros homens. No curso do desenvolvimento destas idéias e conceitos muitas foram as superações e poucas, se é que existiram, as destruições completas. Não é possível, de acordo com nossa interpretação, simplesmente negligenciar as descobertas já feitas. É possível, isto sim, não nos fixarmos nelas.

O que aqui afirmamos, portanto, em muito se assemelha com aquela idéia hegeliana de conservação e superação, quer dizer, partindo do que já existe criar novas coisas. É com base neste raciocínio que pontuamos a necessidade de se resgatar a ética hobbesiana.

A ética hobbesiana tem ainda a seu favor o fato de estar situada num período de transição em que muitas são as dúvidas e poucas as certezas. Esta parece ser também uma característica do tempo em que vivemos, onde cada vez mais se põe a necessidade de traçarmos novos caminhos que atendam às nossas exigências, usando para isto toda a bagagem cultural que temos à disposição.

Assim como aconteceu com Hobbes, nós também nos deparamos com a necessidade de buscar soluções para os conflitos de nosso momento histórico. Obviamente que as questões que ora se colocam diferenciam-se daquelas do século XVII. Porém, ao investigarmos as formas encontradas antes para se resolver os dilemas, podemos achar um modo de solucionar os nossos. Os problemas aos quais nosso filósofo procurou dar respostas são dois: a guerra e fazer da filosofia

política uma ciência. Atualmente, contudo, nossas perguntas são outras, ou pelo menos velhas questões com novas roupagens, como é o caso da guerra, em que se deve levar em conta a globalização e o poder tecnológico que a sustenta e possibilita a destruição de todo planeta.

Então, refletir acerca da filosofia hobbesiana é pensar em uma das soluções dadas para a guerra, uma solução, sabemos, radical, e para muitos, assustadora: a construção de um Estado absoluto e racional que concentre nas mãos de poucos, e preferencialmente de um só, todo o poder. Trata-se aqui de recuperar as razões que, do ponto de vista do autor do *Leviatã*, sustentam uma das idéias mais combatidas em seu tempo e no nosso, qual seja, o Estado absoluto. Apesar de nunca efetivado historicamente, o Estado hobbesiano acabou por gerar muita influência, na medida em que, depois dele, muitas das mais relevantes teorias acerca da organização político-social levaram-no em conta.

Estudar a filosofia de Thomas Hobbes na atualidade é, portanto, revisar um pensamento de grande influência na história das idéias e evidenciar como este pensamento contribuiu para uma modificação da relação homem/mundo. Veremos no decorrer desta dissertação, que o pensador de Malmesbury foi o responsável pela reinterpretação de diversos conceitos éticos tradicionalmente aceitos, como por exemplo: a idéia de sumo bem, a noção de lei natural, etc.. Algumas das categorias classicamente usadas para se compreender o universo foram rechaçadas por nosso autor, responsável pela extensão, ao mundo político, da nova concepção mecanicista, referencial para se pensar o mundo físico. Hobbes se destaca, então, dentro do quadro da filosofia moderna, por ter tomado de modo radical uma nova forma de se conceber o universo e, com base nesta, ter criado uma nova visão da natureza humana.

O conceito, pois, que dará sustentação a toda a construção hobbesiana será sua antropologia. Tal antropologia, conhecida vulgarmente simplesmente pela frase “o homem é o lobo do homem”, abre caminho para a fundação de uma ética convencionalista e artificial que exige a presença de um poder coercitivo para garantir sua aplicação. É esta ética convencionalista e, portanto, relativista, que fará do estudo desta teoria uma pesquisa de extrema atualidade, haja vista a discussão em nossos dias quanto à existência ou não de valores universalmente válidos.

Entender assim o posicionamento do pensador inglês é, antes de tudo, compreender qual a saída encontrada por ele para manter a paz, ao mesmo tempo em que defende a não existência de valores universais. Hobbes, vale dizer, buscou sempre em seus escritos resolver as questões conflitantes postas pela realidade de seu momento histórico. Teve a ousadia de tentar criar alternativas praticamente válidas para os problemas da vida social, e isto é o que mais admiramos neste pensador.

É preciso, portanto, estudar a filosofia do autor do *Leviatã* não somente por seu conteúdo teórico, mas também por seu valor prático. A teoria hobbesiana é, acima de tudo, a declaração de

que as idéias filosóficas não estão num mundo separado da realidade vivida, mas, ao contrário, são uma resposta direta aos questionamentos trazidos do cotidiano.

O escrito ora apresentado tem ainda como objetivo reafirmar, através da filosofia hobbesiana, o caráter rico e transformador de um pensamento filosófico. Em última análise, é a filosofia que nos põe a par das situações problemáticas e, por isso mesmo, é ela a mais indicada para nos apontar as possíveis soluções.

Enfim, resgatamos aqui o pensamento hobbesiano por uma tríplice razão: para trazer à tona uma filosofia historicamente influente e que trabalha com temas até hoje relevantes, para pesquisar com maior atenção a forma como este autor utilizou-se da noção de lei natural e como esta utilização refletiu-se em sua ética, e para demonstrar o caráter transformador da filosofia, não só de Hobbes, mas de todos os filósofos. Resumidamente são estes nossos objetivos, que são também, reconhecemos, ambiciosos; durante toda a exposição os teremos sempre presentes, como os fios que nos conduzirão, senão claramente, ao menos indiretamente.

* * *

Chegando ao fim desta introdução, não podemos esquecer de falar da bibliografia utilizada. Afinal, tudo o que se encontrará escrito nas páginas seguintes, com raríssimas exceções, serão idéias provenientes de leituras. Foram as leituras dos textos hobbesianos, bem como daqueles de seus renomados intérpretes, que permitiram nossa compreensão e, conseqüentemente, a feitura desta dissertação.

Como textos-base usamos, principalmente, o *Leviatã* e o *Do Cidadão*. A escolha destas obras não foi aleatória, pois tomamos como referência a recomendação de estudiosos mais experientes, que observaram serem estes livros os mais completos no que diz respeito às questões da ética e das leis naturais. O *Leviatã*, de fato, é apontado, de acordo com os principais pesquisadores, como a obra mais importante de Thomas Hobbes, tomando o lugar que já foi ocupado pelo *Do Cidadão*.

Outras obras do filósofo inglês, contudo, também foram utilizadas, quais sejam, *Human Nature* e *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Ambas foram usadas mais especificamente por trazerem pormenores interessantes a temáticas restritas a certas partes de nossa discussão. Tais livros, todavia, não devem ser considerados como secundários, ao contrário, devem ser vistos como obras que exigem uma compreensão prévia e ampla das principais idéias de Hobbes.

Quanto aos comentadores e intérpretes, diversas foram nossas fontes¹. Os autores selecionados mostram, por vezes, diferentes interpretações acerca do mesmo assunto, o que prova a

¹ Vide as referências completas na bibliografia.

riqueza do pensamento hobbesiano, ao mesmo tempo em que nos garante uma certa liberdade quanto à posição que podemos tomar em relação às suas idéias. As divergências entre os comentadores aparecem algumas vezes explicitamente em nosso texto, o que permite ao leitor ter em mente a possibilidade de seguir outra via, se assim desejar.

Ainda no que diz respeito à bibliografia utilizada, é importante recordar que nem todos os textos lidos são referidos no corpo desta dissertação, não significando, porém, que não foram utilizados. Na verdade, muitas de nossas leituras serviram como fontes de esclarecimento, ou de confirmação para aquilo que pensávamos sobre determinado item; estas obras serão relacionadas no tópico intitulado “bibliografia de apoio”.

Feita esta anotação, passemos ao conteúdo propriamente dito.

* * *

CAP. I – O MÉTODO DE HOBBS

1 - INTRODUÇÃO

Iniciar um trabalho sobre ética com uma discussão sobre o método pode parecer despropositado; contudo, em se tratando da filosofia de Thomas Hobbes, começar desta forma é quase uma exigência.

Estudar o método hobbesiano significa deparar-se com a visão de mundo deste autor, mais ainda, entrar em contato com o período histórico-social vivido por ele. Tal período, como a seguir detalharemos, caracterizou-se pelas profundas transformações sociais e científicas que inegavelmente se vêem refletidas na obra de nosso filósofo.

Além desta relação com seu tempo, o método hobbesiano conecta-se ainda, como não poderia deixar de ser, com o propósito do pensador inglês de criar condições para a construção de uma nova ordem social. Esta nova ordem social, no entanto, deveria amparar-se em algo sólido, num conhecimento firme e verdadeiro que afastasse de uma vez por todas o fantasma da anarquia e da guerra civil que tanto assustava Hobbes e seus contemporâneos.

A ligação entre a busca de um método e a preocupação hobbesiana de estabelecer uma ordem social fica ainda mais nítida ao vermos Hobbes afirmar a necessidade de fazer da filosofia civil uma ciência rigorosa¹.

“Pois não podemos, como num círculo, começar a lidar com uma ciência de qualquer ponto que nos agrada. Há um certo fio da razão, cujo começo está no escuro, mas que à medida que se desenvolve vai nos levando, como pela mão, até a mais clara luz, de modo que o princípio da doutrina deve ser extraído daquela obscuridade, e depois a luz deve ser retornada a ela para dissipar todas as dúvidas que restaram. Assim, todas as vezes que um autor perde o fio da meada, por ignorância, ou que de propósito o corta, passa a nos descrever os passos, não de seu progresso na ciência, mas de suas extravagâncias, que dela o afastam.”²

Com esta citação fica evidente a importância dada ao método por nosso autor. Então, para que possamos compreender melhor em que consiste o método hobbesiano, iniciaremos nossa análise com uma breve contextualização histórica, para só a seguir penetrarmos de fato no objeto de estudo deste capítulo.

¹ Em um artigo sobre a política e a ciência na filosofia de Hobbes, Jorge Filho (1990) afirma que nosso autor falhou na construção de uma ciência política por não seguir rigorosamente as exigências postas por ele mesmo. Tal crítica, todavia, não anula a necessidade de analisar o método hobbesiano, ao contrário, nos induz a conhecê-lo.

² Hobbes, Do Cidadão, Epístola Dedicatória (p. 7).

2 - CONTEXTO HISTÓRICO

Neste momento do texto pretendemos analisar o método hobbesiano. Para tanto, deter-nos-emos inicialmente no solo de onde brotou este método, qual seja, o contexto histórico do Renascimento, da modernidade e as mudanças aí ocorridas. Apesar de neste período também terem acontecido modificações significativas na forma do homem ver e pensar a questão ética e política, não nos deteremos aqui em abordá-las diretamente.

A Renascença, ou Renascimento, é a época histórica que abrange os séculos XV e XVI e que se caracteriza pela transição entre a Idade Média e a Idade Moderna. Por ser um período de transição, o Renascimento aparece como o ponto de encontro e, porque não dizer, de embate das idéias e ideais tradicionais e daquelas inovadoras.

Vaz³, em seu excelente capítulo acerca deste momento histórico, chama nossa atenção para as duas interpretações comumente dadas sobre a relação entre as idéias antigas e novas que se encontraram neste período. A primeira destas interpretações, difundida principalmente no século XIX, afirma a completa e radical ruptura com a cultura cristã e o estabelecimento de uma nova humanidade; a segunda interpretação, desenvolvida a partir das tendências hermenêuticas da história, entretanto, destaca a continuidade entre a cultura medieval e renascentista.

Contudo, se é verdade que há uma continuidade entre as culturas medieval e renascentista, é inegável também que há descontinuidade. Afinal, se a Renascença fosse uma época de mera continuidade, não poderia ser classificada de tempo de transição.

*“A cultura filosófica na Renascença apresenta duas faces bem distintas: a primeira prolonga, de alguma maneira, a tradição filosófica medieval, colocando-se sobre a égide dos grandes fundadores das escolas da filosofia antiga, Platão e o platonismo, Aristóteles e o aristotelismo e, em medida bem menor, Epicuro e o epicurismo e os mestres do estoicismo greco-romano; a segunda, que pode ser propriamente considerada a filosofia do Humanismo, inova profundamente o conceito clássico-medieval de filosofia, integrando no currículo dos *studia humanitatis* uma nova idéia e uma nova prática da filosofia.”⁴*

O que queremos, portanto, mostrar com esta apresentação sucinta do Renascimento, é que desde então começa a ruir a velha ordem política, religiosa e a cultura humana em geral e em seu lugar surge um mundo passível de construção, onde o homem é agente.

É interessante notar que com a colocação do homem no centro, como agente, a história ganha força.

³ 1999, parte IV, Cap. 1.

⁴ Idem, p. 260/261.

Strauss⁵, trabalhando com a história, destaca que no século XVI esta ganha espaço dentro da filosofia, sendo o lugar de realização e aplicação dos preceitos filosóficos. De fato, a utilização da história pela filosofia conecta-se com a dúvida da eficácia dos preceitos racionais. Afinal, numa época de tantas mudanças em que se questiona (e até mesmo se nega) uma ordenação imanente ao universo, é normal que a razão perca sua infalibilidade e que se busque as certezas na experiência, ou seja, na história, que nada mais é do que a narração da experiência da humanidade.

Com a queda da escolástica, como o leitor já pode entrever, caem também seus conceitos que são, por sua vez, o sustentáculo da visão de mundo até então difundida.

Dentro do mundo escolástico reinava a idéia de unidade, guia de toda filosofia, daí que a natureza era explicada a partir de idéias universais e tinha como método a dedução. Nesta perspectiva, a função da ciência restringia-se a reproduzir a ordem do mundo e ao cientista (sábio) cabia apenas a contemplação. Uma ciência deste tipo não comportava, ou melhor, nem se propunha a comportar, um saber que esteja ligado ao poder e a previsão. Na verdade, esta forma de ciência não pretendia, em momento algum, servir aos homens por sua utilidade. Não há espaço para o conhecimento útil num mundo no qual é impossível interferir e transformar.

O século XVII traz, para além das mudanças do Renascimento, uma nova realidade: a revolução científica e a física matemática. Vemos, então, iniciar-se a derrocada deste modo de fazer ciência, começa a ser destruída a visão teleológica de universo⁶, bem como a idéia de uma *physis* rica em qualidades sensíveis e ordenada a partir de causas finais. A física quantitativa, por seu turno, não mais entende o movimento como alteração e mudança, mas como algo ligado com a mensuração e com a matemática.

“Em verdade, o logos antigo repousa sobre a evidência de uma physis oferecida imediatamente aos sentidos, e cuja ordem servirá de paradigma para a ciência do ethos. O logos da ciência moderna, ao invés, constrói uma nova empiricidade que se torna o domínio da verdade experimentalmente verificável, uma empiricidade intrinsecamente lógica porque estruturalmente matemática.”⁷

A matemática, assim, passa a servir de termo médio entre o espírito e a realidade, mais ainda, como nos alerta Domingues⁸, o próprio espírito é ele mesmo matemático, enquanto a realidade é estruturalmente matemática.

Esta reviravolta dentro do campo da filosofia que traz em seu bojo a valorização da matemática, além da colocação em primeiro plano da *poiésis* e da *techne*, possibilitou uma série de

⁵ 1963, cap. VI.

⁶ Para entender mais sobre a relação *physis* antiga e ciência moderna vide: Vaz, 1993, cap. V.

⁷ Vaz, 1993, p. 197.

⁸ 1991.

descobertas que influenciaram decisivamente não só o pensamento hobbesiano, mas também todas as filosofias do século XVII.

Dentre as descobertas mais importantes ressaltamos, juntamente com Landry⁹, a da circulação do sangue feita por Harvey e aquela das montanhas da lua e dos satélites de Júpiter (entre outras) feitas por Galileu. Tais conquistas científicas do início do século XVII abalaram, respectivamente, a relação corpo/alma escolástica, provando pela experiência que o corpo é uma máquina, e também a cosmologia escolástica e, logo, a física aristotélica, pois que o mundo torna-se máquina.

Com as conquistas de Galileu, portanto, uma nova física é posta, física esta que tem como princípio fundamental o fato de que um corpo não pode modificar por si mesmo seu estado, seja este repouso ou movimento. Desta forma, o movimento passa a ser a base sobre a qual todo o universo deve ser pensado. Isto explica, de uma vez por todas, a compreensão mecânica que o homem moderno tem do universo.

A mecanização do universo acentua, assim, a força que a matemática já vinha ganhando nos séculos anteriores, já que, se o mundo é uma máquina sem alma e sem fins imanescentes, é possível matematizá-lo e manipulá-lo ao invés de contemplá-lo.

Pensar um mundo regido pelo movimento com base nos princípios matemáticos é a função a que se propõe a física, daí que após a tradução e difusão do texto de Euclides e da revolução copernicana, a geometria é vista cada vez mais como a rainha das ciências¹⁰, lugar tradicionalmente ocupado pela teologia.

É, então, neste quadro de profundas transformações, que irá aparecer a filosofia hobbesiana, sendo ao mesmo tempo influenciada por elas e abrindo novos caminhos a partir delas. Hobbes, enfim, conseguirá apresentar magistralmente em suas obras os dois pólos entre os quais o homem da idade mecânica se vê, a saber, como um ser de natureza e um ser de artifício, um ser entre a necessidade e a liberdade.

3 - O MECANICISMO E A QUEDA DA METAFÍSICA TRADICIONAL EM HOBBS

Expostas as mudanças que antecederam a filosofia hobbesiana, resta-nos ainda observar como tais transformações se refletem no pensamento de nosso inglês, pois que é a partir de como as questões são assimiladas que as diferentes teorias são feitas. Neste momento do texto, portanto, pretendemos enfatizar a relação de Hobbes com a metafísica e com a idéia mecanicista de universo, para, partindo disto, entender o porquê de seu método ser como é.

⁹ 1930, cap. II.

¹⁰ Rogers (1990), em seu artigo sobre a influência hobbesiana, afirma que John Dee escreve em 1570 que a geometria é a ciência que nos faz alcançar as formas eternas.

Hobbes, como era de se esperar, tem uma concepção mecanicista do universo e do homem. Para ele o universo, assim como todas as suas partes, é corpóreo. O mundo restringe-se, segundo nosso filósofo, a corpos em movimento. Esse mecanicismo radical de Hobbes, por seu turno, vem como consequência da concepção materialista que este autor tem da metafísica.

Em verdade, são raras, pelo menos nas obras hobbesianas a que tivemos acesso, as menções positivas à metafísica; mesmo no nono capítulo do *Leviatã*¹¹, que versa da divisão da filosofia, Hobbes nem sequer menciona o termo metafísica. Todavia, não podemos por isso concluir que não haja na filosofia hobbesiana uma metafísica. É possível, de fato, que o termo metafísica seja evitado por nosso filósofo na medida em que é contraditório pensar em algo, além da física, dentro de uma doutrina explicitamente materialista. A função da metafísica, então, é assumida pela chamada filosofia primeira¹².

A filosofia primeira de Hobbes, como já deve ter ficado claro, não é uma ciência do sobrenatural ou do transcendente, estando limitada àquilo que podemos imaginar¹³, o que significa para Hobbes o mesmo que se restringir àquilo que ocupa um lugar no espaço. A tarefa da filosofia primeira, que trata dos atributos do ser em geral dentro de um universo-máquina desprovido de fim em si mesmo, encerra-se na definição de nomes universais que, a seu tempo, servem para explicar o que é o movimento e para nos dar material para identificar os diversos tipos de movimento.

Dando esta função à filosofia primeira, Hobbes dá um golpe certeiro naquilo que tradicionalmente ficou conhecido como metafísica, já que transforma suas categorias em categorias físicas. A essência, que classicamente é um conceito oposto ao de acidente, torna-se, na filosofia primeira hobbesiana, um acidente que dá nome ao corpo; da mesma forma que o ato e a potência da metafísica antiga reduzem-se à causa e ao efeito quando referidos ao futuro.

No entanto, para que possamos alcançar o que permite ao pensador de Malmesbury construir uma filosofia primeira que tem como referências categorias físicas, é necessário retomar sua hipótese de aniquilação do mundo¹⁴.

A hipótese de aniquilação do mundo sugerida por Thomas Hobbes no *De Corpore* consiste em convidar-nos a imaginar a destruição completa do mundo e, então, recriá-lo, não de uma nova forma, mas como era antes da “destruição”. Para refazer o mundo, portanto, o leitor hobbesiano utilizar-se-á de nomes que expressem a representação advinda da imaginação daquilo que antes compunha o mundo. Reconstruindo deste modo o mundo, inevitavelmente identificaremos o existente com o corpóreo, já que é impossível termos representação sensível do que está além dos

¹¹ Utilizamos a versão brasileira dos Pensadores e a inglesa da Penguin Books.

¹² Nossas fontes de referência sobre este tema são: Zarka, 1996, p. 62-85 e Sorell, 1986, cap. V.

¹³ Quando empregamos o termo imaginar, utilizamo-lo no sentido usual do século XVII que identifica imagem à impressão dos sentidos.

¹⁴ Sobre a hipótese de aniquilação do mundo vide: Zarka, 1996.

sentidos. É com este mesmo raciocínio que Hobbes reduz a essência a um acidente, na medida em que não temos representação da essência (além dos sentidos), mas apenas dos acidentes.

Posta desta maneira a crítica de Hobbes à metafísica tradicional, é importante ainda alertar o leitor para como esta ruptura radical com a filosofia da tradição aparece traçada por nosso pensador com Aristóteles. Não pretendemos aqui, entretanto, apresentar minuciosamente a opinião hobbesiana acerca do aristotelismo; longe disto, queremos somente destacar alguns pontos que nos chamam atenção dentro desta visão hobbesiana de Aristóteles, pois que acreditamos que de tal forma seja possível contemplar, de um outro ângulo, as inovações realizadas por Thomas Hobbes.

Strauss¹⁵, num capítulo intitulado “Aristotelismo”, observa que nos primeiros escritos de Hobbes sobressai-se a influência do humanismo, onde o filósofo inglês considera, como principal pensador clássico, Aristóteles. Tal admiração, contudo, não persiste ao longo do desenvolvimento filosófico hobbesiano.

O desligamento com Aristóteles torna-se inevitável quando Hobbes coloca a teoria submetida à prática. Esta submissão reflete o utilitarismo de nosso pensador e, mais ainda, sua concepção de homem – e do lugar que este ocupa no mundo – como completamente oposta àquela idéia aristotélica.

Porém, o afastamento das idéias aristotélicas vai ainda mais fundo, haja vista que o filósofo do *Leviatã* nega a interpretação dos termos proposição e silogismo feitas por aquele autor. Sorell¹⁷, grifa, porém, que apesar de negar a interpretação aristotélica, Hobbes não consegue se separar do aparato da lógica tradicional, embora não a utilize como método de descobertas, mas sim, de ensino.

Por causa de seu mecanicismo, Hobbes é impelido a abandonar a categoria de substância primeira de Aristóteles e colocar em seu lugar categorias do corpo.

“A reinterpretação das categorias de Aristóteles não param na categoria de substância. Definição, propriedade, gênero e acidente são todas explicadas de nova forma, os três primeiros como coisas atribuídas a nomes e não a substâncias, o último como uma maneira perecível de concepção do corpo.”¹⁷

A nova roupagem que ganham as categorias aristotélicas na filosofia hobbesiana se deve também ao fato destas não suportarem observações subjetivas. Significa dizer que tais categorias não conseguem sustentar uma teoria que afirma que a explicação das coisas (e do próprio mundo) é relativa a nossa percepção destas, e não às coisas em si.

¹⁵ 1963, cap. III.

¹⁷ 1986, cap. IV.

¹⁷ Sorell, 1986, p. 52. “The reinterpretation of Aristotle’s categories does not stop at the category of substance. Definition, property, genus, and accident are explicated a new, the first three are things sayable of names rather than substances, the last as perishable manner of conception of a body.”

Com o posicionamento do homem no centro das preocupações de sua filosofia, Hobbes vê-se ainda obrigado a dar mais ênfase à causa eficiente, ao invés das causas final e formal que se destacaram na filosofia de Aristóteles. Isto ocorre porque o homem tomado como um ser agente e, logo, construtor do mundo, utiliza-se da ciência como uma arma para subjugar a natureza e, assim, poder ir vencendo a luta pela sobrevivência.

Enfim, podemos verificar que, mesmo Hobbes e Aristóteles tendo em comum o desejo de estabelecer uma ciência universal e necessária, seus caminhos praticamente não se cruzam. Afinal, o conceito hobbesiano de racionalidade, caracterizado pelo mecanicismo e matematismo, não cabe, em nenhum momento, dentro do ideal de racionalidade traçado no mundo antigo no qual se insere Aristóteles. Para distanciar ainda mais os dois mestres da filosofia, soma-se ao novo conceito hobbesiano de racionalidade o empirismo gnosiológico que nosso autor herdou de Bacon.

Voltando, ainda, à hipótese de aniquilação do mundo, é válido ressaltar que a intenção de nosso autor com tal “experimento” não se confunde com aquela dúvida metódica de Descartes, quer dizer, não pretende, em nenhum momento, atingir uma verdade última da realidade. De fato, a verdade procurada por Hobbes nesta hipótese é a da estrutura e conteúdo de nossas representações.

Notemos, pois, a força do materialismo no pensamento de Hobbes. Landry¹⁹ chega mesmo a afirmar ser nosso inglês o primeiro filósofo a dar uma explicação estritamente mecânica do mundo, banindo de sua teoria todas as entidades misteriosas, haja vista que não são passíveis de conhecimentos porque estão além do sensível.

Veja-se que a crítica hobbesiana não está limitada à escolástica, sendo também um ataque a Descartes na medida em que este restringe seu mecanicismo à física. O posicionamento de nosso autor, porém, é radical e vai além do próprio mecanicismo cartesiano.

Sabe-se que Descartes assumiu para a física os princípios da matéria e movimento, mas isto não o impediu de reservar um lugar em sua metafísica para a alma, a razão e para os princípios imateriais, nem tampouco o fez abrir mão de sua pretensão de atingir um conhecimento final da realidade. Hobbes, entretanto, reduz a máquina não só o mundo e o corpo humano (como já tinha feito Descartes), mas também sua “alma”, suas paixões. Se for possível falar em uma “metafísica” em seu pensamento, esta é puramente materialista.

A transformação da metafísica numa filosofia primeira que tem como primado ontológico o corpo indica, também, a posição utilitarista assumida por Hobbes, tendo em vista que a metafísica – tomada no sentido clássico – é um conhecimento totalmente descartável, pois que não é capaz de gerar poder sobre a natureza.

O utilitarismo hobbesiano é coerente com a idéia do mundo-máquina adotada por ele. O universo entendido como uma máquina, ou seja, visto pela lente do mecanicismo, não apresenta,

¹⁹ 1930, cap. III.

como já observamos antes, um fim em si mesmo, ficando, assim, submetido aos fins que o homem lhe impuser. Esta visão de mundo, portanto, abre caminho para que o universo seja colocado a serviço do homem.

Tomando como referência a utilidade, as exigências da filosofia transformam-se passando de exigências metafísicas e lógicas que intentavam desvendar a ordem imanente do universo, para exigências práticas que, por sua vez, objetivam o poder. É porque não vêem o todo da realidade como composto de corpos em movimento e, logo, não passível de dominação, que os metafísicos (escolásticos e cartesianos) são acusados por nosso autor de raciocinarem sobre nada e tomarem como independente e separado o que, na verdade, é o contrário. Tais pensadores estão, segundo nosso inglês, enredados na pura abstração.

“Os abusos da filosofia e da ciência ‘procedem disto, que alguns homens vendo que podem considerar... o aumento e a diminuição da quantidade, aquecimento e outros acidentes, sem considerar seus corpos ou sujeitos (o que se chama abstrair, ou fazer existir separados de si mesmos) falam de acidentes como se eles pudessem ser separados de todos os corpos. E daí procedem os grandes erros da metafísica; pois como eles podem considerar pensamento sem considerar corpo, eles inferem que não é necessário um corpo-pensante, e porque a quantidade pode ser considerada sem corpo, eles pensam também que quantidade pode ser sem corpo, e corpo sem quantidade, e que um corpo tem quantidade pela adição de quantidade a este. É desta mesma fonte que se originam aquelas palavras insignificantes, substância abstrata, essência separada... e outros termos bárbaros como estes.”²⁰

A ciência hobbesiana, assim ligada à natureza material, é contrária tanto às idéias de “causa formal” e “final” da escolástica, quanto à “substância pensante” de Descartes. De fato, tal ciência preocupa-se apenas com a questão proposta pela causa eficiente, que possibilita ao homem torna-se senhor e possuidor da natureza.

Vimos, então, na filosofia hobbesiana, uma radicalização do mecanicismo cartesiano que, se no filósofo francês se aplicava à “*res extensa*” e não à “*res cogitans*”, passa em Hobbes a ser o modo de conceber até mesmo o pensamento.

²⁰ Hobbes, De Corpore, cap. 3, p. 47 Apud Flathman, 1993, p. 45. “The abuse of philosophy and the sciences it properly informs ‘proceeds from this, that some men seeing they can consider ... the increasings and decreasings of quantity, heat and other accidents, without considering their bodies or subjects (which they call *abstracting*, or making to exist apart by themselves) they speak of accidents as if they might be separated from all bodies. And from hence proceed the gross errors of metaphysics; for because they can consider thought without the consideration of body, they infer there is no need of a thinking-body; because quantity may be considered without body, they think also that quantity may be without body, and body without quantity, and that a body has quantity by the addition of quantity to it. From the same fountain spring those insignificant words, *abstract substance*, *separated essence* ... and other the like barbarous terms.”

4 - O MÉTODO

Analisadas as transformações históricas e a recepção destas no pensamento de Thomas Hobbes, acreditamos ser possível, agora, compreender com maior clareza o método adotado por este filósofo. Passemos, então, a esta tarefa.

Como expusemos na segunda parte deste capítulo, com a publicação dos textos de Euclides e com as mudanças geradas pela revolução copernicana, a geometria passou a ser vista como um modelo. Como não poderia deixar de ser, também Hobbes pôs a geometria como padrão a ser seguido pelas demais ciências.

“Quanto aos geômetras, eles se desincumbiram admiravelmente bem de seu papel: tudo o que contribuiu para melhor ajudar a vida do homem – seja graças à observação dos céus, seja pela descrição da terra, ou ainda pelo registro do tempo, seja finalmente devido às mais remotas experiências de navegação – , em suma, todas as coisas nas quais estes tempos se diferenciam da rude simplicidade da Antigüidade, tudo isso temos que reconhecer que devemos tão-somente à geometria.”²¹

Na verdade, o conhecimento geométrico é visto por nosso inglês como aquele apto a chegar às certezas, tendo em vista que nesta ciência os termos são definidos e explicados, além desta ter como objeto de investigação algo produzido pelo próprio homem. Aqui se introduz uma idéia importante de Hobbes: a de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo produz.

Segundo o autor de *Do Cidadão*, devemos pensar a ciência dividida em dois ramos principais: aquele que tem como objeto de estudo os produtos humanos e aquele que trata dos objetos naturais. O conhecimento geométrico pertence, como dissemos acima, ao primeiro ramo e junta-se a ele a política; ao segundo ramo pertencem as ciências da natureza, como por exemplo: física, astronomia e meteorologia.

Como já observamos, só podemos ter certeza daquilo do que somos causa. Para alcançarmos a certeza daquilo que causamos basta, portanto, fazermos uma dedução rigorosa, como é aquela típica dos geômetras. Dizer, então, que só conhecemos aquilo de que somos causa, é o mesmo que afirmar a ininteligibilidade do universo. Afinal, ao conhecimento das ciências naturais não cabe a certeza, mas sim, no máximo, a hipótese.

Esta idéia hobbesiana de que o universo é ininteligível em sua essência, é, no entanto, comumente encontrada no início da modernidade e ficou historicamente conhecida como o “argumento do criador”. Este argumento, de acordo com Souza Filho²², é uma das principais

²¹ Hobbes, *Do Cidadão*, Epístola Dedicatória (p.5).

²² 1999.

correntes subterrâneas de tal época e se apresenta de várias formas, tendo todas em comum a idéia de que só conhecemos aquilo de que somos causa.

São duas as principais conseqüências deste argumento: a primeira, que faz com que o conhecimento da natureza seja limitado e parcial, e a segunda, que retira da faculdade intuitiva a capacidade de garantir o conhecimento da natureza. De fato, a utilização deste tipo de argumento cético abre espaço para teorias científicas de caráter hipotético e conjectural, possibilitando também uma preparação para o desenvolvimento de uma ciência legítima quando não tomado de modo radical.

Feito este parênteses acerca do argumento do criador, voltemos a nossa discussão sobre o método hobbesiano.

Como o leitor já deve ter suspeitado, o método geométrico aparece para o pensador inglês como um modelo. É fazendo uso deste método que o cientista se torna capaz de demonstrar proposições complexas; mais do que isto, a geometria euclidiana permite, como ressalta Domingues²³, a conexão entre a verdade material das proposições e a verdade formal de seu encadeamento lógico. Para compreender mais plenamente este método é válido apresentar o próprio texto de Euclides:

*“...os termos próprios da teoria nunca são introduzidos sem ser definidos; as proposições não são jamais avançadas sem ser demonstradas, à exceção de um pequeno número dentre elas, que são enunciadas ao começo, a título de princípios: a demonstração não pode com efeito remontar ao infinito e deve portanto repousar sobre algumas proposições primeiras, mas teve-se o cuidado de as escolher tais que nenhuma dúvida subsista a seu respeito num espírito são.”*²⁴

Percebemos, com a leitura desta passagem, que para se adotar tal método é necessário se apegar a dois pontos basilares: a definição e a demonstração. Como vimos, a definição das proposições primeiras é de extrema importância por ser, a partir delas, que toda a teoria se desenvolverá. Tal desenvolvimento, por sua vez, deve-se ao uso da demonstração (dedução).

Deparamo-nos, no entanto, com um problema, que é o de como atingir estas proposições primeiras. A solução desta exigência é achada por nosso filósofo no método galilaico. Galileu acreditava que, embora fosse fundamental, o raciocínio matemático não era suficiente para sustentar a nova ciência, daí a necessidade de se recorrer à experiência para preenchê-lo.

O método galilaico, pois, é composto de dois momentos: o analítico ou resolutivo, que tem como função alcançar as evidências primeiras – que para Galileu deviam ser buscadas nos aspectos mensuráveis e quantitativos da experiência; e o sintético ou compositivo, que consiste na construção de proposições complexas a partir daquelas simples. É interessante notar que para se chegar às

²³ 1991.

²⁴ Apud Domingues, 1991, p. 69.

proposições simples é preciso que haja um exercício de imaginação. A este respeito diz Macpherson:

*“Deve-se começar, pois, para explicar uma coisa observável, assumindo que esta foi o efeito composto de alguns fatores simples e não observáveis, e então procurar na imaginação por tais fatores que, por uma combinação estritamente lógica, necessariamente produzissem este resultado.”*²⁵

O método galilaico somado àquele geométrico encaixa-se perfeitamente na concepção hobbesiana de um mundo-máquina que para ser conhecido “pede” que se conheça tanto seu conjunto, quanto cada uma de suas “peças” em separado.

Afirmar que o método empregado por Hobbes é aquele analítico-sintético significa dizer que tal autor acredita na capacidade do homem de conhecer “*per causas*” e “*per finis*”. Analisar é partir dos efeitos para chegar às causas, enquanto a síntese faz o movimento contrário, ou seja, partindo das causas chega aos efeitos. Em outras palavras, podemos entender por análise aquela parte do método que consiste em reduzir algo a elementos simples, e por síntese aquela parte do método que se caracteriza pela construção de algo mais complexo, tendo como ponto de partida elementos simples. Ambas as partes, vale sublinhar juntamente com Jesseph²⁶, podem ser aplicadas universalmente, haja vista que as duas são necessárias para a investigação das causas.

É importante lembrar ao leitor que, ao estudarmos a filosofia primeira hobbesiana, tivemos a oportunidade de aplicar o método aqui exposto. Afinal, quando nosso filósofo sugere a aniquilação do mundo e, logo após, sua reconstrução a partir de elementos simples retirados da nossa representação mental, isto nada mais é senão o método sintético. *“A dedução de Hobbes é construtiva; combinando os pontos e as linhas em movimento, ele refaz os seres, os recria ...”*²⁷

Embora a síntese seja a parte do método que parece ser preferida por nosso pensador, é a análise, como era na filosofia tradicional, o método da descoberta. A síntese é a forma ideal para o ensinamento e a demonstração.

Análise e síntese, pois, são os métodos escolhidos pelo filósofo inglês para fazer ciência e são escolhidos porque se enquadram naquilo que Hobbes entende por raciocinar. Raciocinar, nesta teoria, identifica-se com computar, ou seja, com a adição e a subtração.

“Quando alguém raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber uma subtração de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras)

²⁵ 1968, p.26. “One had to begin, then, by assuming that the observable thing to be explained was the compound effect of some simple unobservable factors, and then search in one’s imagination for such factors as would, by strict logical combination, necessarily produce the result.”

²⁶ 1996, p.86 a 107.

²⁷ Landry, 1930, p. 62. “La déduction de Hobbes est constructive; en combinant des points et des lignes en mouvement, elle refait les êtres, elle les recrie...”

é conceber a conseqüência dos nomes em todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte."²⁸

Todavia, o método analítico-sintético é apenas um dos dois aspectos que precisamos para pensar o método hobbesiano, consistindo o segundo no fato da razão científica depender da manipulação dos signos. Para compreendermos o porquê desta dependência, passaremos ao estudo da razão dentro da óptica hobbesiana.

4.1 - A RAZÃO

*"Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para outros homens."*²⁹

A razão é uma faculdade, mas, diferentemente de Descartes, Hobbes a esvazia de todo e qualquer conteúdo, fazendo com que ela se torne um mero método de pensar.

Pode-se dizer, assim, que o filósofo do *Leviatã* reduz o alcance ontológico da razão, o que significa afirmar a perda do acesso privilegiado à realidade que até então tal faculdade possuía. Esta falta de acesso se explica porque a razão deixa de ser compreendida como algo naturalmente dado e passa a ser uma capacidade que se constrói a partir do embate homem/natureza, que pode levar o primeiro a criar o método. Em suma, o conhecimento é resultado da indústria humana.

Ir contra o dogma da razão natural não é o mesmo que negar que por natureza exista no homem a faculdade racional, porém é simplesmente colocar a razão como uma capacidade que necessita ser desenvolvida. A sensação, esta sim, é natural, na medida em que, tanto nos homens como nos animais, é dada de forma pronta e acabada por natureza. A razão, por sua vez, exige do homem uma construção, a invenção da linguagem.

*"O homem não dispõe de uma iluminação natural, reveladora de verdades que o distingue dos animais. A iluminação dos espíritos humanos vem das palavras, das palavras lúcidas, purificadas pelas exatas definições e purgadas de toda ambigüidade."*³⁰

*"(...) entendamos apenas que eles (os homens) não recebem da natureza a sua educação e o uso da razão, deveremos necessariamente reconhecer que os homens possam derivar da natureza o desejo, o medo e outras paixões (...)"*³¹

²⁸ Hobbes, *Leviatã*, p. 31.

²⁹ Idem.

³⁰ Polin, p. 12 "L'homme ne dispose donc pas d'une lumière naturelle, révélatrice des vérités et qui le distingue d'avec les animaux. La lumière des esprits humains vient des mots, des mots lucides, purifiés pas d'exactes définitions et purgés de toute ambigüité."

³¹ Hobbes, *Do Cidadão*, Prefácio (p.15/16).

Esta razão-construção hobbesiana tem como consequência o fato de não mais ser infalível. Dizer da falibilidade da razão, pois, é grifar a perda da capacidade desta comunicar-se de modo privilegiado com o mundo exterior e independente dela; é afirmar a retirada definitiva da razão como lugar da verdade *a priori*. Nesta perspectiva a razão nada pode falar de definitivo da natureza ou do universo, na medida em que estes são ininteligíveis.

Todavia, ao colocar a razão como fruto da atividade humana, Hobbes garante a esta uma onipotência. Tal onipotência se deve ao fato de que toda inteligibilidade tem como raiz última as necessidades humanas, daí que as ciências das coisas humanas identificam-se com a construção livre³².

A razão tem em Hobbes duas faces, a impotência e a onipotência, conforme os diferentes objetos das ciências naturais e daquelas humanas.

Enquanto nas ciências naturais o objeto é dado, ou seja, aparece independente da existência do homem, nas ciências humanas o objeto de estudo é ele próprio construído pelo homem. É esta diferença entre os objetos que faz com que o primeiro tipo de ciência seja hipotética, enquanto à segunda cabe a possibilidade de atingir a verdade.

A ciência natural tem como ponto máximo a hipótese, porque, como já dissemos, a correspondência das idéias com a realidade a que se referem não é mais garantida por uma teoria que vê a razão como uma faculdade capaz de captar o mundo exterior em sua objetividade. A hipótese, portanto, não é em si mesma verdadeira ou falsa, já que a razão não é uma força original (nosso espírito é uma tabula rasa) e, logo, o mundo exterior – universo natural – não é submetido a nossa inteligência. A hipótese, então, liga-se exclusivamente à utilidade.

*“Sempre ele (Hobbes) nos apresenta as hipóteses explicativas como plausíveis, cômodas, úteis, jamais como verdadeiras, é suficiente que elas sejam fáceis de imaginar, pouco importa que elas sejam ou não representações fiéis dos movimentos reais do mundo. Elas farão os mesmos serviços, quer sejam verdadeiras ou falsas.”*³³

A ciência natural é hipotética, na medida em que nosso conhecimento da natureza se limita à representação mental, e também porque não somos capazes de determinar, de forma conclusiva, a causa dos objetos naturais. É porque a natureza é obra de um ser não-humano (Deus), que a síntese de um filósofo da natureza inicia-se sempre numa causa hipotética.

É interessante assinalar a explicação dada por Sorell³⁴ acerca da não-inaticidade da capacidade racional – fato que nos impede de termos uma ciência absoluta da natureza – nos homens da filosofia hobbesiana. Segundo este intérprete, os homens não possuem, no pensamento

³² Sobre a onipotência e a impotência da razão vide: Strauss, 1963, cap. V.

³³ Landry, 1930, p. 86. “Toujours el nous présente les hypothèses explicatives comme plausibles, commodes, utiles, jamais comme vraies, il suffit qu’elles soient faciles á imaginer, pei importe qu’elles soient ou non la représentation fidèle du mouvements réels du monde. Elles redrant les mêmes services, qu’elles soient vraies ou fausses.”

do autor inglês, a capacidade racional plenamente desenvolvida desde o nascimento por serem descendentes de Adão. Adão, o primeiro homem, foi criado por Deus para viver dentro do jardim do Éden, daí que suas faculdades se adequavam a uma vida onde não havia necessidade de conhecimento ou julgamento das coisas naturais. Com a desobediência, Adão (e Eva) foram expulsos do paraíso e, a partir deste momento, tiveram que desenvolver sua capacidade racional e adaptá-la à nova realidade em que se encontravam.

“Se as coisas tivessem saído de acordo com o plano, Adão não precisaria obter conhecimento causal da natureza, porque ele não precisaria ter poder sobre a natureza, ele não teria tido que enfrentar, também, os efeitos da superpopulação. Se tivessem permanecido no Éden, Adão e Eva não teriam reproduzido sua espécie continuamente e, talvez, de modo algum. Então, eles não teriam que encarar os problemas de cooperação. Acostumado a uma vida sem problemas Adão não precisaria, e conseqüentemente não tinha os meios, de resolver problemas.”³⁵

Já no que concerne ao conhecimento que diz respeito ao homem, ele tem acesso, por observação de si mesmo, às suas paixões básicas. Estas paixões são os elementos primeiros a partir dos quais o homem reconstrói a realidade de forma racional, como veremos no próximo item.

4.2 – A FILOSOFIA NATURAL E A FILOSOFIA CIVIL

As ciências humanas, quer dizer, as ciências que têm como objeto aquilo que é construído pelo homem, por seu turno, estão aptas a alcançar a verdade na proporção que somos responsáveis pela existência de tais objetos e, por isso mesmo, podemos saber quais suas causas.

Somos capazes de conhecer o que construímos porque, primeiramente, podemos conhecer o que somos por meio da introspecção. Conhecer o que somos significa, antes de tudo, atingir o conhecimento dos elementos básicos do homem e, a partir destes, deduzir racionalmente os produtos humanos.

“Pois, assim como num relógio, ou em outro autômato da mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que

³⁴ 1986, cap III.

³⁵ Idem, p. 35. “If things had gone according to plan, Adam would not have need to get causal knowledge of nature; he would not have needed to get power over nature; he would not have to cope, either, with the effects of overpopulation. Had they stayed in Eden Adam and Eve would not have reproduced their kind continually and perhaps at all. So they would not have been faced with a problem of co-operation. Used to a life without problems, Adam did not need, and consequently lacked the means, that is the science, to solve the problems.”

matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer o governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces.”³⁶

É necessário, portanto, para chegarmos à verdade daquilo de que somos causa, que utilizemos nossa experiência de introspecção e racionalidade e, além disso, que o próprio objeto (produto humano) em questão tenha sido construído com base na razão.

Retomamos aqui, como deve ter percebido o leitor, o argumento do criador anteriormente referido. A idéia de quem conhece faz e de quem faz conhece, evidencia, mais uma vez, a notável mudança na relação entre *epistème* e *téchne*, ou seja, na troca do “porquê?” da tradição, pelo “como?” da modernidade. De fato, o argumento também denominado “maker’s knowledge” aparece como um passo definitivo em direção a tecnização da ciência, já que defende a prática como uma forma de conhecimento válida e coloca a produção como critério de verdade³⁷.

Vale ressaltar, no entanto, que embora nas ciências que têm como objeto aquilo que construímos seja plenamente possível se chegar a uma verdade absoluta, tal possibilidade só é efetivada quando nos utilizamos de um método que nos permite descobrir a causa do que está em questão.

Expostas desta maneira, as ciências naturais e humanas ou, nos termos de nosso filósofo, as filosofias natural e civil, parecem estar totalmente dissociadas. Porém, esta é uma falsa impressão. É bem verdade que o tipo de conteúdo e o grau de certeza alcançável divergem entre tais filosofias, já que a filosofia natural se caracteriza por sua natureza hipotética e aquela civil por sua capacidade de atingir certezas absolutas. Obviamente, a filosofia natural é hipotética porque seus objetos de estudo não são criados por nós, daí o porque de suas causas não poderem ser ditas como uma certeza incontestável. No entanto, apesar de tais peculiaridades, não podemos negar a existência de pontos em comum entre estas filosofias, o que é posto nitidamente por Sorell no texto abaixo transcrito:

*“ O que a ciência natural e civil tem em comum é que (...) ambas resultam do exercício da mesma capacidade cognitiva, chamada capacidade de raciocinar. Ambas resultam de uma razão guiada pelo método. E o raciocínio metódico nas duas áreas tem o mesmo ponto ou finalidade geral, a saber, achar maneiras de melhorar a vida humana (...)”*³⁸

³⁶ Hobbes, Do Cidadão, Prefácio (p. 13).

³⁷ Acerca deste tema vide também: Oliveira, 2002, cap. IX.

³⁸ 1986, p.26. “What natural and civil science have in common is that they are (...) both result from the exercise of some cognitive capacity, namely the capacity for reasoning. They both result from reasoning guided by method. And methodical reasoning in the two areas has the same general point or purpose, namely to find ways to improving human life (...)”

4.3 - A LINGUAGEM, A VERDADE E A CIÊNCIA

Feita esta distinção acerca dos objetos das ciências e dos pontos em comum destas, passemos agora à discussão do papel da linguagem dentro da teoria hobbesiana.

Como vimos, a razão em Hobbes é esvaziada de qualquer conteúdo que não venha pela via dos sentidos. Isto faz nosso autor afirmar a possibilidade de conhecer o universo exterior somente através de nossas próprias representações mentais. Vazia, assim, de conteúdo *a priori*, a razão é destituída também de qualquer verdade imanente. Mas, se não somos capazes de atingir a essência das coisas e tampouco a verdade está dentro de nossa razão antes de qualquer experiência, qual é o lugar da verdade? Há nesta filosofia espaço para a verdade?

A resposta à última questão é afirmativa, pois que Thomas Hobbes dá um novo lugar à verdade, a saber, na linguagem. É a linguagem que faz a ciência possível, na medida em que é apenas através dela que o homem vê e transforma o mundo.

A verdade, de acordo com o autor do *Leviatã*, liga-se à semântica, já que, com a dissolução da busca do ser das coisas, não há mais como relacionar a verdade à essência (no sentido antigo). A verdade ganha espaço na teoria hobbesiana por servir como marca do pensamento e não das coisas; todavia, isto não implica dizer que ela perde sua conexão com a realidade. De fato, desconectar a verdade das coisas é o caminho encontrado por Hobbes para garantir – num momento histórico de abalos profundos a tantas “certezas” – a eternidade das verdades, quer dizer, nosso pensador refugia-se no nominalismo para assegurar seu racionalismo.

Chamá-lo nominalista significa afirmar que, para ele, somente os nomes podem ser universais, enquanto às coisas cabe a singularidade. É característica do pensamento nominalista, também, colocar a verdade e a falsidade como atributos do discurso, tendo em vista que por verdade se entende a adequada ordenação dos nomes, sendo seu contrário a falsidade.

*“Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação dos nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e colocá-la de acordo com isso; de outro modo ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas envidradas: quanto mais lutar, mais se fere. E portanto em geometria (que é a única ciência que prouve a Deus conceder à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo.”*³⁹

A linguagem, contudo, não está na filosofia hobbesiana como um mero pilar de sustentação da verdade, aparecendo como um instrumento que permite ao homem desenvolver suas habilidades

³⁹ Hobbes, *Leviatã*, p.27.

racionais. É pela linguagem que o pensamento se torna ordenado e produtivo. Afinal, se não fossem as marcas⁴⁰, os objetos sensíveis, que nada significam por si, se perderiam no turbilhão de sensação a que estamos expostos. Portanto, é porque somos dotados de linguagem que temos lembranças das sensações sentidas frente a determinados objetos, e é pela linguagem que nos diferenciamos dos demais animais.

“Mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a linguagem, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversas recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos.”⁴¹

Embora seja de extrema utilidade e nobreza, a linguagem não está isenta de problemas, haja vista que quando não há consenso, ou seja, quando os homens ainda vivem no estado de natureza, onde reina a guerra de cada um contra todos, cada indivíduo estabelece suas próprias marcas e signos, determinando, assim, uma linguagem que só ele mesmo é capaz de entender. Dentro desta óptica, pois, antes de firmarmos uma convenção que designa quais os nomes e o que cada um significa, vivemos como que numa Torre de Babel, onde ninguém entende a não ser a si mesmo.

Hobbes dedica todo um capítulo do *Leviatã* à questão da linguagem, primeiramente grifando sua importância e logo após preocupando-se em classificar quais e o que significa cada tipo de nome, por exemplo: nome próprio, comum, universal, positivo, etc. Não recuperamos aqui estas distinções, tendo em vista que nos basta estabelecer a conexão entre linguagem, ciência e verdade.

A linguagem, já dissemos, é condição *sine qua non* para a ciência, posto que sem ela, ou seja, sem as palavras, a ciência estaria fadada a eterna repetição e, por isso mesmo, não seria capaz de evoluir. A imagem perfeita de uma ciência destituída de linguagem é aquela de Sísifo, que carrega durante todo o dia uma pedra que quando colocada no local em que deveria permanecer rola para o ponto inicial⁴².

A linguagem possibilita à ciência não só a lembrança daquilo que já foi sentido individualmente, mas também garante a transmissão das descobertas realizadas por outros sujeitos. Flathman⁴³, tratando da ligação entre linguagem, razão e ciência, diferencia entre linguagem e comunicação, sendo a primeira algo que diz respeito ao indivíduo isolado, enquanto a segunda caracteriza-se por ser de um grupo. Neste sentido, o ensino das descobertas é entendido como comunicação, já que depende do estabelecimento de nomes comuns (com significados também comuns) a todos.

⁴⁰ No segundo capítulo definiremos esta noção bem como aquela de signo.

⁴¹ Hobbes, *Leviatã*, p.24.

⁴² Esta excelente comparação aparece em Lebrun, 1983.

⁴³ 1993, cap. 3.

Vista por este ângulo, notamos que a ciência é, segundo Hobbés, uma atividade solitária na maior parte de seu tempo, tendo em vista que as descobertas e invenções são feitas individualmente e, só então, partilhadas com os demais. Esta solidão do filósofo – cientista – é algo louvável, pois desta forma evita-se a “contaminação” com os erros dos outros.

“Muito da linguagem e pensamento inerentes às gerações anteriores ou corrente entre nossos contemporâneos é corrompida por equívocos e confusões. Por esta razão é melhor que o filósofo ou cientista esteja sozinho.”⁴⁴

A linguagem, portanto, aparece em todo o processo científico, a saber, no início como possibilitadora da ciência, no meio como reino da verdade, já que a verdade não está nas coisas, mas sim nas palavras, e no fim como a forma de transmitir aos demais – cientistas ou não – as descobertas feitas. Até agora tivemos a oportunidade de expor como a linguagem apresenta-se no começo e no final do processo científico, restando ainda estabelecer a conexão desta com a verdade.

Mesmo com sua crítica arrasadora à metafísica, Hobbés não consegue livrar-se da categoria da universalidade que, também para ele, era a única via para se construir a ciência. Porém, como garantir um lugar à universalidade se tudo que preenche nossa mente nos vem pela experiência, pelos sentidos, e estes são subjetivos e, logo, relativos? A resposta a esta pergunta não poderia ser outra senão a linguagem, na medida em que é possível tirá-la do âmbito da subjetividade (elevando-a à universalidade) a partir de uma convenção entre os homens. Utilizando outros termos poderíamos dizer que é pela convenção humana que a linguagem se torna comunicação. De fato, a linguagem deve ser entendida na filosofia hobbésiana em sua relação com o método geométrico, qual seja, é ela que possibilita o estabelecimento de definições e, logo, a instituição de um sentido único de cada palavra, evitando confusões e a polissemia.

Pela convenção os homens definem as palavras e o que tais palavras significam, o que deixa claro que estas dependem apenas de nosso arbítrio. Neste sentido parece lógico deduzir que também a verdade é arbitrária, pois afinal ela só depende das palavras. Tal dedução, no entanto, é falha, pois nos faz acreditar que não há nenhuma relação entre o real, ou pelo menos a imagem que temos dele e o discurso que fazemos dele.

Contudo, é preciso sublinhar que na filosofia de Thomas Hobbés a significação das palavras e, por conseguinte, a própria verdade, deve respeitar aquilo que conhecemos através da sensação. De fato, no pensamento do autor inglês, o cálculo do pensar verbal se justapõe àquela sucessão real da causa e efeito, sendo a imagem e o discurso verbal duas faces da mesma faculdade.

“Se este mundo de aparências é o único que conhecemos, se compreende que ele pode concordar com o mundo do discurso racional e como pode. Tanto um quanto o outro são funções

dos mesmos movimentos do espírito: o primeiro os traduz sob forma de imagens, de phantasmata, o outro, sob a forma de palavras.”⁴⁵

Note-se, pois, que em última instância as palavras devem respeitar o mundo das aparências, ou ainda, o mundo das imagens. A linguagem deve, assim, ser vista sob dois prismas: o primeiro, que permite a ela ser arbitrária, como quando nos deparamos pela primeira vez com uma imagem e a nomeamos; o segundo, que nos obriga a seguirmos a nomeação dada inicialmente ao nos encontrarmos com a mesma imagem. A imagem, portanto, serve como referência para a linguagem.

O convencionalismo de Hobbes, então, é apenas parcial, haja vista que se restringe à verdade das proposições afirmativas e universais, não abarcando todas as proposições científicas. Podemos, pois, falar do convencionalismo hobbesiano quando as relações entre as definições e as coisas não são claras a partir da natureza, bem como quando se trata de designar nomes universais. Não há dúvida, também, que a verdade daquilo de que somos causa (objetos da filosofia civil) é fruto da nossa convenção, tendo em vista que, assim como as palavras, os objetos de tal ciência dependem apenas de nosso arbítrio. Um bom exemplo deste convencionalismo é a noção de justiça que é relativa, na obra hobbesiana, à vontade do soberano, como explicitaremos com maiores detalhes no decorrer da dissertação.

Naquilo que se refere aos nomes universais, ou seja, àqueles nomes que servem para designar uma espécie, ou ainda, para dizer num só tempo algo que designa muitas coisas, é necessário, segundo a compreensão de nosso autor, recorrer ao convencionalismo. É preciso que haja uma convenção para se fixar os nomes universais porque estes não têm correspondentes na objetividade, uma vez que à realidade cabe apenas o singular, o particular. A ciência, contudo, necessita de nomes universais para estabelecer os princípios que reinam acima das hipóteses (ponto máximo da filosofia natural). É nesta perspectiva, pois, que se deve entender que o vocabulário científico compõe-se de nomes universais, sendo tais sempre definidos previamente para evitar equívocos. *“Então são apenas os nomes universais impostos por uma semelhança em alguma qualidade ou acidentes fixados que são itens do vocabulário científico.*”⁴⁶

Percebemos, então, que toda ciência hobbesiana orienta-se para a linguagem, sendo as palavras, em última instância, o único objeto de sua ciência. Tal linguagem, todavia, é um instrumento e, enquanto tal, pode trazer avanços ou retrocessos de acordo com sua boa ou má utilização. A chamada boa utilização da linguagem é simplesmente o respeito às convenções, daí se

⁴⁴ Idem, p.32 “Much of the language and thinking inherited from previous generations or current among one’s contemporaries is corrupted by equivocality and confusion. For these reason it is better that the philosopher or scientist be alone.”

⁴⁵ Polin, 1953, p. 48. “Se ce monde d’apparences est le seul que nous connaissons, on comprend qu’il puisse s’accorder avec le monde du discours rationnel et comment il le peut. L’un comme l’autre sont fonction des mêmes mouvements de l’esprit: le premier les traduit sous la forme d’images, de *phantasmata*, l’autre, sous la forme de mots.”

⁴⁶ Sorell, 1986, p. 39. “So it is really only universal names imposed for a *fixed* similitude in some quality or accident that are itens of scientific vocabulary.”

deduzindo, portanto, que na filosofia de Hobbes não há oposição entre verdade - derivada da linguagem e da convenção, que depende de como a natureza das coisas investigadas aparecem objetivamente ao pesquisador - e a autoridade.

Outro ponto interessante acerca do estudo da ciência em nosso filósofo inglês é ressaltado por Bertman⁴⁷. Num texto de ricas informações, trata da diferença entre ciência e conhecimento na obra hobbesiana. Por ciência devemos entender a preocupação com os teoremas, com a verdade destes, enquanto por conhecimento entende-se a preocupação com a verdade de fato. Feita esta distinção entre conhecimento e ciência é possível compreender que mesmo Hobbes mostrando-se cético quanto a possibilidade de adquirirmos conhecimento dos fatos, não há ceticismo quanto a possibilidade de fazer ciência.

Vale lembrar ainda que em nenhum instante nosso pensador questiona-se acerca da racionalidade do real, o que significa dizer de sua plena convicção na realidade objetiva do mecanicismo causal. Esta convicção, pois, é que não o deixa pôr em dúvida a concordância entre o mundo das imagens e o mundo das coisas. Porém, não duvidar da concordância entre o mundo das imagens e o mundo das coisas não é o mesmo que admitir a possibilidade de chegarmos a verdade última destas coisas, ou seja, a causa destas coisas. Ter a imagem de algo não é o mesmo que ter a causa deste algo, daí que, no que diz respeito à filosofia da natureza, nos restringimos às hipóteses. Não há contradição, assim, entre a concordância do mundo das imagens e o mundo das coisas e o ceticismo quanto às verdades de fato.

4.4 – EXPERIÊNCIA E CIÊNCIA EM HOBBS

Tema de fundamental importância, a relação entre experiência e ciência em Thomas Hobbes não poderia deixar de tomar parte em nossa discussão. Destacar os pontos de encontro e aqueles de divergência entre estes dois tipos de conhecimento⁴⁸ nos possibilita enxergar as vantagens advindas com a ciência, além de nos permitir uma compreensão maior daquilo que significa ciência no pensamento de nosso autor.

A ciência hobbesiana, como mostramos ao longo deste capítulo, caracteriza-se por exigir a nomeação das coisas, a afirmação de proposições, o raciocinar e, enfim, um método. A experiência, contudo, é adquirida naturalmente a partir daquilo que vivemos, não necessitando de recursos ou capacidades que já não tenhamos para dar-se.

Naturalmente, só temos a experiência para nos guiar, sendo ela o único instrumento que nos pode indicar o que evitar e o que procurar. A experiência, porém, não é um seletor seguro dos fins

⁴⁷ 1993, p. 344 à 356.

⁴⁸ Utilizamos aqui o termo conhecimento sem levar em conta a distinção mostrada no item anterior

aos quais devemos perseguir, na medida em que é um conhecimento do particular, sendo seu método histórico.

“Assim como a muita experiência é prudência, também a muita ciência é sapiência. Pois muito embora só tenhamos o nome de sabedoria para as duas, contudo os latinos efetivamente distinguiram entre prudência e sapiência, ligando a primeira à experiência e a segunda à ciência. Mas para que a diferença entre elas apareça de maneira mais clara, suponhamos um homem dotado de um excelente uso natural e dexteridade em mexer os braços, e um outro que acrescentou a essa dexteridade uma ciência adquirida acerca do lugar onde pode ferir ou ser ferido pelo adversário, em todas as possíveis posturas e guardas. A habilidade do primeiro estaria para a habilidade do segundo assim como a prudência para a sapiência: ambas úteis, mas a segunda infalível.”⁴⁹

Observando-se esta passagem do *Leviatã* notamos, pois, que embora a ciência e a experiência diferenciem-se entre si, ambas possuem a mesma finalidade, ou seja, permitir ao homem a melhoria de sua vida. A ciência, portanto, não se contrapõe à experiência, sendo uma etapa superior a esta. Superior na medida em que introduz na experiência novas formas de organização. A ciência, então, possibilita pelo discurso a ordenação dos eventos diversamente do modo como estes aparecem pela experiência, garantindo também a possibilidade de separar o que vem confuso na experiência.

A ciência, assim, destaca-se por ser hipotética, geral e infalível, sendo a forma “artificial” (não natural) que o homem conseguiu desenvolver para servir como complemento àquela natural (experiência)⁵⁰.

5 – CONCLUSÃO

Neste capítulo abordamos um tema de relevância incontestável no seio de toda filosofia hobbesiana. As idéias aqui apresentadas serão exigidas, mesmo que indiretamente, do leitor que pretenda construir uma interpretação válida da teoria elaborada por Thomas Hobbes. O método é, sem dúvida, o grande iluminador de caminhos da filosofia de nosso pensador, e é com base nele que deciframos de uma vez por todas o que é o universo hobbesiano, a razão e, conseqüentemente, o homem e a filosofia.

Finalmente, estudar o método hobbesiano é necessário não apenas porque nos garante uma visão mais abrangente de sua doutrina, mas também por ser indispensável para o entendimento de noções fundamentais à ética, como é o caso da justiça, do bem e do mal, que em Hobbes passam a

⁴⁹ Hobbes, *Leviatã*, p. 35.

⁵⁰ Para um estudo mais aprofundado sobre a relação prudência e ciência vide: Barnouw, 1990, p. 107 à 117.

depende da convenção. Usa-se o recurso da convenção porque não é mais possível atingir a essência das coisas.

* * *

CAP. II - OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA HOBBSIANA

1 - INTRODUÇÃO

A primeira informação que se deve ter em mente ao estudar a ética de Hobbes é que esta pode ser dividida em duas partes: a primeira correspondendo ao modo de ser do homem e a segunda tratando do mal, do bem, do justo e do injusto, a partir das leis. Esta divisão liga-se, ao que nos parece, aos dois estados presentes em sua teoria, a saber, o natural e o civil.

Esta divisão entre estado de natureza e estado civil, vale ressaltar, é feita pela primeira vez por Hobbes, sendo depois utilizada e reformulada por diversos autores, como é o caso de Locke e Rousseau.

O estado de natureza hobbesiano, que será descrito pormenorizadamente no terceiro capítulo, é concebido como um estado anterior a todo vínculo social e político ou, dito de outra forma, um estado pré-político onde todos têm direito a tudo e onde não há leis positivas a serem seguidas. Este estado é, assim, a descrição do caos, pois que a falta de um poder limitador dos direitos acaba por limitar de maneira muito mais contundente estes direitos, ou seja, neste estado de natureza se vive numa guerra eterna¹ por não haver garantias de manutenção daquilo que se adquire e tampouco da vida.

Daí depreende-se que, no estado de natureza, o homem é unicamente comandado por si, por suas paixões e por sua razão. Neste estado Hobbes mostra o homem como ele é e deixa claro que, para ele, entender a natureza humana é entender como funciona esta natureza.

No estado civil, no entanto, o homem concorda em submeter-se ao comando de outro, outro este que tem o poder de fazer leis, de determinar o que é bom e mau, enfim, de estabelecer o que o homem deve ser.

É simplista, contudo, explicar a ética hobbesiana com referência apenas aos estados natural e civil, sendo de fundamental importância compreender a divisão da filosofia segundo este filósofo, para que se tenha exata dimensão do que é e qual é o papel da ética no seu sistema.

Observando a divisão feita no capítulo intitulado “Dos diferentes objetos do conhecimento”, do *Leviatã*, percebe-se, sem esforço algum, que a ética surge como uma subdivisão da filosofia natural, e mais, que esta não se vincula à política, já que a política é uma subdivisão do estudo dos corpos artificiais. Neste contexto a ética refere-se às disposições do homem, enquanto a política trata dos deveres civis.

No *De Corpore*, porém, Hobbes refaz esta divisão apresentando-a da seguinte forma:

“As principais partes da filosofia são duas. Para os dois principais tipos de corpos, muito diferentes um do outro, no que toca às suas gerações e propriedades, aquele que existe pelo trabalho da natureza é chamado corpo natural, o outro é chamado Estado e é feito pela vontade e consentimento dos homens. E daí se originam as duas partes da filosofia chamadas natural e civil. Mas, visto que para o conhecimento das propriedades do Estado, é necessário primeiro conhecer as disposições, afecções e costumes do homem, a filosofia civil é novamente dividida em duas partes, uma que trata das disposições e costumes do homem e é chamada ética, e a outra que trata dos deveres civis e é chamada política, ou simplesmente, filosofia civil.”²

Percebe-se, então, nesta passagem, uma mudança profunda em relação à divisão feita no *Leviatã*, tendo em vista que a ética deixa de ser uma subdivisão da filosofia natural para ser parte da filosofia civil, o que a vincula, portanto, com a política. cremos, no entanto, que esta mudança de lugar no quadro das partes da filosofia não faz com que a ética, ou pelo menos aquilo que Hobbes denomina ética, se separe em definitivo da filosofia da natureza. Afinal, a ética continua a referir-se às “disposições” do homem (abstraindo-se a vida social e política) e a estudar as paixões humanas que têm como fundamento, assim como ocorre com a física, princípios mecânicos. Daí que, enquanto a física se ocupa dos movimentos que causam a sensação, a ética trabalha com os efeitos dos movimentos em certas partes do corpo.

Enfim, seja na subdivisão mostrada no *Leviatã*, seja naquela do *De Corpore*, o que permanece invariável é a visão heterodoxa da ética adotada por Hobbes.

2 – ELEMENTOS DA NATUREZA HUMANA

Antes de discorrermos sobre a natureza humana e seus elementos na filosofia hobbesiana, é preciso deixar claro a concepção de mundo deste pensador.

O mundo hobbesiano, como vimos no capítulo que versa sobre o método, é corpóreo, quer dizer, é possuidor apenas de corpos e acidentes, o que nos alerta para o forte materialismo do filósofo inglês. Em verdade, seja na física ou na ética, o pensamento hobbesiano tem como pilar de sustentação

¹ A guerra para Hobbes não se restringe à luta mesmo sendo comparada ao tempo chuvoso que não se caracteriza apenas pela chuva, mas também é considerado a partir de toda uma situação que propicia a tormenta.

² Hobbes Apud Tuck, 1996, p. 178-179. “The principal parts of philosophy are two. For two chief kinds of bodies, and very different from one another, offer themselves such as search after their generation and (properties; one whereof being the work of nature, is called a *natural body*, the other is called a *commonwealth*, and is made by the wills and agreement of men. And from these spring the two parts of philosophy, called *natural* and *civil*. But seeing that, for the knowledge of the properties of a commonwealth, it is necessary first to know the dispositions, affections, and manners of men, civil philosophy is again commonly divided in two parts, whereof one, which treats of men’s disposition and manners is called *ethics*, and the other, which takes cognizance of their civil duties, is called *politics*, or simply *civil philosophy*.”

a idéia de movimento, daí compreendermos o porquê deste autor nos falar, tanto no *Leviatã* quanto no *Human Nature*, da sensação, da imaginação e das cadeias de imaginações, antes de chegar às paixões humanas.

A sensação, a imaginação e a cadeia de imaginações são, portanto, movimentos e forças que resultam de outros movimentos e forças mais simples; por sua vez, estes mecanismos (sensação, imaginação e cadeia de imaginações) contribuem para a gênese (formação) das paixões – como um movimento mais complexo construído a partir de elementos simples. Com o mesmo procedimento, chega-se à compreensão da natureza humana como um todo.

Sensação e imaginação ligam-se à cognição e, logo, à capacidade mental, segundo nos apresenta Hobbes no *Human Nature*. Além delas, o homem possui faculdades meramente corporais que se dividem em nutritivas, gerativas e causal (força). Nossa investigação, contudo, preocupar-se-á com as faculdades mentais subdivididas em cognitiva e causal (afecções e paixões), dando ênfase inicialmente à capacidade cognitiva, ou seja, o poder de conhecer e de conceber que concerne ao homem.

2.1 – AS FACULDADES DA MENTE: A COGNIÇÃO.

Ter poder cognitivo significa, para nosso filósofo, ter a capacidade de representar as qualidades das coisas em nós, o que é o mesmo que afirmar que todas as concepções têm suas origens nos sentidos. As idéias, portanto, para Hobbes, vêm da sensação e são inerentes ao sentimento e não aos objetos. Por seu turno, a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada a partir do movimento das coisas exteriores.

“(...) qualquer acidente ou qualidade que nossos sentidos nos levem a pensar estar no mundo, não estão lá, mas são apenas impressões e aparições: as coisas que realmente estão no mundo independentemente de nós são aqueles movimentos pelos quais estas impressões são causadas.”³

Deste modo fica explícito que, de acordo com Hobbes, as imagens, sons, cheiros, etc., limitam-se a aparições, para nós, dos movimentos do cérebro que, por sua vez, decorrem dos movimentos das coisas exteriores.

* * *

³ Hobbes, *Human Nature*, p. 8. “(...) whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they be not there, but are seeming and apparitions only: the things that really are in the world without us, are those motions by which these seeming are caused.”

Dentro deste pensamento a imaginação figura-se como a concepção que permanece depois do fim da ação dos sentidos, sendo definida no *Leviatã* como uma “sensação diminuída” que se dá tanto nos homens despertos como nos adormecidos.

Os sonhos, então, são as imaginações daqueles que estão adormecidos, sendo causadas pelas ações das partes internas do corpo. Nos sonhos, nos alerta Hobbes, os movimentos ocorrem ao reverso da imaginação, como no exemplo repetido abaixo:

“E do mesmo modo que a cólera provoca, quando estamos acordados, calor em algumas partes do corpo, assim também, quando estamos dormindo, o excesso de calor em algumas partes provoca cólera, e faz surgir no cérebro a imaginação de um inimigo.”⁴

Continuando em sua análise da imaginação, nosso pensador coloca a questão da ficção da mente que de certo modo também se liga ao sonho, na medida em que é caracterizada por uma imaginação composta de diferentes sentidos de diferentes objetos, como ocorre quando concebemos um cavalo alado ou um minotauro. Para que haja tal ficção é necessário termos outra capacidade além da imaginação, a saber, a memória. A memória, contudo, não se distingue de forma nítida da própria imaginação, definindo-se como uma sensação diminuída, antiga e passada. Hobbes afirma categoricamente a igualdade entre memória e imaginação⁵.

Finalizando o capítulo do *Leviatã* no qual discorre sobre a imaginação, o filósofo inglês nos lembra que há ainda uma imaginação gerada pelas palavras denominada entendimento e que é comum aos homens e animais. Porém, há o entendimento exclusivo do homem que se define pela seqüência de nomes. Tal entendimento só pode ser alcançado, entretanto, se tivermos um conhecimento acerca das cadeias de imaginações.

* * *

A sucessão de concepções na mente é chamada pelo nosso autor de discurso mental, tal discurso tem ligação direta com o encadeamento dado nas sensações e, por estas não serem unas, temos uma diversidade de possibilidades para a sucessão do pensamento. Daí a classificação do discurso mental em dois tipos: o primeiro é aquele que encadeia as concepções de forma desgovernada e inconstante e o segundo é aquele regulado por um objetivo que se tenta atingir.

⁴ Hobbes, *Leviatã*, p. 17.

⁵ Sorell, 1986, cap. VII critica Hobbes por sua distinção obscura entre imaginação e memória e imaginação e sonho.

Quanto ao discurso regulado podemos subdividi-lo, juntamente com Hobbes, em dois: um que busca as causas e o outro que busca os efeitos. O discurso mental do primeiro subtipo é a reminiscência e o do segundo a previsão. A previsão ou prudência é, já dissemos, a conjectura feita a partir da experiência, o que significa o mesmo que, partindo de uma consequência dada, presumirmos com base em nossa lembrança o antecedente. A prudência, pois, deriva da experiência, mas, como já sabemos, é impossível chegar a uma proposição universal pautando-se somente na experiência.

* * *

Para passar do discurso mental para o discurso verbal o homem precisou criar a linguagem⁶. A linguagem serve tanto para registrar os pensamentos em nomes, quanto para marcar as lembranças e significar os sinais. Hobbes faz a diferença entre marca e signo, sendo a marca “*um objeto sensível que o homem elege voluntariamente para si, com o fim de lembrar algo passado, quando este mesmo objeto apareça aos seus sentidos novamente*”⁷ e o signo um nome que traz à nossa mente o conceito da coisa ao qual se refere, sendo também escolhido de modo arbitrário.

O filósofo inglês destaca ainda os usos da linguagem e seus respectivos abusos, como se pode verificar no quadro⁸ abaixo:

| Usos especiais | Abusos |
|---------------------------------|------------------------------------|
| Adquirir artes | Enganar-se pelo errado registro |
| Aconselhar e ensinar | Usar metáforas e enganar os outros |
| Fazer conhecer nossos objetivos | Declarar vontades não existentes |
| Agradar e nos deliciar | Ofender |

Como vimos antes, portanto, para Hobbes a linguagem é o predicado que distingue os homens dos demais animais, é a capacidade que permite ao homem elevar-se da particularidade à universalidade, é a palavra que faz com que o homem torne-se humano. Sobre isto nos diz Polin:

⁶ Sobre a temática da linguagem vide Bertman, 1993, p. 344-356.

⁷ Hobbes, *Human Nature*, p. 20 “(...) is a *sensible object* which a man erecteth voluntarily to himself, to the end of *remember* thereby somewhat past, when the same is objected to his sense again ...”

⁸ Para a construção deste quadro utilizamos informações contidas no *Leviatã*, cap. IV.

“Mas o entendimento que é particular ao homem consiste no fato de compreender os signos e os pensamentos por meio do encadeamento de palavras sob a forma do discurso. Próprio deste encadeamento é a ordenação segundo um método(...). E graças a linguagem e ao método, as faculdades do espírito humano podem se elevar acima dela (da imaginação) o que distingue os homens de todas as outras criaturas viventes.”⁹

É a linguagem, como expusemos no primeiro capítulo, que possibilita a construção da ciência, já que abre caminho para as regras gerais, condição imprescindível para a ciência. Já nos referimos, sobre este problema, à posição claramente nominalista de nosso autor, e à sua concepção da razão como cálculo¹⁰.

2.2 – AS FACULDADES DA MENTE: AS PAIXÕES.

Essencial à ética hobbesiana é, como já foi colocado no início deste, o estudo das paixões. No *Leviatã*, é no próprio título do capítulo que versa das paixões que Hobbes as define como movimentos voluntários, sendo comuns a todos os animais. Também comum aos homens e animais é o chamado movimento vital do qual fazem parte a circulação, a respiração, a excreção, a digestão, entre outras. A distinção destes movimentos refere-se à necessidade ou não de ajuda da imaginação.

| | |
|------------------------|--|
| Movimentos Vitais | Circulação, Excreção; Respiração; Digestão; etc. |
| Movimentos Voluntários | Glória; Humildade; Amor; Ódio; Medo; etc. |

Não é nosso interesse aqui, no entanto, mostrar o lugar do movimento vital na filosofia hobbesiana, mas sim nos concentrar em entender como ocorrem e quais as peculiaridades dos movimentos voluntários.

A origem de tais movimentos é, de acordo com a teoria posta no *Leviatã*, a imaginação. No *Human Nature* nosso autor, já se utilizando do termo prazer, põe que este é um movimento do coração causado por objetos. Contudo, deve-se ter claro que, por serem originárias da imaginação, as paixões também estão ligadas à mente, já que, como vimos, a imaginação é uma faculdade mental na medida em que é nela que se formam as representações das coisas em nós. Dito isto, é importante notar que as

⁹ 1953, p.10 “Mais l’entendement Qui et particulier à l’homme consiste dans le fait de comprendre les signes e lespensées au moyen de l’enchaînement des mots sous la forme de discours. Le propre di cet enchaînement, c’est de s’ordonner selon une méthode. (...). Et , grâce au langage et à la méthode, las facultés de l’esprit humain peuvent s’elever si haut que’elles distinguent les hommes di toutes les autres créatures vivantes.”

paixões aparecem como resultado de algo exterior e este algo exterior dá origem, no interior do corpo, ao empenho (esforço).

Por empenho Hobbes entende pequenos movimentos internos, tão pequenos que não são detectáveis, que dão início à ação. O empenho em direção a algo se chama apetite ou desejo, enquanto o empenho que evita algo se chama aversão.

O apetite e a aversão são, pois, os movimentos fundamentais das paixões, na medida em que na filosofia hobbesiana podemos reduzir todas as paixões a paixões simples que, a seu tempo, sempre referem-se à aproximação ou ao afastamento de algo.

“Embora nós tenhamos muitos nomes para as paixões, e também paixões para as quais faltam nomes, Hobbes coloca que a diversidade de tipos de paixões é muito superficial. Existem apenas poucos tipos simples e o resto pode ser reconstruído a partir destes.”¹¹

É interessante grifar, para não perder de vista o mecanicismo de Hobbes, a estreita relação entre o movimento e as paixões que se apresenta com muita nitidez ao tratar do apetite e da aversão. Apetite e aversão são, como dissemos acima, movimentos de busca e de fuga de determinados objetos, enquanto as paixões são, em última instância, tais movimentos quando conectados a objetos específicos.

Note-se que, nesta teoria das paixões, o movimento é mais importante do que o objeto ao qual este se refere, o que condiz não com a existência de uma classificação das coisas, mas sim das atitudes frente aos objetos escolhidos, sendo este posicionamento que está por trás de todo desdobramento da ética hobbesiana.

Para analisarmos as paixões propriamente ditas preocupar-nos-emos, assim como fez Hobbes nos dois textos que aqui utilizamos como guias, a saber, o *Leviatã* e o *Human Nature*, em definir algumas paixões simples escolhidas, dentre outras, por sua função inquestionável na filosofia hobbesiana.

Vale ressaltar, todavia, antes de passarmos ao estudo minucioso das paixões selecionadas, que esta redução das paixões a paixões simples é totalmente coerente com o caráter geométrico do pensamento hobbesiano, tendo em vista que as paixões mais complexas “advêm” daquelas mais fundamentais. No esquema abaixo tentamos mostrar essa geometrização das paixões, a partir de alguns exemplos¹²:

¹⁰ Acerca desta questão vide o primeiro capítulo desta dissertação.

¹¹ Sorell, 1986, p. 89.

¹² Este esquema não pretende em nenhum momento dar a definição de qualquer paixão, limitando-se a servir como meio facilitador para que o leitor capte, a partir da visualização, o quão geométrica é a filosofia de Hobbes.

| Movimento Fundamental | Aparência do Movimento | Paixões Simples | Paixões Complexas |
|-----------------------|------------------------|-----------------|------------------------|
| Apetite | Prazer | Amor | Alegria, Luxúria, etc. |
| Aversão | Dor | Ódio | Tristeza, Inveja, etc. |

Como vimos no quadro acima exposto, o prazer é a aparência do movimento chamado apetite, enquanto o desprazer caracteriza-se pela aparência do movimento chamado aversão e o desprezo pela imobilidade. Isto dado, são objetos de prazer aqueles que solicitam nossa aproximação e de desprazer aqueles que solicitam nosso afastamento.

O amor e o ódio, como se vê no esquema, são paixões simples e, por isso mesmo definem-se em relação direta ao apetite e aversão, sendo os dois primeiros (amor e ódio) possuidores de objetos, enquanto os últimos (apetite e aversão) referem-se sempre à ausência destes.

Passando para a análise das paixões mais complexas, iniciamos nosso estudo com o medo que é considerado a paixão mais racional do homem, aquela que induz à paz. Por definição o medo é simplesmente o desprazer esperado. Porém, não é o medo em absoluto que conduz o homem a buscar a tranquilidade, mas sim o medo da morte violenta.

Todavia, antes de penetrar na investigação do medo da morte violenta, acreditamos ser de grande relevância mostrar o posicionamento de Ribeiro¹³ quanto ao ver-se no medo a paixão por excelência da filosofia hobbesiana. De acordo com Ribeiro, colocar o medo ou qualquer paixão isolada como a chave da obra de Hobbes é um erro, pois o homem hobbesiano vive, segundo ele, por causa das paixões contraditórias. O medo, em verdade, só tem sentido e só faz o homem buscar a paz porque há esperança, que por definição é o seu contrário, ou seja, é a expectativa de algo bom.

“Mas esta leitura, enquanto faz coincidirem o medo e a filosofia hobbesiana, assenta num recorte excessivo. Na introdução ao Leviathan, o apelo ao leitor cita duas paixões ‘esperar e temer’. Por que seria o medo o déspota entre as paixões? Retornemos à autobiografia: o que nos faz supor que o irmão gêmeo do medo seja o medo? Irmandade não é igualdade nem são univitelinos todos os gêmeos. (...) Nascer gêmeo do medo é dizer-se portador da esperança.”¹⁴

Embora Ribeiro esteja dirigindo sua crítica a Barthes, acreditamos que também Strauss¹⁵ possa ser enquadrado como um intérprete que vê no medo (da morte violenta) a fundação de toda a filosofia política de Hobbes, esquecendo-se de olhar para o outro lado da moeda, a esperança.

¹³ 1999, cap. I.

¹⁴ Idem, p. 22.

¹⁵ 1963.

O medo da morte violenta, aquele medo de morrer prematuramente e pelas mãos de outro homem, é tido por Strauss como a mais racional das paixões; na realidade, o medo enquanto paixão é pré-racional, porém em seus efeitos é racional. É o medo da morte violenta que faz o homem despertar do encantamento da glória, perceber sua condição miserável¹⁶ e procurar pactuar para construir um estado civil.

“Porque o homem por natureza vive num mundo de sonho de felicidade triunfante, brilhante, imponente, evidentemente boa, ele requer um poder não menos imponente para acordá-lo deste sonho: este poder imponente é a majestade imperiosa da morte.”¹⁷

A consciência humana se identifica, pois, com o medo da morte. É pelo medo da morte que o homem se torna humano, que passa a usar a razão e a modelar suas paixões e desejos para viver em sociedade. É o medo, enfim, que faz do homem um ser moral, é do medo da morte violenta que todas as virtudes derivam.

“(…) o medo da morte violenta expressa mais fortemente o mais poderoso e o mais fundamental de todos os desejos naturais, o desejo inicial, o desejo de auto-preservação.”¹⁸

É certo que na doutrina hobbesiana o medo da morte violenta tem um papel de destaque já que, como observa de forma elucidativa Tuck¹⁹, se nem sempre o homem de fato evita a morte, é sempre justificável e compreensível que ele o faça. Este medo, entretanto, não leva os homens apenas à paz, sendo também um dos motivos que os leva à guerra, na medida em que, se tenho medo de morrer pelas mãos de outro, acabo por querer atacar como um modo de garantir minha vida e meus bens. Herbert²⁰ põe o medo como uma paixão inseparável do desejo de dominar, ao mesmo tempo em que a coloca como ponto de sustentação da razão, isto porque ela serve tanto para enfraquecer a tendência humana à vaidade, quanto porque gera a curiosidade acerca do que causa o nosso bem estar.

Mas, se o medo da morte violenta tem, como mostramos, o poder de fazer o homem rumar para a paz ou para a guerra, então, nos vemos obrigados a concordar com a teoria de Ribeiro que une o medo à esperança, haja vista que é só associado à esperança de uma vida tranqüila, onde há lugar para indústria, arte, ciência e conforto que o homem opta pelo contrato social. *“O medo convence à renúncia, porém é a esperança que fará a sociabilidade florir.”²¹*

¹⁶ Miserável não apenas no que toca ao material, mas principalmente no que se refere à paz.

¹⁷ Strauss, 1963, p. 19 “Because man by nature lives in the dream of the happiness of triumph, of a glittering, imposing, apparent good, he requires a no less imposing power to awaken him from this dream: this imposing power is the imperious majesty of death.”

¹⁸ Idem, p. 181 “(...) the fear of violent death expresses most forcefully the most powerful and the most fundamental of all natural desires, the initial desire, the desire of self-preservation.”

¹⁹ 1996, p. 175-207.

²⁰ 1993, p. 287-305.

²¹ Ribeiro, 1999, p. 78.

Assim posto, nota-se que há em Thomas Hobbes uma relação dialética entre o medo da morte não natural e a esperança de uma vida pacífica com todas as suas vantagens, entre o medo de morrer violentamente e o desejo de conquistar sempre mais poder, entre o medo que nos leva à guerra e aquele que nos conduz à paz. Medo e desejo são, portanto, dois momentos de um impulso fundamental que caracteriza o homem.

Apresentados o medo e seu gêmeo – a esperança – passemos agora à paixão-mãe da ciência e da fé: a curiosidade.

A curiosidade, embora muitas vezes esquecida pelos intérpretes hobbesianos, parece-nos uma das paixões principais para que se entenda claramente e em toda sua amplitude o pensamento de nosso autor. Definida no *Human Nature* como apetite de conhecer, é ela que faz com que o homem sobrepuje a natureza. É porque o homem é dotado de curiosidade que ocorre a invenção dos nomes, a procura das causas das coisas – ciência e religião – e a superação efetiva frente à natureza e às bestas.

*“Quando um animal vê algo novo e estranho para ele, ele considera apenas para discernir se aquilo lhe servirá ou lhe machucará e, de acordo com este discernimento se aproximará ou fugirá dele: enquanto o homem que na maioria dos eventos lembra-se de que maneira eles foram causados e iniciados, procura pela causa e começo de todos aqueles eventos novos que surgem para ele.”*²²

A curiosidade, então, representa a mais alta paixão humana somando-se a ela a lealdade.

Enquanto o medo, a esperança e a curiosidade funcionam, em alguma medida, como catalisadores para a construção de um estado civil, o orgulho ou a glória aparece, segundo a visão de muitos intérpretes²³, como o pior inimigo da paz. Glória é aquela paixão que advém do nosso conceito do nosso poder como superior ao de outro, podendo ser de três formas: a glória justa, que tem como base do conceito a experiência; a falsa glória, que tem como fundamento do conceito a opinião dos outros; e a vanglória, que tem o conceito pautado na ilusão. O contrário da glória é a humildade. Ainda ligadas à glória temos a magnanimidade e a pusilanimidade sendo, respectivamente, a glória bem medida e a dúvida desta glória.

A glória, ou em termos mais específicos, o orgulho, faz com que os homens lutem entre si para poderem cada vez mais realizar seus desejos, e para tanto é preciso adquirir o máximo de poder possível; logo, aqueles que se imaginam poderosos partem para a guerra com mais ânsia. Daí que a vanglória (vaidade ou orgulho) é um dos motivos postos por Hobbes da geração de conflito.

²² Hobbes, *Human Nature*, p. 50-51 “For when a beast seeth anything new and strange to him, he considereth it so far only as to discern whether it be likely to serve his turn, or hurt him, and accordingly approacheth nearer to it, or fleeth from it: whereas man, who in most events remembereth in what manner they were caused and begun, looketh for the cause and beginning of everything that ariseth new unto him.”

²³ São exemplos: Ryan, 1996, p.208-245 e Strauss, 1963, cap. II.

Imediatamente ligada à glória está a noção de honra que é, segundo nosso inglês, o reconhecimento de poder. É pela honra que Hobbes valora os homens, haja vista que “o valor de um homem, tal como todas as coisas, é seu preço, isto é, tanto quanto seria dado pelo seu poder.”²⁴

Estudando a temática da honra, Strauss²⁵ sublinha ser esta a representação hobbesiana das virtudes heróicas que, por seu turno, ligam-se à aristocracia. A honra, pois, é posta por este autor relacionada à aristocracia, assim como a honestidade diz respeito às classes baixas. A honra, continua ele, é definida por Hobbes como uma virtude na guerra até que ele se afasta das virtudes aristocráticas e desenvolve uma moral burguesa.

Outro comentador de peso²⁶, contudo, discorda da interpretação de Strauss de que Hobbes tenha defendido uma moral da honra, ou seja, uma moral que tem como base a glória, além de contestar haver no filósofo do *De Corpore* um espírito burguês²⁷. Para Polin, pois, a honra não diz da virtude, mas sim do poder.

Qualquer que seja a postura tomada frente ao papel da honra, o que fica invariável é a importância que tem o poder dentro da obra hobbesiana. Tuck²⁸ destaca que as paixões têm em parte relação com a crença em nosso poder e o que podemos fazer com ele. É o próprio Hobbes, no *Human Nature*, que põe a natureza das paixões como o prazer e desprazer dos homens frente aos sinais de honra e desonra.

* * *

Finda esta breve apresentação acerca das paixões, sentimo-nos munidos de conceitos para estabelecer a conexão entre opiniões sobre o que é bom e mau e o prazer e o desprazer dos indivíduos. Esta relação fica óbvia quando da definição do que é bom e do que é mau.

Por bom, então, entende-se aquilo que é desejado pelo indivíduo, e mau aquilo que é evitado, daí que desta definição se deduz facilmente a relativização das noções basilares da ética clássica.

Esta relativização ou subjetivação do sistema de valoração é inquestionável, pois que o bem e o mal deixam de ser inerentes aos objetos e passam a depender do efeito gerado pela coisa em cada criatura.

²⁴ Hobbes, *Leviatã*, p. 58.

²⁵ 1963, cap. IV.

²⁶ Polin, 1953, cap. VII.

²⁷ Polin afirma que as lutas religiosas influenciaram muito mais Hobbes do que os problemas sociais, além de pontuar que Hobbes não captou o alcance social da Revolução Puritana.

²⁸ 1996, p. 175-207.

*“Hobbes analisa, com efeito, sob o nome de bem e de mal, de bonito ou de feio, de agradável ou desagradável, as opiniões que dependem, não mais da realidade de valores objetivos, mas da atitude dos personagens que a pensam.”*²⁹

O bem e o mal passam, no estado de natureza de Hobbes, a ser espelhos do prazer e do desprazer dos diversos indivíduos, o que é o mesmo que afirmar serem tais noções reflexos da experiência das várias fontes de prazer e de dor que assinalaram a vida de cada homem. Tomados assim, o bem e o mal se fundem com o útil e o inútil, respectivamente, na medida em que os objetos desejados têm relação com a sua utilidade na defesa da vida.

A relativização quanto ao que é bom ou mau, ou ainda, útil e inútil, acaba por gerar, no estado em que o homem se encontra originariamente, a saber, no estado de natureza onde a igualdade de forças torna os homens perigosos, a discórdia entre os indivíduos. Com efeito, na filosofia hobbesiana a auto-preservação da vida é um princípio evidente a todos os homens. No entanto, na hora de determinar o que é útil ou inútil a esta preservação, a diversidade de opiniões interfere negativamente causando desacordo. É, portanto, pela falta de uma moral estabelecida acima dos homens, que na busca de preservar a vida chega-se ao seu contrário, à guerra.

3 – CONCLUSÃO

3.1 - A NOÇÃO DE LIBERDADE

Feito todo este percurso, uma questão ainda põe-se no que diz respeito à relação entre as paixões – movimentos voluntários – e a noção de vontade livre em Hobbes, qual seja: como podem ser voluntários movimentos que tem sua origem em movimentos que lhe são exteriores? Até que ponto se pode pensar em liberdade dentro do mundo-máquina hobbesiano que não se restringe a *physis*, mas estende-se ao mundo interior dos homens?

Ribeiro, trazendo a disputa entre Hobbes e Bramhall, confirma a validade da questão posta: *“Só haverá então ciência humana se não houver livre-arbítrio, se todas as ações humanas, como os acontecimentos naturais, forem necessitadas, porque no universo não se pode separar um movimento de todos os demais.”*³⁰

Ou ainda, nas palavras do próprio Hobbes:

²⁹ Polin, 1953, p. 130 “Hobbes analyse, en effet, sous le nom de bien et de mal, de beau ou de laid, d’agréable ou désagréable, des opinions qui dépendent, non pas de la réalité de valeurs objectives, mais de l’attitude des personnages qui les pensent.”

³⁰ 1999, p. 35.

“*Eu não concebo nada que tenha início em si mesmo, mas na ação de outro agente imediato independente dele. E daí que quando o homem teve primeiramente um apetite ou vontade de algo, do qual antes não tinha apetite nem vontade, a causa de sua vontade não é a vontade mesma, mas algo além de sua própria disposição. Então, está fora de controvérsias que as ações voluntárias tenham sua causa necessária na vontade, e por causa disto, a vontade é também causada por outras coisas das quais não dispõe, de onde segue que toda as ações voluntárias têm causas necessárias e são, portanto, necessitadas.”³¹*

O pensador de Malmesbury assim interpreta a concepção de livre-arbítrio defendida pela tradição filosófica-cristã: esta seria uma dupla liberdade, quer dizer, a liberdade de querer e também aquela de querer o seu querer; vendo o livre-arbítrio desta forma, Hobbes nega sua existência.

Discutindo a noção de liberdade hobbesiana, Scribano³² nos apresenta três tipos desta que figuram no *Do Cidadão*: a primeira é aquela que está antes da deliberação, a segunda, pautada no modelo físico do universo, caracteriza-se pela ausência de impedimento externo e, por fim, a terceira, que está relacionada com o impedimento arbitrário.

Em nosso estudo das paixões, embora todos os tipos de liberdade tenham sua importância, interessa-nos sobretudo aquela que se relaciona com o deliberar e, logo, com o agir.

Já observamos nos parágrafos acima que há em Hobbes um determinismo da vontade, o que vem a ser o mesmo que afirmar ser a deliberação um mero resultado da diferente força dos diversos apetites. De fato, deliberar, na visão do autor inglês, é escolher – no sentido de ceder ao apetite mais forte - um apetite (ou aversão) sobre outro (a). Sorell³³, também tratando da deliberação hobbesiana, divide-a em duas: uma natural, que se pauta no balanço de prazer e dor a partir das experiências passadas, e outra que toma como base os ditames da reta razão³⁴.

Deliberar, então, exige do homem o pensar como condição para refletir sua ação e suas possíveis conseqüências. No momento em que delibera, ou seja, no momento em que o último apetite (ou aversão) é escolhido e a ação põe-se na realidade, o deliberante deixa de ser livre no que diz respeito a tal situação. Mais importante do que isso é, ao nosso ver, o “determinismo” (determinismo

³¹ Hobbes Apud Sorell, 1986, p. 93 “I conceive that nothing taketh beginning from *itself*, but from the *action* of some other immediate agent without itself. And therefore, when first a man hath an *appetite* or *will* to something, to which he had no appetite nor will, the *cause* of his will, is not the *will* itself, but *something* else not in his own disposing. So that whereas it is out of controversy, that of *voluntary* action the *will* is the *necessary* cause, and by this which is said, the *will* is also caused by other thing whereof it disposeth not, it followeth, that voluntary actions have all of them necessary cause, and therefore are *necessitated*.”

³² 1993, p. 150-177.

³³ 1986, cap. VII.

³⁴ Desta deliberação que se pauta nas leis naturais trataremos mais adiante.

físico) que permeia as raízes do ato deliberativo. Há sempre em Hobbes uma causa externa para qualquer efeito ou movimento e isto também é válido para a vontade.

Somos movidos, desde nosso nascimento, por movimentos que nos são exteriores e tais movimentos geram determinados efeitos que registramos, através da linguagem, em nossa lembrança. Quando nos vemos perante uma situação sobre a qual podemos deliberar, vem à tona nossas memórias e, partindo delas, agimos. Isto significa que, em última instância, nossa vontade, nosso último apetite (ou aversão) na deliberação³⁵, é determinada por movimentos que lhe são exteriores.

Tal noção de vontade, bem como de liberdade, gerou e gera uma vasta gama de crítica a Hobbes, como é o caso de Sorell³⁶: *“O agente não conclui a partir de todas as coisas consideradas qual a coisa a ser feita; a sucessão de apetites e aversões simplesmente para e o agente age de acordo.”* Dentre outras críticas lançadas no mesmo capítulo, Sorell coloca como implausível uma ação voluntária que seja necessitante, bem como acusa Hobbes de reduzir a relação ação/agente a uma relação de eventos que tem lugar no agente, ou seja, acusa nosso filósofo de situar o agente como um mero espaço onde a deliberação se dá. Do ponto de vista de Hobbes, porém, é o próprio termo “voluntário” que é afinal destituído de sentido: liberdade é, na verdade, simplesmente poder efetivo de agir.

Findando esta breve discussão acerca da vontade, livre-arbítrio e liberdade, resta considerar a concepção abrangente de liberdade de Thomas Hobbes como a ausência de impedimento externo. Esta concepção abrangente de liberdade representa, de modo nítido, a pretensão hobbesiana de dar uma noção válida ao mesmo tempo para o mundo físico, jurídico e moral. A liberdade que se liga com o impedimento arbitrário, ou melhor, aquela onde o movimento é impedido por nossa escolha, como por exemplo, quando o medo nos impede de alguma ação, assim como a liberdade que precede a deliberação, conectam-se diretamente com esta noção maior de liberdade como ausência de impedimento externo. Enfim, acreditamos que Polin³⁷ esteja correto ao afirmar que a única zona de indeterminação na filosofia hobbesiana é aquela que toca o poder humano de inventar arbitrariamente as palavras e impô-las às coisas.

³⁵ Esta é a definição de vontade dada por Hobbes no *Leviatã*, cap. VI.

³⁶ 1986, p.95 “The agent does not conclude that all things considered, such and such is the thing to do, the succession of appetite and aversion merely stops and the agent act accordingly.”

³⁷ 1953, cap. II.

3.2 – A RELATIVIZAÇÃO DO BEM E DO MAL

Ao concluirmos este capítulo não podemos deixar de sublinhar as conseqüências da relativização das noções de bem e mal para o desenvolvimento da filosofia hobbesiana, pois que é com base neste relativismo que Hobbes constrói seus conceitos de justiça, de virtude e de felicidade.

Ficando o bem e o mal dependentes unicamente do indivíduo e de sua opinião, ou seja, deixando de ter a força de uma realidade metafísica que penetra igualmente em todos os homens, estas noções tornam-se inaptas como critério para qualquer julgamento. Com a subjetivação do bem e do mal, também os conceitos de justo e injusto são afetados.

A justiça deixa, portanto, na filosofia hobbesiana, de ter validade por si mesma na medida em que só se pode pensar tal noção quando da existência de leis e de um sistema coercitivo que ampare estas leis, o que não acontece senão com o estabelecimento de um contrato e fundação de um estado civil.

“Portanto, para que as palavras ‘justo’ e ‘injusto’ possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado”³⁸.

No estado de natureza, que é o estado pré-político, nada é justo ou injusto no real sentido dos termos, pois que a questão da justiça sequer se coloca. Perceba-se que, visto nesta perspectiva, o estado de natureza configura-se como o lugar dos direitos perfeitos e não dos deveres perfeitos. Os direitos perfeitos são expressos por Hobbes pela liberdade que o homem natural tem de usar, conforme julgue adequado, o seu poder para preservar-se.

O justo e o injusto, então, só se põem enquanto convenção, tendo em vista que, como afirma Passmore³⁹, não basta dizer em Hobbes “dar a cada um o que lhe é devido”, porque a diversidade de opiniões gera conflitos e por isso é necessário também estabelecer o que é devido.

Observe-se que, dentro deste quadro desenhado com o lápis da relativização das principais noções da ética clássica, nosso filósofo vê como solução a renúncia de nossas opiniões em detrimento da opinião de um soberano (ou assembléia) eleito por todos. O soberano assume no estado civil a função de desvincular os bens dos desejos individuais. Na verdade, a vontade do soberano toma o lugar

³⁸ Hobbes, *Leviatã*, p.90.

³⁹ 1993, p. 10-48.

ocupado pela paixão no estado natural, ou seja, de ser a medida do que é útil e inútil e, logo, justo e injusto para a sociedade⁴⁰.

Enfim, a relativização do bem e do mal e a inexistência do justo e do injusto no estado de natureza se explicam se temos em mente que o bem referencial para o homem natural é o eu, e é a partir desta subjetivação que se estrutura toda filosofia política de Hobbes, o que nos leva a concordar com Tuck:

“O que é especial nesta injunção particular universal é que sua força vem precisamente da ausência de padrões objetivos e racionais. Isto é de fato um exemplo de um paradoxo familiar, especialmente aprovado no século dezessete, onde a razão é chamada a destruir-se, e que o caminho para a sabedoria pode consistir em não pensar que se tem um caminho para a sabedoria.”⁴¹

* * *

O valor de um homem, segundo a filosofia hobbesiana, como já podíamos entrever quando da apresentação da honra, não é absoluto mas depende do poder que este possui e de como este poder é julgado pelos demais homens que o cercam.

É completamente compreensível, pois, que dentro deste pensamento haja um esvaziamento daquilo que classicamente chamou-se virtude. A virtude, em Hobbes, aparece, então, como um movimento voluntário vazio de qualquer bondade intrínseca, já que o próprio bem deixa de ser absoluto.

Logicamente, portanto, Polin⁴² grifa que em Hobbes as virtudes, assim como acontece com a justiça, só têm sentido no interior de um Estado, haja vista que para sermos virtuosos ou viciosos é preciso ter um modelo do certo e do errado, do bem e do mal.

Assim, vazia de conteúdo, a virtude hobbesiana torna-se uma releis predisposição a agir de acordo com o que foi contratado, ou melhor, uma mera vontade de agir de acordo com as leis postas pelo soberano. A virtude, pois, como usualmente a concebemos só tem espaço no Estado, sendo virtuosas todas as ações e meios favoráveis ao Estado e viciosas aquelas que contribuem para a dissolução deste. Finalmente, a virtude do homem é viver em sociedade.

⁴⁰ Sobre a função do soberano quanto à justiça trataremos no capítulo seguinte com mais detalhes.

⁴¹ 1996, p. 175-207. “What is special about this particular universal injunction is that its force arises precisely from the absence of objective and rational standards. It is in fact an example of the familiar paradox, specially beloved in the seventeenth century, that reason might be called upon to destroy itself, and that the path to wisdom might consist in not thinking that one has the path to wisdom.”

⁴² 1953, cap. VII.

Note-se, contudo, que sendo uma predisposição a virtude não é inata⁴³, e sim diretamente relacionada à deliberação racional e à intenção que a anima. Em verdade, a intenção é a medida mesma da virtude. Mas, o que Thomas Hobbes entende por intenção?

Segundo nos conta Ribeiro⁴⁴, ter a intenção de algo, segundo nosso pensador, é só não fazê-lo por algum impedimento exterior. Daí decorre que, diferentemente da tradição católica, a intenção hobbesiana não se confunde com o fantasiar, o que acaba por atenuar a culpa e reduzir a abrangência do pecado.

É válido, ainda, pontuar, em se tratando da intenção que há em nosso filósofo, uma aproximação com a tradição jurídica inglesa que julga unicamente a parte visível do ato, quer dizer, só toma a intenção na medida em que esta se revela na ação.

Enfim, a virtude e o vício ligam-se diretamente à intenção do homem de atuar corretamente, sendo que, apenas com a edificação do estado civil e, conseqüentemente, das leis, é possível falar de um consenso acerca do que são boas e más ações.

* * *

Com uma definição não objetiva de bem e mal e, logo, com a não hierarquização dos bens, também a categoria de felicidade como era tradicionalmente posta sofreu transformação. Afinal, se não temos um bem supremo que quando atingido preenche-nos de felicidade, necessariamente temos de reformular essa categoria verificando se, numa teoria onde os valores se relativizam, ela ainda tem lugar. Para entender a posição da felicidade na filosofia hobbesiana é preciso, pois, perceber sua íntima conexão com o desejo.

Se o apetite é comum aos homens e animais há, no entanto, uma diferença significativa, a saber, que o desejo humano é infinito o que não ocorre com o das bestas. É da infinitude do desejo humano que vem o movimento e o movimento se confunde com a própria vida; é porque o homem nunca se satisfaz que ele se move; o movimento humano tem sempre como fim a conquista do objeto desejado, seja este desejado por si ou pelo poder que representa.

O nosso desejo de poder também é ilimitado por ser o homem um eterno competidor – como o próprio Hobbes deixa claro ao comparar, no último capítulo do *Human Nature*, a vida à uma corrida – pois afinal temos sempre a vontade de vencer, e para isto é fundamental termos o maior poder possível.

⁴³ No cap. VIII do *Leviatã* Hobbes classifica as virtudes em naturais e adquiridas, sendo as primeiras caracterizadas pela velocidade da imaginação e firmeza com a qual o homem dirige-se ao fim escolhido, enquanto as virtudes adquiridas são decorrentes do método e da instrução.

⁴⁴ 1999, cap. I.

Embora o desejar seja infinito, acreditamos que há em Hobbes a possibilidade de alcançar a felicidade. A felicidade, então, está no caminhar e não na chegada; contudo, não é qualquer caminhar que nos torna felizes. É no caminho da política e da ciência que a felicidade se traça.

É interessante destacar que só o homem sábio atinge a felicidade. Este tipo de homem caracteriza-se pela busca infatigável do conhecimento, sendo relevante notar a relação do conhecimento com o poder, pois na medida em que só conhecemos aquilo de que somos causa, o conhecimento acaba por fundir-se com o fazer mesmo⁴⁵ e, como fazer é uma forma de poder, o conhecer é poder. Também é o homem sábio, introspectivo, que melhor vive em sociedade. Vive melhor porque tem consciência do que é a natureza humana e de como seria miserável sua vida se não houvesse um poder maior que subjugasse os homens.

Podemos pensar que a introdução de um desejar infinito no homem hobbesiano seja uma forma deste pensador quebrar um pouco com seu determinismo radical que perpassa toda natureza, permitindo à humanidade uma brecha que conduz à liberdade, à liberdade de desejar qualquer coisa, inclusive o desejo de ser Deus que se realiza com a criação do homem artificial: o Estado.

* * *

Depois desta exposição sobre a ética hobbesiana, tomada como o conhecimento das paixões, fica ainda uma pergunta a ser feita, a saber: se os homens por natureza são levados a desejar infinitamente, se são os homens competidores que querem sempre ganhar, o que os leva a fazer um pacto onde concordam em se submeter a outro(s) ?

A resposta a esta questão foi indicada em alguns momentos deste capítulo, como naquele em que tratamos do medo da morte violenta que faz os homens despertarem para sua lamentável condição de guerra. Porém, o medo da morte não natural sozinho não basta enquanto explicação para feitura do contrato. Na base do pacto que constitui o Estado está, portanto, a lei natural.

A lei natural que se define como um ditame da reta razão que diz aos homens para procurarem a conservação de suas vidas e, por conseguinte, a paz, é o tema principal de nosso próximo capítulo.

* * *

⁴⁵ Aqui novamente salta aos olhos a utilização do argumento do criador.

CAP. III – LEI NATURAL, LEI CIVIL E ÉTICA EM HOBBS

1 – INTRODUÇÃO

Feito este percurso nos fundamentos da ética na filosofia de Thomas Hobbes temos, agora, condições suficientes de discutir a noção de lei natural, bem como a influência desta nas concepções de lei civil e ética no pensamento hobbesiano.

A idéia de lei natural, sabemos, permeia toda a filosofia clássica, servindo como referência maior à noção de justiça. Com Hobbes, no entanto, a lei natural será submetida a uma nova leitura, uma leitura que tem como base uma nova percepção do universo e do lugar do homem neste. É por causa, então, desta nova roupagem da noção de lei natural que se faz necessário, também, rever a relação desta com a lei civil e, mais ainda, como esta nova visão de lei natural modifica a estrutura da ética tradicional.

Durante o decorrer dos capítulos anteriores muitas vezes nos referimos a idéias que serão retomadas aqui com maior riqueza de detalhes, como é o caso do estado de natureza e do estado civil. Trataremos mais uma vez do que caracteriza o estado de natureza e aquele civil, o que é justificado pela necessidade de se pontuar qual a função da lei natural quer em um, quer em outro.

O estudo da lei natural, portanto, é o fio que guiará todo este capítulo e tem como objetivo coligar tudo o que já foi dito até o presente momento acerca da filosofia hobbesiana com o que será apresentado neste tópico.

O objetivo de nosso autor, não podemos esquecer, bem como o fio que une e guia todo o desenvolvimento de seu pensamento, é a pretensão de fazer da política uma ciência rigorosa. Quanto a isto, ele não poupa os filósofos morais que o precederam de sua crítica:

“Mas o que hoje notamos, isto é, que nem a espada nem a pena se vêem autorizadas a qualquer repouso, que o conhecimento da lei natural cessa de avançar, não crescendo uma polegada além de sua antiga estatura; que os filósofos a tal ponto se repartem em facções diversas e hostis, que a mesmíssima ação por uns é verberada, e por outros exaltada; que o mesmíssimo homem em distintos momentos abraça distintas opiniões, e estima as ações que ele próprio comete de maneira muito diferente do que faria

se fossem cometidas por outros; - tudo isso, afirmo, são sinais claros e argumentos manifestos a provar que aquilo que foi escrito, até hoje, pelos filósofos morais em nada avançou no conhecimento da verdade.”¹

Faz-se necessário, então, tornar a ética racional e demonstrável.

“Tratava-se de estabelecer um sistema que pudesse valer como instrumento de utilização certa e constante para regular as relações entre os homens na sociedade, do mesmo modo como a ciência natural, então nascente em termos modernos, aparecia como instrumento de domínio da natureza do homem.”²

Veremos, neste capítulo, que a filosofia moral como ciência verdadeira constitui-se como o estudo das leis naturais. Do desejo e da necessidade de manter a paz, ele mesmo uma lei natural, as outras leis são deduzidas com precisão e podem ser apreendidas com certeza. E o *“conhecimento destas leis é a única filosofia moral”³*, afirma Hobbes. A filosofia moral será, então, a *“ciência da virtude e do vício”⁴* (ou seja, dos *“meios para uma vida pacífica e confortável”⁵*). São ditames da razão, conclusão de teoremas (logo estabelecidas com certeza) relativos ao que contribui para a conservação ou defesa de cada um. Este é o escopo das leis naturais, às quais *“costuma-se dar o nome de lei, mas impropriamente”⁶*, pois não são, a rigor, mandamentos. Além disso, como vimos, a lei natural aponta a necessidade de estabelecer um outro domínio, o do mandamento propriamente dito: as leis positivas, a lei em sentido próprio, como palavra daquele que tem direito de mando sobre o outro. Desta palavra emergirá um sentido arbitrário, mas unívoco e justificado pela razão, para o bem e o mal.

2 – DO ESTADO DE NATUREZA E DO ESTADO CIVIL

Como vimos, Hobbes foi o primeiro filósofo a afirmar a existência, mesmo que hipotética, de um estado de natureza, ou seja, de uma situação do homem anterior e

¹ Do Cidadão, Epístola Dedicatória, p. 6.

² Manfredi, 1993, p. 393. *“Si trattava di stabilire un sistema che potesse valere come strumento di utilizzazione certa e costante per regolare i rapporti tra gli uomini in società, allo stesso modo in cui la scienza naturale, allora nascente in termini moderni, appariva come strumento di padronanza della natura da parte dell’ uomo.”*

³ Leviatã, p.98.

⁴ Idem, p.99.

⁵ Ibidem.

independente de toda a vida social. Falamos em existência hipotética porque é consenso entre os comentadores renomados que nosso autor admite a possibilidade de seu estado de natureza não ser histórico. Todavia, não ser historicamente dado não retira do estado de natureza hobbesiano sua validade teórica. Em verdade, tal estado aparece dentro da filosofia hobbesiana como uma construção necessária, já que é nele que a natureza humana manifesta-se em sua plenitude.

“As reservas formuladas por ele mesmo no Leviatã mostram que Hobbes tinha claro que nenhuma situação histórica correspondia autêntica e integralmente ao conceito de estado de natureza. Em nenhuma parte os historiadores descobriram uma verdadeira luta individual de cada um contra cada um: ‘não houve jamais um tempo onde os particulares se encontrassem num estado e, condições de guerra de cada um contra cada um’. ‘Eu acredito que não tenha havido jamais um estado assim, de modo geral e sobre o mundo inteiro’. Contudo, ele (Hobbes) não se mostra menos convencido que seu esquema puramente teórico possui uma real validade histórica.”⁷

Entendido isto, podemos, então, mostrar como Hobbes descreve o estado de natureza, quais suas características marcantes e a razão pela qual os homens saem dele.

Como a citação acima deixa entrever, o estado de natureza hobbesiano aparece como o lugar, por excelência, da guerra. Tal guerra, por sua vez, é alimentada pela igualdade dos homens.

“A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele.”⁸

⁶ Ibidem, p.97.

⁷ Polin, 1953, p. 88. “Les réserves qu’il formule lui-même dans le Leviathan montrent cependant que Hobbes a clairement compris qu’aucune situation historique ne correspondait authentiquement et intégralement au concept d’ etat de nature. Nulle part l’historien n’a découvert une véritable lutte individuelle de chacun contre chacun: ‘il n’y a jamais eu aucun temps où les particuliers ont été dans une condition de guerre de chacun contre chacun’. ‘Je crois qu’il n’en a jamais été ainsi, de façon générale et sur le monde tout entier.’ Cependant il n’en demeure pas moins convainces que son schéma purement théorique possède une validité historique réelle.”

⁸ Hobbes, Leviatã, p, 79.

Esta igualdade acaba por favorecer a luta, na medida em que eles se vêem tendo que garantir o que conseguem obter, incluindo-se aí a vida e a liberdade, pela subjugação dos demais.

De fato, a igualdade entre os homens predispõe a guerra de todos contra todos, não apenas porque é preciso proteger-se e garantir os bens já conquistados, mas também porque os homens têm igual desejo de poder e glória. A competição, portanto, é inevitável, assim como a desconfiança.

“De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a sua pessoa, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.”⁹

Ganância, competição e igualdade, assim, são responsáveis, segundo Hobbes, pela dissociação natural dos homens, o que confirma a rejeição, por parte de nosso autor, de uma sociabilidade humana natural. Rejeitar tal forma de sociabilidade significa dizer que, para nosso pensador, a natureza do indivíduo é anterior àquela da sociedade.

É preciso, ainda, recordar que Hobbes não nega que hajam diferenças de talento, força, inteligência ou temperamento no estado de natureza; porém, ao afirmar a igualdade está apenas sublinhando que tais desigualdades não são suficientes para desencorajar a guerra. As diferenças naturais sozinhas, portanto, não são capazes de estabelecer um exercício durável do poder.

Vale ressaltar, ainda, que o estado de natureza também pode ser denominado estado de guerra, sendo entendido como guerra não somente a batalha em si, mas todo o espaço de tempo em que há disposição de guerrear.

O estado de natureza é, sem dúvida alguma, marcado pela miséria que, por seu turno, decorre: da igualdade de fato, da escassez de recursos, do direito de todos sobre tudo

⁹ Hobbes, *Leviatã*, p. 79.

e das paixões que predisõem o homem à insociabilidade. A vida do homem neste estado é, então, mais miserável do que aquela das bestas.

O estado de natureza hobbesiano, note-se, não comporta nenhuma forma de propriedade, pois que não há reconhecimento da apropriação. Nem mesmo o homem natural é dono de si e tudo, inclusive ele, é comum. *“É tão forte o individualismo do homem natural que torna vã qualquer posse.”*¹⁰

Dizer que tudo é comum no estado de natureza remete-nos à análise do tipo de liberdade que aí reina. A liberdade é uma das características mais importantes para nos fazer compreender como é o homem natural. Este homem que vive no estado de natureza de Hobbes possui liberdade plena para escolher e usar aquilo que julgue útil ou, simplesmente, prazeroso. Tal liberdade, entretanto, está presente em todos os homens, já que, como vimos, estes são iguais. Tendo todos, então, esta liberdade, não há lugar para a propriedade, na medida em que não é possível tomar posse daquilo que pertence a todos. Daí a conclusão de Hobbes que tal forma de liberdade é vã.

*“É fato que todo homem, fora do estado do governo civil, possui uma liberdade a mais completa, porém estéril: porque se devido a essa liberdade alguém pode fazer de tudo a seu arbítrio, deve porém, pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido a igual arbítrio dos outros.”*¹¹

Em síntese, a liberdade do homem identifica-se com seu poder efetivo, limitado sempre pelo poder do outro.

Perceba-se que, exposto deste modo, o estado de natureza identifica-se, na teoria do filósofo inglês, com um estado de equilíbrio mecânico, haja vista que todos têm a mesma força¹². Além de equilíbrio, também a homogeneidade desenha-se nos contornos do estado de guerra hobbesiano, tendo em vista que a natureza humana e o mundo exterior estão submetidos às mesmas leis, e que os homens são tratados como uma realidade, entre outras, por seus semelhantes.

Observe-se que aqui temos um problema teórico importante: por um lado, o homem natural aparece como a negação de qualquer sociabilidade, sendo sua primeira atitude a

¹⁰ Ribeiro, 1999, p. 83.

¹¹ Hobbes, Do Cidadão, p. 155.

¹² A palavra força não deve ser entendida aqui no sentido de força física, mas sim de capacidade de adquirir poder. Para melhor entender basta-nos imaginar que os fracos podem se igualar aos fortes (agora sim no sentido físico) se se aliarem, ou ainda se forem mais espertos.

oposição aos outros e o individualismo radical sua marca mais forte. Por outro, o texto de Hobbes permite-nos afirmar que a vida social surge de certas disposições ou inclinações já presentes no estado de natureza. Tais inclinações são: a paixão do medo e o desejo de paz sugerido pelas leis naturais e, também, o dom da palavra e o desejo de reconhecimento do outro. É, então, pela soma destas disposições naturais que os homens são levados a construir o Estado¹³.

Assim, temos duas idéias:

1 – O estado de sociedade se opõe ao de natureza em seu conteúdo e, neste sentido, há uma descontinuidade entre ambos na forma de viver dos homens;

2 – O estado civil surge do estado de natureza e, logo, há uma continuidade como lugar de origem. Afinal, se antes do Estado só há o estado de natureza, de onde mais aquele poderia surgir?

Estas duas idéias são dificilmente conciliáveis, e apontam para dificuldades teóricas da própria noção de estado de natureza.

O Estado, de acordo com nosso autor, é edificado porque ao fazerem uso da razão os homens dão-se conta de que, para garantir sua segurança e, assim, afastar o medo da morte violenta, é preciso criar um desequilíbrio nas forças. Criar desequilíbrio de forças é o mesmo que arranjar artifícios capazes de romper com a igualdade natural. A maneira encontrada pelos homens, portanto, é a de abdicarem de seu direito a tudo em nome de outro ou outros homens determinados.

Feito este pacto, onde muitos renunciavam e poucos, ou apenas um, permanecem com direito a tudo, o que se põe de imediato é a desigualdade que garante a hierarquia dos homens e, mais do que isto, o poder coercitivo comum maior do que aqueles individuais.

“Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido de paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros.”¹⁴

Porque os homens fazem um contrato é que a multidão, característica do estado de natureza, torna-se povo. Povo, nada mais é do que a multidão formando uma unidade. Dizer

¹³ Sempre que utilizarmos Estado com a inicial maiúscula, estaremos nos referindo àquele civil.

¹⁴ Hobbes, *Leviatã*, p. 110.

unidade, por sua vez, é referir-se à representação por um homem dito soberano, ou por um conjunto de homens chamado assembléia.

O soberano, ou a assembléia soberana, fazem possível, a seu tempo, o estabelecimento de um poder comum. Tal poder, então, é que permite aos diversos homens, com seus diferentes interesses e vontades, dirigirem suas ações para o bem comum. Porém, registremos aqui, que bem-comum será aquilo que o soberano ou a assembléia soberana decidir assim chamar, na medida em que não existe nesta filosofia um sumo-bem que sirva como referência. Definindo no que consiste o soberano, diz-nos Hobbes:

“Uma pessoa de cujos atos uma grande parte da multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.”¹⁵

O soberano, portanto, tem, na filosofia de nosso inglês, a maior de todas as funções dentro do estado civil, pois é ele que representa o novo tipo de força surgida a partir do contrato. É por causa desta nova força, pelo desequilíbrio que vem dela, que o Estado se coloca como estável.

Note-se que o posicionamento de Hobbes é radical, ou seja, a um extremismo de fato – a guerra de todos contra todos – ele responde com o extremismo da razão – o Estado racionalmente construído. Na passagem de um estado a outro, o que verificamos, na realidade, é a passagem do homem como lobo do homem, para o homem como deus para o homem. Claro está que, ao fazer o pacto, o homem não perde suas marcas naturais, não deixando de ser competitivo, amante da glória e do poder; todavia, todas estas características se põem de uma nova forma. O desejo de glória, a ambição de poder, a competição, tudo isso passa a ser regulado pelo Estado que tem o poder de se fazer obedecer.

Neste sentido, pois, é que devemos entender a afirmação hobbesiana de que o Estado é o deus mortal. É interessante perceber que a utilização feita por nosso filósofo do termo deus não é insignificante, haja vista que seu pensamento antropológico não o faz recorrer a uma solução espiritual.

¹⁵ Idem.

“Seu pessimismo antropológico não lhe permitiu acreditar que o homem pudesse salvar-se sozinho, mas seu laicismo radical o induziu a buscar uma solução para a salvação do homem diferente daquela pregada por todas as Igrejas. Na mesma direção da concepção agostiniana –luterana do Estado, também Hobbes concebeu o Estado como remédio para a natureza corrompida do homem; mas, na versão laica que ele deu a essa concepção, o estado de corrupção do qual se deveria sair não era o estado do pecado (no qual Hobbes não acreditava), mas o estado das paixões naturais (...). o Estado, portanto, não como remedium peccati, mas como disciplina das paixões.”¹⁶

O deus mortal hobbesiano, não podemos esquecer, é artificial, tendo em vista que é erigido a partir de um ato de vontade da multidão¹⁷.

Pensar a artificialidade do Estado implica ainda em tomá-lo como construção humana. Tal edificação, por seu turno, é vista por Hobbes como expressão maior da capacidade humana de imitar e melhorar a natureza. Na introdução ao *Leviatã*, nosso pensador chega a comparar o Estado com o homem, que é a mais alta das obras naturais.

“Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro, os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; Saulus Populi (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a memória; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concordia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte. Por último, os pactos e convenções mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele Fiat, ao Façamos o homem proferido por Deus na criação.”¹⁸

¹⁶ Bobbio, 1991, p.58.

¹⁷ Villey (1993, p. 127 à 149) nos chama atenção para um dado ainda mais marcante, a saber, que o Estado é uma criação contínua das vontades individuais, já que é necessário o constante consentimento dos cidadãos para manter o Estado que por sua essência é mortal.

¹⁸ Hobbes, *Leviatã*, p. 9.

Observando cuidadosamente o texto acima transcrito vemos que, para Thomas Hobbes, o soberano se identifica com a alma do homem e não mais com a cabeça – a identificação do soberano com a cabeça do corpo político era tradicional à época de nosso autor. Tratar o soberano como alma do corpo político é a maneira encontrada por nosso inglês de nos fazer entender que todos os movimentos e ações do Estado dependem dele, mesmo que de forma indireta. A cabeça apenas controla os movimentos; a alma, no entanto, possibilita que tais movimentos ocorram, sendo ela que dá vida ao corpo.

Precisamos, contudo, ter em mente, ao analisarmos no que consiste a soberania hobbesiana, que esta possui pré-requisitos indispensáveis, a saber: ser irrevogável, indivisível e absoluta. Exige-se a irrevogabilidade da soberania porque, se assim não for, a qualquer momento seria legítimo aos súditos quebrar o contrato e retornar ao estado de guerra, sendo, pois, inútil o esforço de fazê-lo. A indivisibilidade é necessária, por sua vez, porque para poder dirigir o estado civil de acordo com sua vontade, o soberano tem de reunir sob seu comando: o poder militar (de fazer guerra e paz), o poder judiciário (de fazer leis e julgar as ações dos súditos), e o poder econômico. A ausência de qualquer um destes poderes impede o soberano de reinar plenamente. Afinal, para fazer a guerra e a paz é preciso ter nas mãos o poder de obrigar por leis e julgar, com base nestas, as ações, bem como é necessário possuir o poder econômico para arrecadar o dinheiro que financiará a guerra, ou, na paz, a preparação para uma eventual batalha. Para fazer com que as leis sejam cumpridas é preciso ter o poder de coerção, poder este que nada valerá se outro comandar o exército. Enfim, para garantir a taxaço e a arrecadação de impostos faz-se necessário o poder de criar as leis que exigem o pagamento destas taxas ao Estado e que, a seu tempo, exigem a força da espada (poder militar) para serem obedecidas. Quanto à requisição de ser absoluta, a justificativa hobbesiana é ainda mais simples, ou seja, é preciso que o soberano seja absoluto, pois se assim não for não será soberano, sendo aquele a quem este obedece o real soberano.

“O poder de cunhar moeda, de dispor das propriedades e pessoas dos infantes herdeiros, de ter opção de compra nos mercados, assim como todas as outras prerrogativas estatutárias, pode ser transferido pelo soberano, sem que por isso perca o poder de proteger seus súditos. Mas se transferir o comando da milícia será em vão que conservará o poder judicial, pois as leis não poderão ser executadas. Se alienar o poder de

recolher impostos, o comando da milícia será em vão, e se renunciar à regulação das doutrinas os súditos serão levados a rebelião por medo dos espíritos. Se examinarmos cada um dos referidos direitos, imediatamente veremos que conservar todos os outros menos ele não produzirá qualquer efeito para preservação da paz e da justiça, que é o fim em vista do qual todos os Estados são instituídos.”¹⁹

Apresentadas estas idéias acerca do estado de natureza e do estado civil hobbesiano, podemos, agora, traçar um breve paralelo entre ambos.

Enquanto no estado de natureza o homem vive em guerra, havendo direitos iguais que acabam por gerar a imprevisibilidade de uma real cooperação do outro, além de uma reciprocidade de danos, no estado civil os homens submetidos à força de um poder maior são levados a cooperar, havendo, desta forma, uma reciprocidade de proteção. O estado de natureza é um estado de guerra e miséria porque nele não há governo e, logo, não há bem-comum estabelecido. Só com a instituição de um soberano (assembléia) é que se estabelece o que é o bom, o mau, o justo e o injusto. Afinal, a escolha daquele que terá em suas mãos o poder político torna una a vontade da multidão, bem como unifica numa só pessoa (soberano ou assembléia) suas opiniões.

Se no estado de natureza, portanto, são as paixões e os instintos animais que dirigem os homens, no Estado estes são substituídos pela razão. Embora os homens continuem, na sociedade, desejosos e ávidos por poder, estes passam a calcular e escolher racionalmente a via para satisfazerem-se. É apenas no seio do estado civil, pois, que o homem torna-se humano.

Tornamo-nos humanos, então, na visão do pensador de Malmesbury, quando conseguimos seguir os conselhos dados pela razão, mais ainda quando conseguimos nos dar conta, através da racionalidade, de que a instituição (ou mesmo submissão) de um soberano possibilita a cooperação e, conseqüentemente, a paz e a manutenção da vida. Somente dentro do estado civil o homem liberta-se de sua proximidade com as bestas. É no Estado que afloram as condições para o desenvolvimento das ciências, da indústria, da navegação, do cultivo da terra, do conforto, enfim, das vantagens que desfrutam todos os que vivem em sociedade.

¹⁹ Idem, p. 115.

Finalizando esta exposição, gostaríamos ainda de ressaltar que muitos comentadores²⁰ vêm no estado de natureza hobbesiano não um estado originário, mas sim um alerta dirigido a seus contemporâneos sobre os riscos da anarquia.

3 – DIREITO NATURAL E LEI NATURAL

Mostradas algumas das principais diferenças entre estado de natureza e estado civil, passaremos a estudar a concepção hobbesiana de direito natural e, em relação à esta concepção, tratar a lei natural.

No *Leviatã*, Hobbes põe em questão a diferença entre direito de natureza e lei natural, grifando que tradicionalmente aqueles que trabalham com este tema confundem tais noções. A distinção feita por nosso autor entre estas categorias, todavia, é bastante simples. Por direito – não só natural, mas qualquer que seja ele – Hobbes entende a liberdade, quer dizer, a ausência de impedimentos externos para fazer algo. Deste modo, o direito é definido essencialmente como poder. A lei – também em sentido mais abrangente – por sua vez, conecta-se à idéia de obrigação, seja esta de agir ou não agir.

“Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir jus e lex, o direito e a lei, é necessário distinguí-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem a mesma matéria.”²¹

Sendo assim, quando o pensador inglês nos fala da existência de um direito natural devemos interpretar tal expressão como a liberdade de agir ou de deixar de agir que é dada por natureza aos homens. Tal liberdade natural, então, é aquela “desfrutada” pelo homem quando no estado de natureza. O direito de natureza, portanto, é a liberdade que o homem tem de usar e fazer tudo o que julgar necessário para conservar sua vida.

“O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam jus naturale, 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, de sua vida, e conseqüentemente de fazer

²⁰ Como por exemplo: Passmore, 1993, p. 40 à 48.

²¹ Hobbes, *Leviatã*, p.82

tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim."²²

Por sua vez, quando o filósofo fala de uma lei natural, ele está se referindo a um preceito, e, no caso, a uma prescrição que diz respeito à conservação da vida. Como o estado de natureza é um estado de guerra, a lei natural diz respeito a preceitos que o homem deve seguir para sair dele.

"Por conseguinte, assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo."²³

É preciso notar, contudo, que a lei natural segundo nosso filósofo não é propriamente uma obrigação. Na formulação hobbesiana, a lei natural é definida como uma regra da razão, ou seja, como um mero conselho. Definir-la conselho significa, portanto, retirar dela seu caráter obrigatório e dar-lhe um caráter prudencial do tipo: se queremos X, e temos a esperança de obtê-lo, devemos fazer Y²⁴.

Na verdade, a lei de natureza hobbesiana gera somente uma obrigação de consciência, sendo por isso condicional. É interessante perceber a inversão realizada pelo filósofo de Malmesbury em relação à tradição do jusnaturalismo ético-religioso que via na obrigação de consciência uma obrigação incondicional. É condicionalmente, portanto, que Hobbes define a lei de natureza fundamental: *"A lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando esta possa ser encontrada, e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra.*"²⁵ E também a segunda:

"Que um homem concorde, quando 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."²⁶

E ainda as leis seguintes, como:

²² Idem.

²³ Hobbes, *Do Cidadão*, p. 38.

²⁴ Bobbio (1991), entre outros, chama atenção para este aspecto da lei natural.

²⁵ *Do Cidadão*, p. 38.

²⁶ *Leviatã*, p. 83.

“E dado que todos os sinais de ódio ou desprezo tendem a provocar a luta (...), podemos formular, em oitavo lugar, a seguinte lei da natureza: Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto declare ódio ou desprezo pelo outro.”²⁷

Estudando o capítulo XV do *Leviatã* ou seu correspondente no *Do Cidadão*, a saber, o capítulo que trata das outras leis de natureza, podemos verificar com muita nitidez o caráter prudencial destas e ver seu forte conteúdo ético. Do desejo de paz, pois, Hobbes deduz a necessidade de gratidão (quarta lei), de complacência (quinta lei), de perdão (sexta lei), de limitação da vingança (sétima lei), etc.. Enfim, as virtudes aparecem não tanto como boas em si mesmas, mas como caminhos para a paz. Todavia, fica claro que o homem tem que ter estas virtudes, exatamente para poder preservar sua vida. Daí que o interesse é a base da moral.

Nosso autor afirma que:

“As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas, mas in foro externo, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam.”²⁸

Comentando esta passagem, Kavka²⁹ chama nossa atenção para o fato de que, em Hobbes, as leis naturais só obrigam em foro externo na medida em que os demais a seguirem. Porém, não especifica como funciona na prática esta “desobrigação” a partir do não cumprimento, por parte dos outros, às leis naturais. É importante observar, portanto, que para nosso autor a regra de ouro – não fazer aos outros aquilo que não queres que seja feito a ti – é trocada pela regra de cobre – fazer aos outros assim como eles fazem comigo. A diferença fundamental entre estas duas regras é a idéia de reciprocidade, não exigida naquela de ouro, mas fortemente presente na de cobre.

Vale ressaltar ainda que, embora por seu conteúdo a lei natural se apresente como condicional, no que toca a seu conhecimento por parte dos indivíduos ela é absoluta. A lei natural, pois, na medida em que é conhecida de forma absoluta, deve ser vista como a expressão de uma razão que procede *more geometrico*, ou seja, uma expressão de cálculo racional: ela prescreve a paz como melhor meio para a conservação; o pacto como melhor meio para a paz; a força como melhor meio para os homens cumprirem os pactos e assim

²⁷ Idem, p. 95.

²⁸ Ibidem, p. 98.

²⁹ 1993, p.419 à 433.

por diante. Enfim, como mandamento a lei natural é condicional, porém, como resultado do cálculo das condições ela é certa e absoluta.

Strauss³⁰ destaca, assim, que na filosofia hobbesiana os deveres são condicionais enquanto existem direitos incondicionais e absolutos, a saber, o direito de auto-preservação. Com esta formulação, mais uma vez nosso autor nega o que classicamente foi posto, quer dizer, rechaça uma ordem social pautada em deveres incondicionais e põe em seu lugar uma ordem social baseada no direito fundamental de conservação da própria vida.

Entendemos a condicionalidade dos deveres na medida em que tomamos o direito natural como fundado na paixão do medo da morte violenta que, a seu tempo, liga-se ao desejo da auto-preservação. O desejo de auto-conservação é o fundamento mesmo da moral, sendo dele (deste direito inalienável de preservar-se) que derivam todos os deveres. Argumentando de outro modo, podemos afirmar que no estado de natureza, que é a base teórica para se pensar o homem e o Estado hobbesiano, existem apenas direitos perfeitos e não deveres perfeitos.

Observe-se que, na filosofia de Hobbes, tanto o direito natural quanto a lei natural são retirados da análise do indivíduo fora da sociedade. O direito natural é um atributo essencial do sujeito (poder) e a lei natural, embora restrinja os poderes do indivíduo, não lhe impõe nada que lhe seja exterior. Assim, por um lado, a lei aparece oposta ao direito, mas, por outro, ela também coincide com o direito.

Sobre o direito natural podemos então concluir que ele se define como um fato: o poder de conservar-se. A pergunta que podemos levantar para responder adiante será: este tipo de concepção pode fundar uma moral? Se sim, de que tipo?³¹

Já a idéia de lei natural parece apontar mais claramente para o que Hobbes vai entender e definir como moralidade. No estado de natureza, vimos no capítulo anterior, não há consenso quanto ao que é o bem e o mal, pois que estes são relativos ao prazer e ao desprazer dos homens. Não havendo bem e mal por natureza, podemos, no máximo, falar de morais tão variáveis quanto o número de homens. As leis naturais, no entanto, são comuns a todos os homens, tendo em vista que são regras da reta razão. Porém, como já advertimos em outro momento, estas são meras técnicas condicionais para se preservar a

³⁰ 1965, cap. V.

³¹ A discussão desta pergunta será apresentada na conclusão final da dissertação.

vida, ou seja, não possuem caráter de obrigação. Assim sendo, as leis naturais nos levam a procurar a moralidade, mas não garantem por si mesmas a permanência nesta esfera.

Lei e direito natural, no entanto, não se circunscrevem apenas ao estado de natureza, seguindo o homem onde quer que este esteja. O leitor, então, deve estar se perguntando: mas, não abrimos mão de nosso direito natural para que ocorra a construção do Estado? Ao que respondemos afirmativamente, porém não podendo deixar de abrir uma exceção àqueles direitos que são inalienáveis.

De fato, é absurdo cogitar que a reta razão nos “mandasse” renunciar ao direito de preservar-se, pois, afinal, é a conservação da vida e dos membros o ponto comum entre lei natural e direito natural. Hobbes grifa que a renúncia ou transferência do direito é um ato voluntário e, como tal, visa sempre o bem daquele que o faz.

“Portanto há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise algum benefício próprio. O mesmo pode dizer-se dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício, ao contrário da aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, quanto porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte.”³²

Também, como não poderia deixar de ser, a lei natural permanece no homem fora do estado de natureza, ou seja, no homem social. Sendo a lei natural um preceito geral, ou ainda, uma regra da razão, não é possível ao homem abandoná-la ou transferi-la, mesmo porque a razão não só está presente no Estado como tem lá maiores condições para desenvolver-se.

Sabendo, pois, diferenciar o que é direito natural e lei natural em Hobbes, é possível analisar com maior profundidade no que consiste e quais as conseqüências de se fazer um contrato.

³² Hobbes, *Leviatã*, p. 84.

4 – O CONTRATO

O contrato é realizado, já vimos, porque os homens, com medo de morrer violentamente, decidem seguir a primeira lei natural que “ordena” a busca da paz quando esta possa ser encontrada. Segue-se a ela a segunda lei de natureza, que explicita a exigência para fazer-se um contrato:

“Uma das leis naturais inferidas da primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos ou renunciados.”³³

Como vimos, ela se define ainda da seguinte forma:

“Que um homem concorde, quando 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.”³⁴

Verifique-se que, da formulação feita no *Do Cidadão* para aquela apresentada no *Leviatã*, o que se acrescenta é a necessidade de reciprocidade para que se renuncie ou transfira o direito natural. Tal acréscimo ocorre porque, se não houver reciprocidade na renúncia do direito natural, ao invés de garantirmos nossa vida e membros dar-se-á o contrário, ou seja, seremos presas fáceis daqueles que mantêm seu direito, o que é contra a lei natural. A definição posta no *Do Cidadão*, no entanto, parece enfatizar que alguns direitos são inalienáveis, mas desta questão já tratamos acima.

Renunciar ao direito natural, portanto, é a base mesma do contrato que será a origem do Estado. Mas o que significa renunciar ao direito natural? Nas palavras do próprio autor: *“Renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa.”³⁵* Dito de outro modo, renunciar ao direito natural é deixar o caminho livre, sem impedimentos, para que o outro, em vista do qual se renunciou o direito, possa usufruir mais plenamente de seu direito. Note-se, então, que desistir do direito natural não faz aumentar o direito daquele que se pretende beneficiar, na medida em que este já tem, por natureza, direito a todas as coisas.

³³ Hobbes, *Do Cidadão*, p.39.

³⁴ Hobbes, *Leviatã*, p. 83.

³⁵ *Idem*.

O contrato, pois, deve ser entendido como a transferência mútua de direitos e, por isso mesmo, como a transferência dos meios para desfrutar deles. Vale ainda recordar que, por ser o contrato um ato voluntário – mesmo que constrangido pelo medo³⁶ - ele tem como objetivo o bem daquele que age, ou seja, o bem do contratante. Deste ato da vontade, então, decorre a terceira lei de natureza, a saber: *“que os homens cumpram os pactos que celebram.”*³⁷

Podemos entender esta lei de natureza, então, como o dever de não se contradizer, tendo em vista que quem abdica de seu direito natural o faz por vontade própria e, logo, visando o bem de si, e é contradição querer e não querer algo. Desta terceira lei natural deriva a justiça. Afinal, antes da transferência dos direitos (contrato), os homens se acham com direito a todas as coisas e nenhuma ação pode ser injusta; porém, com a feitura de um pacto, torna-se injusto quebrá-lo. O pacto que de fato permite a criação da justiça é aquele que inicia o Estado, haja vista que a justiça não basta a si mesma, sendo necessária a coerção para sustentá-la. Da necessidade do cumprimento do pacto, deduz-se a necessidade de um poder coercitivo. A justiça se liga ao Estado, também, porque é só com ele que surge a propriedade, e é pela propriedade que a justiça se define, já que pode ser entendida como dar a cada um o que lhe é devido.

Uma outra idéia que decorre da definição de justiça como cumprimento dos pactos é a de que é impossível ao soberano ser injusto, pois este não transfere seu direito natural, não saindo do estado de natureza e, conseqüentemente, não estabelecendo contrato. Não havendo contratado é impossível romper o pacto, daí a impossibilidade do soberano ser injusto. O soberano também não pode ser acusado de injúria por seus súditos, na medida em que, ao transferirem seus direitos, fizeram dele seu representante, quer dizer, deram a este o direito de praticar qualquer ação como se esta fosse deles próprios.

“(...) dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça. Pois quem

³⁶ De acordo com o pensamento hobbesiano ato voluntário e coação não se opõem. Para entender mais vide o capítulo II, tópico 3.1 (a noção de liberdade).

³⁷ Hobbes, *Leviatã*, p. 90.

faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo.”³⁸

Observamos, assim, que o soberano instituído a partir do contrato não pode cometer injustiças, pois que o pacto fundador do estado civil hobbesiano é um pacto de submissão, cujos contratantes são associados individuais entre si que se submetem a um terceiro não contratante. Bobbio³⁹, tratando desta idéia, grifa que há na filosofia de nosso autor uma mescla do *pactum societatis* com o *pactum subiectionis*. Do *pactum societatis* Hobbes retoma a idéia de que os contratantes são associados individuais entre si comprometidos a submeterem-se a um outro não contratante; porém, deste modelo de pacto nosso filósofo nega a identificação entre sociedade civil e uma simples sociedade de ajuda mútua. Por seu turno, nosso pensador retira do *pactum subiectionis* aquela característica que faz com que os contratantes concordem em obedecer, obrigatoriamente, tudo o que for ordenado pelo detentor do poder comum, e recusa a idéia de que os contratantes são, em seu conjunto, um povo.

Concluiremos este item com algumas considerações de ordem mais geral sobre o contrato, a partir de alguns intérpretes de Hobbes.

Ribeiro⁴⁰, refletindo sobre o contrato hobbesiano, afirma a impossibilidade de deduzir o Estado diretamente das paixões, sendo necessário o contrato para selar a metamorfose que se dá entre os estados de natureza e civil. O contrato social, então, é um momento necessário do desenvolvimento do direito natural em direito civil, não podendo ser visto como uma hipótese, mas sim como uma dedução do cálculo. É porque o pacto é uma dedução racional que Polin⁴¹ sublinha sua validade independentemente de sua efetividade histórica. As relações de poder em Hobbes baseiam-se, assim, na razão, deixando de lado a diversidade de opiniões.

³⁸ Idem, p. 113.

³⁹ 1991, p. 40 à 43. Eis o comentário: “Ao contrário do *pactum societatis*, o pacto de união hobbesiano é um pacto de submissão; mas, ao contrário do *pactum subiectionis* – cujos contratantes são, por um lado, o *populus* em seu conjunto, e, por outro, o soberano –, o hobbesiano é como o *pactum societatis*, um pacto cujos contratantes são os associados individuais entre si, que se comprometem reciprocamente a submeter-se a um terceiro não contratante. Com uma contaminação provavelmente inconsciente dos dois contratos que fundamentam o Estado segundo a doutrina tradicional, Hobbes fez do único pacto de união um contrato de sociedade em relação aos súditos e um contrato de submissão em relação ao conteúdo.”

⁴⁰ 1999.

⁴¹ 1953, cap. V.

Em verdade, o contrato social hobbesiano aparece como o momento de conciliação do homem que não consegue legislar suas paixões com o homem racional. Pautando-se nesta idéia é que Lessay⁴² define o pacto como a perfeita expressão da razão política agente.

Também a legitimidade de um soberano ou assembléia soberana vem do contrato, haja vista que é através deste que se estabelece a representação, ou seja, a transferência das várias autoridades particulares àquele que passará a representá-las. O contrato hobbesiano, nesta perspectiva, é a metáfora da instituição ideal. Não podemos deixar de destacar que, para nosso inglês, a legitimidade do Estado está inteiramente conectada à utilidade deste, daí que o soberano passa a ser interpretado como a encarnação do coletivo, da vontade coletiva de fugir dos horrores do estado de guerra. É, simultaneamente, portanto, ilegítimo e absurdo desobedecer ao soberano. Ilegítimo, pois quando do contrato o grupo de homens (futuros cidadãos) aprovou *a priori* um poder ilimitado para que o representante lhe assegurasse a vida; e absurdo porque é contraditório querer de volta a autoridade antes transferida.

Desobedecer ao soberano é, em última instância, querer resgatar o direito natural de interpretar a lei natural por si mesmo, que é o motivo maior da guerra. A paz, então, só é possível, na teoria hobbesiana, quando os homens fundam – ou consentem a fundação – de uma autoridade absoluta que imponha uma ordem comum de decisões. O Estado hobbesiano, por esta razão, é também chamado de *Commonwealth*.

Anglouvent⁴³, pesquisando acerca da relação entre contrato e obrigação, nos fala que o contratante hobbesiano é negado em sua existência jurídica, na medida em que é visto apenas como um objeto social que não pode cobrar nada de seu soberano. Segundo esta autora, o contrato hobbesiano não é um pacto no sentido jurídico formal. A natureza jurídica do contrato se põe com a renúncia do direito individual (natural), porém este não tem sentido jurídico tradicional porque não cria obrigações recíprocas.

A questão da obrigação do soberano em relação a seus súditos é demasiado complexa e exige uma reflexão maior de nossa parte, o que nos desviaria de nosso objetivo.

Enfim, podemos resumir a idéia hobbesiana de contrato pensando-o como a ponte que une o homem animalizado, ou pior, o homem mais miserável que as bestas, àquele que

⁴² 1990, 275 à 287.

consegue desenvolver suas capacidades e, por causa disto, construir-se como humano. O contrato, portanto, vem como a marca do nascimento do mundo moral, que só a partir dele ganha efetividade.

“Contrato que nos mostra que a sociedade, bem como a linguagem, são um artifício e o fruto de uma convenção, cujo artífice é o próprio homem (ser de artifício e invenção). Porém, não um ser que se furta às leis e se põe à margem da natureza, mas um ser que dá a si suas leis e encontra no interior de si a força que confere ao artifício a forma de lei e a necessidade de uma natureza (segunda natureza).”⁴⁴

5 – LEI NATURAL E LEI CIVIL

Feito o contrato entramos, então, no estado civil, Estado este que se configura nas obras de Hobbes por ter um soberano (ou assembléia) absoluto. Pensar em soberano absoluto, por sua vez, significa ver unidos em um só homem (soberano), ou num grupo de homens (assembléia), os poderes econômico, político, militar, judiciário e legislativo. Aqui nos interessa, de modo particular, entender em que consiste o poder legislativo do soberano, embora saibamos da impossibilidade de analisá-lo totalmente isolado dos demais poderes.

A primeira pergunta que se põe quando do estudo do poder legislativo do soberano hobbesiano é: por que é preciso que o soberano legisle? A questão é legítima, afinal, se as leis naturais existem em todos os homens, para que se preocupar em criar outras?

Afirmamos no tópico anterior que as leis naturais não são senão ditames, preceitos da razão, que só obrigam em foro interno, além de serem também gerais. Não basta, portanto, termos leis naturais inscritas em nós, na medida em que não pudemos nos obrigar a segui-las.

“É por si só manifesta que as ações dos homens procedem de sua vontade, e essa vontade procede da esperança e do medo, de tal modo que, quando vêem que a violação das leis provavelmente lhes acarretará um bem maior, ou um mal menor, do que traria sua observância, eles facilmente a violam. (...). Disso podemos inferir que não basta um homem compreender corretamente as leis naturais para que, só por isso, tenhamos a garantia contra a agressão cometida por outros homens, cada qual conserva seu direito

⁴³ 1996.

primitivo à autodefesa por todos os meios que ele puder ou quiser utilizar, isto é, um direito a todas as coisas um direito de guerra."⁴⁵

A lei natural, assim, não é capaz de nos obrigar, haja vista que da mesma forma que racionalmente me obrigo a respeitá-la, posso me desobrigar. É porque a lei natural só obriga em consciência que o estado de natureza hobbesiano é um estado de guerra; tendo em vista que se a lei natural garantisse seu cumprimento por ações externas, não seria necessário nem contrato, nem soberano.

O soberano, então, legisla exatamente por ter em suas mãos o poder coercitivo, ou seja, ele cria as leis porque tem força para fazer com que elas sejam obedecidas. Partindo da obrigação em obedecer é que nosso autor define lei, a saber:

*"(...) é evidente que a lei, em geral, não é um conselho, mas uma ordem. E também não é uma ordem dada a qualquer um por qualquer um, pois é dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe."*⁴⁶

A lei dada pelo soberano, ou ainda, a lei civil, ganha espaço na filosofia de Thomas Hobbes pelo fato da lei natural não ser capaz de se impor. Uma idéia, no entanto, não deixa de rondar nossa mente, a saber: em um momento, pelo menos, a lei natural funciona sem o apoio da lei civil; o momento ao qual nos referimos é o contrato. Este momento, quando as leis civis ainda não foram postas, é a expressão de que as leis naturais se fizeram ouvir. Bobbio⁴⁷, intérprete renomado, parece concordar com esta inferência, vendo no pacto o único momento de real aplicação das leis naturais.

Em última instância, as leis naturais hobbesianas têm como função levar os homens à criação do Estado e, logo, das leis positivas. Colocando as leis naturais em tal posição, o filósofo de Malmesbury nos deixa perceber que estas só têm valor normativo, em sua teoria, no ponto inicial do sistema jurídico.

Entendemos, pois, que no pensamento do autor inglês, as leis naturais se resumem ao mandamento racional de obedecer ao Estado, quer dizer, ao soberano. Neste sentido é que notamos o esvaziamento de conteúdo sofrido pelas leis naturais nesta teoria.

⁴⁴ Domingues, 1991, p. 82.

⁴⁵ Hobbes, Do Cidadão, p. 91.

⁴⁶ Leviaã, p. 165.

⁴⁷ 1991, cap. 4.

Dito isto, parece-nos correto ver em Hobbes a utilização das leis naturais como um meio achado por ele de argumentar, com uma idéia tradicionalmente forte e de grande aceitação, a favor de uma soberania absoluta. As leis naturais, portanto, são o argumento lógico que sustenta toda a construção ético-política hobbesiana.

Nosso filósofo, contudo, apresenta a relação entre lei natural e lei civil de modo mais sutil, colocando-as como duas faces da mesma realidade. Em suas palavras:

*“A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma ‘a outra e são de idêntica extensão. Porque as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão, e outras virtudes morais dependentes, na condição de simples natureza não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem o homem para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. (...) Portanto a lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. (...). A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama lei civil, e a outra não escrita e se chama natural.”*⁴⁸

De acordo com este trecho vemos que a lei civil confunde-se com aquela natural, sendo responsável por dar-lhe uma forma escrita. Escrever as leis civis a partir daquelas da natureza, todavia, exige de quem o faz um trabalho de interpretação.

Interpretar as leis naturais, então, passa a ser no estado civil um direito exclusivo do soberano. Cabe a ele, pois, determinar o que é justo e injusto, bem como definir o que é homicídio, adultério, e todas aquelas coisas que a lei natural condena. Veja-se que, fazendo isto, Hobbes nos dá elementos que comprovam a idéia de que as leis naturais não possuem de fato conteúdo, sendo este preenchido de acordo com a vontade do soberano.

Pondo a vontade do soberano como referência da justiça, nosso pensador confirma a não existência de um parâmetro absoluto para definir o justo e o injusto, o bem e o mal. Contudo, encontramos autores que defendem a existência de uma justiça absoluta na filosofia hobbesiana, como é o caso de Bellussi⁴⁹.

⁴⁸ Leviaã, p. 166/167.

⁴⁹ 1993, p. 324 à 344.

Argumentando a favor desta interpretação, Bellussi afirma que a lei de natureza é a lei divina e, nesta perspectiva, nunca é negada em sua essência. O soberano, então, é obrigado a obedecer às leis naturais, já que estas são ordens de Deus. É desta crença em Deus que Bellussi retira a aceitação hobbesiana de uma justiça maior. Seguindo esta linha de raciocínio, Bellussi vincula salvação espiritual com a idéia de bem e de mal absolutos.

Os argumentos utilizados por Bellussi são realmente fortes e acabam por nos deixar duvidosos de que as leis naturais sejam vazias de conteúdo. No entanto, se tomarmos como ponto de referência leis naturais ricas em conteúdo, somos obrigados a supor que o soberano não pode interpretá-las livremente. Daí que, possuindo conteúdo, as leis naturais é que determinam aquelas civis, e não o contrário. Tendo as leis naturais como modelo, portanto, seria possível aos súditos julgarem a validade das leis civis e, mais ainda, julgar o próprio soberano.

Dar brecha para que a autoridade do soberano seja posta em julgamento, todavia, vai de encontro a todo aquele ideal hobbesiano de uma soberania absoluta. Entendemos, assim, que apesar da possibilidade de se apontarem contradições na teoria de nosso autor, não devemos por causa delas perder de vista seu objetivo maior. Bellussi, tentando conciliar a existência de uma justiça suprema e a autonomia de interpretação do soberano, afirma haver em Hobbes uma diferença entre o justo racional e o justo positivo. Assim sendo, seguindo tal intérprete, a afirmação hobbesiana de que nenhuma lei pode ser injusta deve ser compreendida da seguinte maneira: nenhuma lei pode ser legalmente injusta.

Discordamos, porém, da saída dada por Bellussi, na medida em que nos parece um tanto forçada esta distinção entre justo racional e positivo. Pensar uma justiça suprema, mesmo que esta venha da razão, acaba por comprometer a liberdade do soberano. Conscientes de que a questão da religião na filosofia de Hobbes é um tema complexo e do qual não podemos tratar aqui, apenas avançamos a idéia de que, ao falar de Deus e de salvação Hobbes pretende apenas encaixar, no seu complexo sistema legal, categorias classicamente presentes e que, em seu tempo, ainda não podiam ser deixadas de lado.

O soberano, então, tem a obrigação de consciência de garantir a segurança e proteção de seu povo, embora esta obrigação não determine de que maneira ele deve proceder para tanto. Significa dizer que não há uma justiça maior plena de conteúdo e

máximas morais que pairam acima do soberano, mas apenas um Deus racional que indica ao soberano, através das leis naturais, que a paz é a meta maior do Estado.

Para defendermos tal interpretação recorreremos, mais uma vez, à terceira lei natural, que é tida como o fundamento mesmo da justiça e que, como já vimos, depende somente do Estado.

*“Portanto, onde não há seu, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto.”*⁵⁰

Em se tratando da obrigação do soberano no que toca às leis civis, no entanto, não há submissão. Não há submissão pelo mesmo motivo que a lei natural não obriga em foro externo, quer dizer, o soberano não está sujeito às leis civis por ele criadas, porque não há poder coercitivo que o force a tal. Mais do que isto: o soberano não está submetido às leis positivas porque está acima delas. Colocar o soberano como obrigado em relação às leis do Estado significa, para nosso autor, dar a soberania às leis e não ao representante.

Imaginando um Estado no qual o soberano está submetido às leis civis criadas por ele, nos deparamos com dois problemas: (1) por serem leis feitas de acordo com sua vontade, basta que o soberano queira (tenha vontade) de anulá-las ou restringi-las a seus súditos, que assim se fará; (2) estando o soberano sujeito às leis criadas por ele, quando este for substituído, o soberano que assumir seu posto, logicamente, deveria também submeter-se às leis já existentes e, desta forma, o único soberano capaz de criar leis civis seria o primeiro. Portanto, Hobbes, ao dar o poder de legislar ao soberano, também dá as condições necessárias para o pleno desenvolvimento deste poder, daí a não sujeição do soberano às leis civis.

Não colocar o soberano sob o jugo das leis civis permite também, a nosso filósofo, combater aqueles que vêem como obrigação do chefe de Estado respeitar um costume. De fato, o soberano de Hobbes não está submetido externamente a nada, nem às leis, nem tampouco aos costumes que se pretendem leis. Os costumes, na teoria hobbesiana, só têm valor de lei se há permissão do soberano, pois se este silencia quanto à forma comumente usada para algo, isto significa que aprova tal modo de proceder.

⁵⁰ Hobbes, *Leviatã*, p. 90.

*“Quando um costume prolongado adquire a autoridade de uma lei, não é a grande duração que lhe dá autoridade, mas a vontade do soberano expressa por seu silêncio (pois às vezes o silêncio é um argumento de aquiescência), e só continua sendo lei enquanto o soberano mantiver seu silêncio.”*⁵¹

Perceba-se, assim, que o que dá à lei sua força não é nem o costume (perduração de uma forma de agir durante longo período), nem a sabedoria, mas a autoridade. De nada vale, pois, um sábio expor brilhantemente um raciocínio lógico acerca de um procedimento que garanta a paz, se não possuir autoridade para fazê-lo vigorar. É por isto, então, que as leis civis não dependem da razão, e sim da vontade do soberano.

Claro está que quando a vontade do soberano identifica-se com a reta razão⁵², o resultado para o Estado que está sob seu comando é melhor. Porém, o pensador inglês não exige a conformação da lei civil à razão para que esta tenha valor de lei. É verdade que nosso autor fala da possibilidade do soberano ser iníquo, mas isto não tira dele sua autoridade.

Por iniquidade devemos entender a transgressão de uma lei da razão, ou seja, quando um soberano determina algo que vai de encontro com o que é sugerido pela reta razão. É importante grifar que, mesmo quando ordena a seus súditos algo contra a razão, o soberano deve ser obedecido, tendo em vista que é justo pelo simples fato de ser lei.

*“O senhor percebe, portanto, que a diferença entre injustiça e iniquidade é esta: a injustiça é a transgressão de uma lei estatutária e a iniquidade é a transgressão da lei da razão, (mas que o preceito de obediência à lei estatutária) não era nada mais que a lei da razão e que os juízes dessa lei são tribunais de justiça, porque a transgressão da lei estatutária é iniquidade e também injustiça.”*⁵³

Veja-se que nosso autor põe a desobediência às leis civis como um duplo erro, a saber, ir contra a razão e a moral. Contra a razão porque mesmo sendo iníqua a lei, não obedecê-la gera uma desordem ainda maior e, neste sentido, uma brecha para se retornar ao

⁵¹ Idem, p. 166.

⁵² Pode-se perguntar como Hobbes define reta razão se não entende as leis naturais como conteúdos específicos. A resposta, no entanto, não é dada diretamente nos textos de nosso filósofo, mas acreditamos que, assim como as leis naturais, a reta razão define-se por sugerir a preservação e a paz. Dito de outra forma: a reta razão coloca uma meta final a ser alcançada, deixando em aberto os meios para atingi-la. Esta interpretação condiz com a idéia hobbesiana de razão como método.

⁵³ Hobbes, Diálogo entre um filósofo e um jurista, p.35/36.

caótico estado de natureza. Contra a moral porque, independente de seu conteúdo, a lei civil é que define o que é bom e justo, sendo, portanto, sempre injusto e mau desobedecê-la.

Ao tratar da possibilidade do soberano ser iníquo, Hobbes abre espaço para se pensar numa justiça suprema; entretanto, não cremos que esta seja sua intenção. Acreditamos mesmo que há aqui este espaço, porque é possível que o soberano se esqueça da meta principal do Estado que é a paz, e aja de modo totalmente oposto a sua obtenção, mas mesmo isto se dando não cabe ao cidadão questioná-lo. Mais uma vez, reforçamos nossa tese de que não há um sumo-bem a ser alcançado, mas apenas um objetivo que rege uma construção racional.

Interpretamos, pois, a afirmação de que a lei não pode ser contrária à razão, tendo como base a idéia de que toda lei civil é racional, na medida em que desobedecê-la é negar a transferência de nosso direito natural, que é um dos ditames da reta razão. Entendida desta maneira, a lei sempre está, na filosofia hobbesiana, vinculada à razão, já que é por meio dela que a ordem se instaura e, juntamente com ela, a paz, que é o fim almejado pelas leis naturais, leis da razão.

Analisando o conjunto das leis civis, Hobbes destaca também a dificuldade de haver contradição interna neste. É raro porque, primeiramente, derivam todas de um só soberano (ou assembléia), de uma só vontade e, em segundo lugar, porque devemos compreendê-las a partir da intenção do legislador ao ditá-las. A intenção, diz-nos Hobbes, quando não for claramente expressa deve ser sempre vista como a equidade.

Ao sugerir a igualdade entre intenção do soberano e a equidade, o filósofo de Malmesbury confirma o motivo que levou os homens a fundarem o Estado, afinal, em última instância, é lícito entender que toda lei visa a busca ou a manutenção da paz. Portanto, é também legítimo cogitar que a intenção do soberano (quando passível de dúvida), é a equidade.

Nosso autor, contudo, pontua a importância do soberano fazer leis que deixem claras suas intenções e objetivos, haja vista que, assim sendo, estas correm menos riscos de serem deturpadas. Há, então, para Hobbes, um critério para boas leis. São boas leis aquelas que além de evidentes são necessárias.

Para tornar uma lei evidente, pois, é preciso que o soberano a faça conhecida àqueles que devem observá-las. Para que uma lei seja boa, então, é necessário, em primeiro

lugar, apresentá-la aos súditos quer por meio de atos, palavras faladas ou escritas que se mostrem manifestadamente como derivadas da vontade soberana. Nosso pensador destaca a necessidade de que seja manifesto que a lei deriva do soberano, porque se preocupa com a possibilidade de uso do nome do soberano sem a autorização deste. Tal possibilidade o assombra, na medida em que, se isto ocorrer, o soberano perderá, pelo menos em parte, o poder de legislar, o que compromete toda a estrutura do estado civil.

Quanto ao segundo requisito para uma boa lei, a saber, ser necessária ao bem do povo, Hobbes sublinha:

“(...) pois as leis não foram inventadas para suprimir as ações dos homens, e sim para dirigi-las, assim como a natureza ordenou as margens, não para deter, mas para guiar o curso das águas. A medida desta liberdade deve ser retirada do bem dos súditos e da cidade. Assim, em primeiro lugar, vai contra o ofício daqueles que mandam e têm autoridade de legislar que haja mais leis do que sejam necessárias ao serviço e ao bem do magistrado e de seus súditos. Pois, dado que os homens geralmente tendem a debater o que devem fazer, ou deixar de fazer, com base na razão natural mais do que no conhecimento das leis que existem, lá onde houver mais leis que seja fácil recordar, e que proibam coisas que a razão não veda, nem a necessidade (necessity), então eles inevitavelmente recairão, por ignorância e sem a menor má intenção, nas sanções das leis, como se estas fossem ciladas armadas contra sua liberdade inofensiva, e, pelas leis de natureza, os comandantes supremos estão obrigados a conservar para seus súditos essa liberdade.”⁵⁴

Veja-se que nesta passagem Hobbes se refere a uma obrigação vinda das leis de natureza, que desempenham um papel de guia (apontando sempre para o caminho da paz e da segurança). Ao colocar as leis naturais como guias, nosso autor dá um referencial às leis positivas, referencial este que mostra qual o fim a que estas devem tender. Este modelo, contudo, é fraco e, em última análise, sua interpretação cabe ao soberano.

Thomas Hobbes sabe que não basta ao soberano fazer boas leis, sendo preciso lembrar sempre a seus súditos o porquê de obedecê-las. Cabe ao soberano, portanto, ensinar a seu povo a razão dos direitos fundamentais à soberania, bem como recordar a seu povo o motivo pelo qual se fundou o Estado. Passmore⁵⁵, num artigo acerca da filosofia moral hobbesiana, destaca que nenhuma sociedade se mantém pela pura força, ou seja, não basta

⁵⁴ Do Cidadão, p. 210/211.

que os cidadãos temam o soberano; é preciso também ter medo dos demais cidadãos, enquanto seus iguais.

A educação, assim, tem um papel importante dentro do esquema de sustentação do Estado montado por nosso autor. Segundo Ribeiro⁵⁶, a instrução dada pelo soberano a seu povo é interminável, tendo em vista que o homem não se educa, pois que sua natureza é imutável. Na verdade, é necessário que o comandante maior do Estado esteja sempre afirmando seus direitos e, para tanto, ele deve fazer uso das instituições de ensino.

“Instrução interminável, pois nossas paixões naturais contrariam as leis de natureza, e na qual consiste a adequada medicina promovens no corpo social: incumbe ao soberano mandar pregar dos púlpitos, as doutrinas verdadeiras, fazer instruir, nas universidades reformadas, os pregadores.”⁵⁷

É interessante grifar que nosso inglês só se preocupa com as opiniões de seus súditos na medida em que estas podem refletir “erradamente” em suas ações, quer dizer, apenas quando tais opiniões são geradoras de atos que comprometam a saúde da soberania e, conseqüentemente, da sociedade. O homem hobbesiano, ressalta Tuck⁵⁸, ao se tornar cidadão, vê-se obrigado a seguir a opinião (quando esta afeta o Estado) de seu soberano, opinião que se põe como resultado de uma convenção (contrato). A política é, continua Tuck, realmente, a solução mesma para os conflitos originados pelas diferenças de costumes e opiniões. Verifique-se que não há em Hobbes nenhum problema em se renunciar aos próprios julgamentos, na verdade, este é o ponto de sustentação de todo Estado, já que é preciso que os cidadãos abram mão de seus julgamentos que diferem daqueles do soberano. O fundamento da moralidade, portanto, é o próprio concordar nas questões morais.

Para que a moralidade se estabeleça no estado civil é preciso, pois, haver uma pista de mão-dupla, haja vista que ao mesmo tempo em que abdicamos de algumas de nossas opiniões, recebemos outras, através da educação, que nos guiam para uma vida melhor. Vida melhor porque mais previsível. Por ser mais racional e, nesta medida, mais previsível, Herbert⁵⁹ afirma que embora o cidadão mantenha seu direito natural de buscar o bem-

⁵⁵ 1993, p. 40 à 48.

⁵⁶ 1999, cap. I e II.

⁵⁷ Ribeiro, 1999, p. 77.

⁵⁸ 1996, p. 175 à 207.

⁵⁹ 1993, p. 287 à 305.

próprio, não possui mais o direito de fazê-lo por qualquer meio; afinal, ter direito a todos os meios está vinculado à ignorância acerca do futuro, o que não ocorre no Estado. É necessário, então, que o soberano sempre lembre seus súditos disto, na medida em que os homens só se sentirão satisfeitos dentro do estado civil se souberem o quanto o estado de natureza é doloroso e, logo, pior.

Perceba-se que há um salto qualitativo, no tocante à moral, na passagem do estado de natureza ao estado civil. No primeiro momento, o bom é aquilo que meu desejo privado assim põe, enquanto no segundo momento, há um modelo público de bem que deve ser seguido, ou seja, no Estado é estabelecido o que se deve desejar. Dentro do Estado, pois, é determinado um bem moral absoluto, embora não universal.

O bem moral posto pelo soberano é absoluto porque não pode ser contestado por nenhum de seus súditos, sendo também invariável para todo o Estado. Contudo, o bem moral do estado civil hobbesiano não é universal, na medida em que se restringe a um Estado, já que cada Estado é totalmente independente. Dizer que um Estado é independente significa dar a ele um soberano absoluto, que tem o direito e o dever de estabelecer um bem moral de acordo com sua vontade. Assim como entre os homens no estado de natureza o bem varia em função do desejo, o mesmo acontece entre os estados civis que, por este prisma, continuam no estado de guerra.

Porque a função maior do Estado hobbesiano é garantir a paz e a segurança de seu povo e, para tanto, é que se põe a necessidade de criar um parâmetro moral definido e obrigatório, é que entendemos o motivo de nosso filósofo tomar como inimigos os intérpretes do direito que pretendem impor suas vontades aos cidadãos. No *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, nosso pensador empenha-se em mostrar que o soberano é o único legislador e juiz supremo e, por isso, é apenas dele o direito de interpretar as leis naturais. Desta feita, todos aqueles que defendem o direito de interpretação e legislação última a qualquer outro que não o soberano são inimigos, tendo em vista que ameaçam a soberania ao querer dividi-la.

Veja-se que não cabe na teoria hobbesiana uma desobediência, resistência e, tampouco, uma rebelião contra as leis ou as instituições estatais que se justifique em nome da consciência individual. De fato, somente a consciência pública tem lugar no Estado hobbesiano, já que ela é uma porque depende apenas do comandante supremo. Podemos,

então, lembrar mais uma vez que na filosofia de Thomas Hobbes a liberdade de consciência se limita aos aspectos que não afetam o bom desempenho estatal. Na verdade, nosso filósofo se esforça em construir um estado civil onde o conflito, qualquer que seja sua origem, é o mínimo possível.

* * *

Já sabemos que no interior do Estado o soberano tem o máximo de poder, e que é por meio deste poder que ele traça o destino de seu povo. Uma dúvida, então, se coloca, a saber: concentrar tanto poder nas mãos de um só homem (ou assembléia) não torna o Estado mais vulnerável? A resposta é negativa. Afinal, a indivisibilidade é uma característica, como já dissemos acima, essencial do estado civil hobbesiano. O argumento do nosso filósofo, no entanto, vai ainda mais longe, e afirma que o bem do povo e do soberano são inseparáveis.

Ao ligar o bem dos súditos e do soberano, Hobbes livra-se da idéia de que é possível que o comandante supremo lucre pessoalmente com o insucesso de seu reino. A estrutura do argumento hobbesiano tem como guia a seguinte lógica: a força do soberano é diretamente proporcional à força de seu Estado.

Desdobrando esta afirmação temos: (1) o soberano é o detentor do mais alto poder do Estado; (2) se há aumento do poder do Estado há aumento do poder do soberano; (3) o soberano por sua natureza humana deseja sempre mais poder; (4) o soberano procurará sempre garantir o crescimento de seu Estado; (5) o crescimento de um Estado é o reflexo do desenvolvimento de seus súditos (bem-estar); daí que (6), o bem dos súditos e do soberano são inseparáveis.

É interessante notar que a conexão entre o bem dos cidadãos e de seu chefe absoluto reflete-se também na esfera jurídica do Estado. As leis civis servem como regras e medidas para as ações dos cidadãos, sendo um dos meios através do qual se chega à paz. As leis civis, todavia, para serem boas, têm que ser necessárias ao bem do povo, daí que, para fazer uma boa lei, basta ao soberano levar em conta o próprio bem. Neste sentido, as leis civis aparecem não apenas reguladas pelas leis naturais, mas também pelo interesse pessoal do

soberano. Ao criar leis que têm como finalidade o bem dos súditos, o soberano acaba por criar leis que visam seu próprio bem.

*“Pode conceber-se que uma lei seja boa quando é para o benefício do soberano, muito embora não seja necessária ao povo, mas não é assim. Pois o bem do soberano e do povo não podem ser separados. É um soberano fraco o que tem súditos fracos, e é um povo fraco aquele cujo soberano carece de poder para governá-lo.”*⁶⁰

* * *

Olhando ainda uma última vez para a relação entre lei natural e lei civil convém destacar que, segundo o pensador de Malmesbury acerca das coisas por ventura não tratadas nas leis civis, é justo que se ouça às leis naturais. Na realidade, a lei de natureza é obrigatória a todos mesmo que não seja escrita, de onde decorre que não é necessário publicá-las ou proclamá-las.

Outro ponto que também merece relevo é a idéia de que nada vale uma lei civil que proíba a rebelião, tendo em vista que é o mesmo que criar uma lei que ordene que se obedeam as leis. Para que a rebelião seja evitada, assim como para se garantir a obediência às leis, é preciso a utilização da coerção, do poder da espada. A coerção, diz-nos Bianca⁶¹, é essencial ao direito, na medida em que as leis jurídicas, em geral, vão de encontro à natureza e às exigências do homem. O poder coercitivo do direito, continua, deve impor a obediência à lei qualquer que seja seu conteúdo, já que o conteúdo, por si mesmo, não tem força para tanto.

*“(...) um conteúdo que não é capaz de se impor a todos apenas por ser tal, só fiando-se na forma do direito e engajando-se nela pode se salvar. Onde o acordo dos indivíduos não é alcançado espontaneamente, ou se assegura pelo direito ou nada o fará seguro.”*⁶²

⁶⁰ Hobbes, *Leviatã*, p. 211.

⁶¹ 1993, p. 309 à 323.

⁶² Bianca, 1993, p. 323. “ (...) un dato contenuto non é in grado di imporre a tutti solo perchè tale, solo affidandosi alla forma del diritto e risolvendolo in essa lo si può salvare. Dove l'accordo fra gli individui non si raggiunge spontaneamente, o lo assicura il diritto o niente lo potrà assicurare.”

A desobediência à lei só é desculpada, portanto, naqueles que não tem capacidade de fazer um pacto e de compreender suas conseqüências, sendo estes os mesmos que não têm condições de se informarem sobre as leis; são eles: os loucos, os débeis e as crianças.

* * *

Apontando para o que virá a seguir, introduzimos aqui um quadro que engloba a divisão das leis feitas por Thomas Hobbes no capítulo XXVI do *Leviatã* :

| | | | |
|------|-----------|----|--------------------------|
| LEIS | NATURAIS | ou | |
| | MORAIS | | |
| | POSITIVAS | | HUMANAS |
| | | | DISTRIBUTIVAS e PENAS |
| | | | DIVINAS |

No próximo item trataremos das leis penais e concluiremos o nosso capítulo com uma reflexão sobre as leis divinas.

6 – PUNIÇÃO NO ESTADO

Como vimos no tópico antecedente, o poder coercitivo do direito é fundamental para que a lei positiva seja respeitada e obedecida. Ao pensarmos em coerção, então, formamos de imediato em nossa mente a imagem de armas prontas para disparar. No entanto, quando nos referimos ao poder coercitivo do direito devemos associá-lo à idéia de punição.

O quadro reproduzido acima divide as leis civis em distributivas e penais, sendo distributivas aquelas que versam sobre os direitos dos cidadãos relativos à liberdade de ação e à aquisição e conservação das propriedades; e penais são aquelas que definem qual o castigo a ser aplicado quando da violação de determinadas leis. As leis penais, portanto, aparecem, geralmente, anexadas às distributivas.

Hobbes ressalta, porém, que embora seja bom para o Estado que todos estejam informados de quais punições são dadas a determinadas violações, as leis penais não se dirigem diretamente aos súditos comuns. De fato, tais leis (ou partes de leis) são encaminhadas para os ministros e funcionários que são encarregados de executar as leis,

isto porque são eles os responsáveis por infligir os castigos previstos pela lei penal. Note-se que, ao ordenar o cumprimento das leis penais a funcionários e ministros específicos, nosso autor é coerente com aquele direito natural inalienável que permite ao homem não se castigar, dando ainda a este a possibilidade de tentar fugir de tal punição (o que também faz parte do direito natural inalienável).

“Ora, é inútil impor qualquer proibição aos homens, se ao mesmo tempo não se induz neles um medo ao castigo. Por isso é inútil toda lei que não tiver essas duas partes que falamos, uma proibindo que se cometam injúrias, e outra castigando quem as praticar. A primeira delas chama-se distributiva, é proibitória, e fala a todos; a segunda, que tem por nome punitiva ou penal, é mandatória, e dirige-se apenas aos magistrados públicos.”⁶³

A pena, pois, não pode ser pensada senão em relação à transgressão de uma lei e, logo, a um crime. Os crimes, então, só ganham existência a partir do momento da edificação do estado civil, haja vista que antes deste não há leis, no sentido próprio da palavra, para serem violadas. Na definição dada no *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, Hobbes conjuga as noções de crime e pecado, afirmando ser o crime um pecado passível de ser acusado e julgado por um juiz. Partindo desta definição de crime vemos que, para o filósofo inglês, a noção de pecado é mais abrangente, de onde se pode concluir que todo crime é um pecado, mas nem todo pecado é crime. Nem todo pecado é crime, na medida em que estes podem se “esconder” no pensamento, ou em qualquer outro lugar, no qual nem um magistrado, nem qualquer outra testemunha pode detectá-lo. Enfim, o pecado tem maior amplitude do que o crime porque apenas Deus é capaz de ver os pensamentos e as intenções dos homens e, portanto, só ele pode culpá-los por tais.

O soberano, assim, por não ter a faculdade de captar as intenções alheias, deve acusar de criminoso somente aquele que age injustamente. Observe-se aqui que é possível diferenciar, em nosso autor, o justo daquele que apenas age justamente. A diferença é imperceptível aos olhos humanos, já que se pauta na intenção daquele que desempenha a ação.

⁶³ Hobbes, *Do Cidadão*, p, 221.

“(...) justo é o que pratica coisas justas porque a lei assim ordena, e só comete ações injustas por fragilidade, e deve ser tido como injusto quem age corretamente só por medo ao castigo apenso à lei, e age injustamente já devido a iniquidade de sua mente.”⁶⁴

O justo, portanto, é um homem raro que não precisa de coerção externa para fazê-lo agir de acordo com as leis, pois sempre se esforça em seguir as leis naturais. Este tipo de homem, então, não deve ser alvo de preocupação do soberano, mas sim aquele que necessita do temor para obedecer às leis.

Para que uma punição predisponha à obediência, ou seja, para que impeça por medo a transgressão de uma lei, é preciso que cause um dano maior do que o benefício resultante do crime. A pena hobbesiana, neste prisma, deve ser entendida como um fator responsável pela introdução de elementos aversivos, levados em conta no momento da deliberação. Dito de outra forma, a pena é mais um ponto que deverá ser somado na deliberação e sua função, claro, é de fazer ficar “mais pesado” o lado da balança que corresponde à decisão de agir de acordo com as leis. Anglouvent nos fala de um probabilismo jurídico em Hobbes, expondo-o da seguinte maneira:

“O indivíduo acha provável o castigo em caso de erro e de tanto pensar que ele é possível, até mesmo cada vez mais provável, o mecanismo do medo que se instaura lhe aconselha a renunciar a uma eventual infração que torna mais provável o castigo correspondente.”⁶⁵

Contudo, para que as penas desempenhem plenamente seu papel é necessário fazer uma distinção entre os diversos tipos de crime. Fazer esta diferenciação é importante porque nosso filósofo tem consciência de que sendo todos os crimes injustiças, isto não faz com que eles sejam igualmente injustos. É porque acredita na variedade de crimes que nosso autor cria critérios para classificá-los. Estes critérios são quatro: (1) a malignidade da causa; (2) o contágio do exemplo; (3) o prejuízo do efeito; (4) o tempo, o lugar e a(s) pessoa(s) envolvida(s).

Os critérios postos por Hobbes devem ser utilizados para identificar fatos agravantes ou atenuantes de um crime e, por isso mesmo, devem ser levados em conta pelo soberano ou pelo juiz autorizado por este no momento de conferir a punição. Com um exemplo esclarecemos esta idéia.

⁶⁴ Idem, p. 56.

Imaginemos um assassinato premeditado, motivado pelo desejo do criminoso de ter para si as posses da vítima e, some-se a isso tudo, o fato do assassino ser filho daquele que foi morto. Um tal crime, sem dúvida, deve ter um castigo maior do que o dado a um roubo, bem como deve ser maior a pena deste do que a punição dada a um assassinato não planejado, enfim, é necessário que haja um aumento na pena por ser o criminoso o próprio filho, já que isso o faz, em alguma medida, um traidor.

Seguindo o mesmo raciocínio, entendemos que um crime que prejudique apenas a um determinado cidadão é menos grave do que um que afete a muitos, daí decorre que um crime que tenha como alvo o soberano, como é o caso da alta traição, é a maior de todas as injustiças, tendo em vista que seu resultado é a morte da sociedade. Todavia, parece-nos que este é o caso de um crime que não precisa ter sua penalidade determinada, já que no momento em que trai o soberano o súdito nega sua sujeição ao Estado, tornando-se imediatamente inimigo deste. Declarar-se inimigo do Estado, por sua vez, é abrir mão das leis e, logo, das penas previstas por estas, daí concluir-se que é permitido ao soberano (pela lei natural) infligir a seu “ex-súdito” qualquer dano.

“(...) os danos infligidos a quem é um inimigo declarado não podem ser classificados como penas. Dado que esse inimigo ou nunca esteve sujeito à lei, e portanto, não pode transgredi-la, ou esteve sujeito a ela e professa não mais o estar, negando em consequência que possa transgredi-la, todos os danos que lhe possam ser causados devem ser tomados como atos de hostilidade. E numa situação de hostilidade declarada é legítimo infligir qualquer espécie de danos. De onde se segue que, se por atos ou palavras, sabida e deliberadamente, um súdito negar a autoridade do representante do Estado (seja qual for a penalidade prevista para a traição) o representante pode legitimamente fazê-lo sofrer o que bem entender.”⁶⁶

Verifique-se que nesta passagem, Hobbes deixa entrever que há no Estado uma penalidade estabelecida para alta traição, mas tal punição é posta apenas como um lembrete. Quando colocamos que não é necessário estabelecer uma pena para tal crime, referimo-nos somente à questão de que esta funciona como um símbolo, ou seja, como algo passível de mudança de acordo com a vontade do soberano.

⁶⁵ 1996, p. 114.

⁶⁶ Hobbes, *Leviatã*, p. 191/192.

Partindo, ainda, da leitura do texto hobbesiano acima reproduzido, é possível perceber que há uma marcada diferença entre pena e ato de hostilidade. Ato de hostilidade, compreendemos pela citação, é o ato de infligir danos, quaisquer que sejam eles, àquele que for inimigo explícito do Estado, porém a distinção entre pena e ato de hostilidade vai além da diferença a quem se referem. A pena, é preciso ter claro, tem como função incentivar os homens (cidadãos) à obediência às leis. Para servir como incentivo à obediência, a pena deve sempre visar o bem futuro e não o erro do passado, de onde se conclui que a pena nada tem haver com vingança.

Levando-se em consideração tudo o que foi dito até o momento acerca das leis civis e das penas, não resta dúvida de que a determinação das punições cabe exclusivamente àquele que detém o poder soberano. O soberano, entretanto, tem o direito, se assim lhe convier, de autorizar outras pessoas para executarem as leis por ele criadas.

Em geral, tais pessoas são conhecidas como juizes e cabe a eles a interpretação das leis civis. Hobbes grifa que, para ser um bom juiz é preciso ter, antes de tudo, uma correta compreensão da equidade, na medida em que cabe a ele considerar como lei não a letra, mas sim a intenção do legislador, e a intenção do legislador é sempre a equidade.

É necessário ter em mente que ao nomear juizes o soberano hobbesiano não transfere seu poder de julgar, mas somente o confia a outros, quer dizer, concede a outro, por sua autoridade, o exercício deste poder. Daí que se limita ao comandante maior o direito de decidir a punição relativa a cada delito. Disto se conclui que quando da ocorrência de um crime “inédito”, ou seja, de um crime para o qual não há pena prevista, é obrigação do juiz recorrer a seu soberano.

“Mas a pessoa para quem se dá essa autoridade de definir as penas não pode ser nenhuma outra em nenhum outro lugar do mundo além da mesma pessoa que tem o poder soberano, seja um homem ou uma assembléia de homens. De nada serviria conferir tal autoridade a qualquer pessoa que não tivesse o poder de milícia para fazer com que elas sejam aplicadas; pois nenhum poder inferior poderá garantir essa aplicação quando muitos transgressores estiverem unidos e associados para se defender mutuamente.”⁶⁷

Em resumo, podemos dizer, então, que a pena é aquela parte da lei destinada aos juizes que determina qual a punição devida a cada crime. A punição, por sua vez, serve

⁶⁷ Hobbes, Diálogo entre um filósofo e um jurista, p. 148.

como um meio de inibir ações ilegais e, por isso mesmo, não se confunde com a vingança, nem se dirige aos homens justos. Enfim, para determinar uma pena, o soberano (e apenas ele) deve levar em consideração as peculiaridades de cada crime, dando-lhes um castigo proporcional.

7 – OS TIPOS DE HOMEM

Tendo apresentado o Estado hobbesiano e como nele se põem as leis e as penas, podemos agora analisar como os diferentes tipos de homem, com seus diversos tipos de caráter, se colocam nele. Antes de tudo, é interessante recordar que só é possível fazer uma hierarquização dos homens dentro dos limites do estado civil, já que no estado de natureza não há parâmetros para tanto. É no Estado, portanto, que a desigualdade de caráter, já presente no estado de natureza, ganha força e se sobrepõe à igualdade.

A igualdade afirmada no estado de natureza não exclui, como já observamos, as diferenças de constituição e de caráter entre os indivíduos. A igualdade diz respeito apenas a uma espécie de equilíbrio de forças que torna a guerra interminável. De fato, o capítulo “X” do *Human Nature* fala de diferenças nas paixões e dos diferentes fins aos quais os apetites levam.

Ribeiro⁶⁸, divide os homens hobbesianos em duas grandes linhas, a saber: aqueles marcados pela busca de fins sensuais, quer dizer, fins que se ligam ao presente como conforto, comida, etc. ; e aqueles marcados pela curiosidade. Embora concordemos com a classificação proposta por Ribeiro, decidimos aqui subdividir os homens sensuais em duas categorias; a primeira, que comporta o homem sensual comum e a segunda, que abarca os chamados tolos. Quanto aos homens caracterizados pela curiosidade, identificamos os moderados aos sábios.

Os homens sensuais são geralmente menos ambiciosos e curiosos e, por isso mesmo, é verdadeiro dizer que os fins sensuais induzem aqueles que os têm como meta à estupidez. O homem sensual, assim, é injusto porque suas paixões contradizem as leis naturais, o que traz como consequência a não moralização deste tipo de homem, sendo este

⁶⁸ 1999, cap. I e VII.

contido apenas pelo medo. O homem sensual descrito deste modo identifica-se àquele comum.

Pior do que o homem sensual, ou melhor, a forma mais agravada do homem sensual é o tolo (*fool*). O néscio é definido por Hobbes, basicamente, como aquele que se recusa a ser justo e nega a existência de Deus. Esta recusa, quer de Deus quer da justiça, tem, em última instância, raiz na fraqueza da curiosidade, tendo em vista que a crença em Deus se origina desta paixão, bem como a aceitação da justiça – que só se efetiva no interior do estado civil – vem do reconhecimento do outro como seu igual, senão em caráter, ao menos por natureza. O néscio, portanto, é inapto para a vida em sociedade, pois é fortemente marcado pela vanglória. Zarka⁶⁹, sublinha que o tolo (*fool*) é aquele que é contraditório, na medida em que usa a razão contra a razão, e é por este motivo que ele não se encaixa numa comunidade.

*“Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe, e às vezes dizem-no também com a língua, alegando com toda seriedade que, estando a conservação e a satisfação de cada homem entregue a seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim, e também, portanto, fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio.”*⁷⁰

Felizmente, há ainda um terceiro tipo de homem chamado moderado, que se opõe de maneira radical ao tolo. Tal oposição se dá na medida em que o homem moderado admite a igualdade de poder e de direito entre os homens, tendo dentro de si a equidade como uma lei viva.

Este homem moderado confunde-se, por sua vez, com o sábio, que é o mais nobre e raro entre os indivíduos. O sábio é o humano por excelência, haja vista que a humanização decorre da razão e da curiosidade. O sábio, pensado sempre dentro do estado civil, é justo e segue as leis não por medo da punição, como acontece ao homem sensual, mas porque entende, através da esperança e curiosidade, que mais importante do que a conquista do objeto desejado é o esforço (empenho) de adquiri-lo.

Em verdade, um homem só “se faz” sábio por ter a capacidade de ler-se a si mesmo. É a partir da introspecção que o homem compreende a si e ao próximo e, ao entender isto,

⁶⁹ 1995, cap. VII.

se dá conta da necessidade de se edificar um Estado e de ter um soberano que determine e garanta, pela força da espada, o que é bom e mau.

O valor da introspecção é ressaltado pelo autor de Malmesbury durante todo o *Leviatã*, na proporção que nosso filósofo requer, explicitamente ou não, de seu leitor a leitura de si. É a partir desta que o Estado e a ciência política serão fundados. Entre outras passagens onde tal requisição é nitidamente posta, destacamos as seguintes:

“Mas há outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo.(...). Pretendia ensinar-nos que, a partir da semelhança entre os pensamentos e paixões dos diferentes homens, quem quer que olhe para dentro de si mesmo, e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, recebe, etc., e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os outros homens em circunstâncias idênticas.”⁷¹

E ainda:

“Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja considerada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado, que quando vai dormir fecha suas portas, que mesmo quando está em casa tranca seus cofres...”⁷²

8 – CONCLUSÃO

8.1 – A LIBERDADE NO ESTADO

A esta altura devemos nos perguntar se há no estado civil hobbesiano espaço para liberdade, já que tanto poder concentra-se nas mãos de um só (ou de poucos), e da vontade

⁷⁰ Hobbes, *Leviatã*, p. 90/91.

⁷¹ Idem, p. 10.

⁷² Ibidem, p. 80 (os grifos são nossos).

dele(s) dependem tanto as leis quanto as punições. O cidadão de Hobbes parece mesmo ter desistido de toda e qualquer liberdade para, em troca dela, ganhar proteção⁷³.

A esfera da liberdade do Estado, já sabemos, não pode ser identificada àquela que caracteriza o estado de natureza, pois afinal é impossível, na concepção de nosso inglês, conciliar tamanha liberdade com a conquista da paz. Contudo, é possível se pensar numa liberdade mais limitada, uma liberdade “consentida” pelo poderoso soberano de Hobbes.

A liberdade do cidadão hobbesiano é, por definição, restrita ao silêncio das leis, e dizer isto significa, em última análise, afirmar que lá onde não há leis que regulem as ações é que se coloca a liberdade. As leis civis, desta forma, mostram-se como impedimentos artificiais (criadas pelos homens) para o exercício dos direitos naturais dos súditos.

“A liberdade dos súditos não consiste em estarem imunes às leis da cidade, ou em haver restrições que impeçam os detentores do poder de fazer as leis que querem. Mas, como nunca os movimentos e ações dos súditos se vêem circunscritos, todos, por leis – nem poderiam sê-lo, devido à sua diversidade – forçosamente haverá um número infinito de casos que não são ordenados, nem proibidos, mas nos quais cada um pode fazer ou deixar de fazer o que bem entender. Nestes, diz-se que cada qual goza de liberdade; e é neste sentido que se deve entender liberdade nesta passagem, a saber, como aquela parte do direito da natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis.”⁷⁴

Refletindo acerca da liberdade dos cidadãos hobbesianos, Bianca⁷⁵ chama atenção para o fato de não haver uma zona onde o poder soberano não se exerça, na medida em que mesmo a liberdade depende da vontade dele. Tudo o que não é tornado lei, não o é pela simples razão do soberano assim desejar, ou seja, o âmbito da liberdade no Estado não está subtraído da ação do poder soberano.

Pode-se argumentar, contra a posição de Bianca que, nosso filósofo, antes mesmo de edificar o Estado, nos fala de direitos naturais inalienáveis. Tal argumento, no entanto, nos parece falho, na proporção que ao resgatar seus direitos inalienáveis à conservação da vida e dos membros – contra a vontade de seu soberano – o súdito transforma-se em inimigo, ou seja, retorna ao estado de natureza. Se nosso raciocínio estiver correto, então,

⁷³ Note-se aqui o grande valor que possuem, na filosofia hobbesiana, a segurança e a proteção.

⁷⁴ Hobbes, *Do Cidadão*, p. 210.

⁷⁵ 1993, p. 309 à 323.

não há espaço para qualquer liberdade dentro do Estado que não tenha sido consentida pelo soberano.

8.2 – A LEI NATURAL COMO LEI DIVINA

Chegando ao termo deste capítulo, não poderíamos deixar de tratar da complexa identificação entre lei natural e lei divina.

Na filosofia antiga, desde a tradição grega, a lei natural era imediatamente assimilada à lei divina, dada a visão da *physis* como algo teleologicamente ordenado, como já tivemos ocasião de mostrar no primeiro capítulo. Seguindo esta mesma inspiração, Santo Agostinho defendeu ser a lei natural a impressão da lei eterna na natureza. A natureza é uma ordem que revela sua origem em Deus. O cristianismo introduz, ainda, a noção da lei natural como lei de consciência, como marca divina no homem. Por ser lei de consciência, ela é obrigatória.

Em Hobbes, ao contrário, as leis naturais são deduzidas da própria natureza humana (como uma conseqüência das paixões), e têm um caráter prudencial. Não obstante, como Deus é afirmado em sua filosofia, as leis naturais são, posteriormente, definidas como leis divinas. Para compreender como isto acontece, temos em primeiro lugar de investigar a figura de Deus na filosofia de Hobbes.

Deus é uma presença constante na filosofia de Hobbes: aqui ele aparece como incompreensível, ou seja, não temos capacidade de conhecer sua natureza, mas apenas sabemos de sua existência como poder criador de tudo. A existência de Deus, portanto, é fato incontestado na filosofia hobbesiana, na medida em que Ele é “o primeiro poder de todos os poderes e a primeira causa de todas as causas” e, neste sentido, sua existência pode ser retirada da própria natureza. A este respeito esclarece Zarka:

“(...) a ordem do mundo não é uma ordem na qual há uma hierarquia de seres ou valores, e a distinção entre bom e mau, e justo e injusto, só pode ser produto de uma vontade divina ou humana.”⁷⁶

Deus é o poder ao qual se remete, em última instância, todo o poder:

⁷⁶ 1996, p. 79.

“O direito de natureza, pelo qual Deus reina sobre os homens, e pune aqueles que violam suas leis, deve ser derivado não do fato de tê-los criado, como se exigisse obediência por gratidão a seus benefícios, mas sim por seu poder irresistível (...). Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente por sua excelência de poder; e, por conseqüência é por aquele poder que o reino sobre os homens, e o direito de afligir os homens a seu prazer, pertence naturalmente a Deus todo-poderoso, não como criador e concessor de graças, mas como onipotente.”⁷⁷

É interessante destacar a visão hobbesiana sobre o direito de punição divino posta no texto transcrito, tendo em vista que vai de encontro à pregação usualmente feita. Comumente, acredita-se que Deus distribui recompensas àqueles homens bons e reverses àqueles maus. Nosso autor, contudo, explica tal distribuição com base apenas no poder. Claro está que, fazendo isto, Hobbes não retira de Deus Sua face justa, porém, quer somente sublinhar Sua onipotência.

As leis naturais, quando vistas pelo ângulo das leis divinas, têm caráter obrigatório, já que Deus é todo poderoso e por isso o obedecemos. Perceba-se, então, que Deus não aparece como uma motivação moral para obedecermos às leis naturais, haja vista que o obedecemos por sua força⁷⁸.

Entendidas, pois, como leis divinas, é que as leis naturais exigem do soberano bons comandos, ordens que tenham sempre como meta a manutenção da paz e, logo, a segurança de seu povo. É porque as leis naturais são leis divinas que, em última análise, o soberano tem que obedecer a Deus.

Pautando-se na onipotência divina, nosso pensador, mais uma vez, vem dar suporte a sua teoria da soberania absoluta. Segundo o filósofo inglês é Deus que, pela via da razão, nos manda obedecer ao soberano. Em seu *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, Hobbes afirma categoricamente que Deus colocou o rei (soberano) para ocupar o lugar da razão universal e, por isso, o soberano deve ser visto como o único legislador, quer do direito espiritual quer daquele comum.

Fazendo a lei natural como divina e, portanto, da obediência ao soberano obediência a Deus, nosso autor soluciona, ainda, a “invasão” da Igreja nos assuntos do Estado. O soberano, como ocupante do lugar da razão universal, é o único responsável pela

⁷⁷ Hobbes, *Leviatã*, p. 216.

determinação das leis temporais e, também, das leis espirituais. O chefe maior, assim, está livre do domínio eclesiástico (ainda muito forte na época de nosso pensador), dependendo dele o culto a Deus e a aprovação das doutrinas religiosas a serem ensinadas em seu Estado.

“Segue-se, assim, que a definição e determinação do que é justo e injusto, a resolução de todas as controvérsias sobre os meios de paz e defesa pública, e o exame das doutrinas e livros em todas as espécies de ciência racional, dependem do direito temporal. Já quanto aos mistérios da fé, por dependerem apenas da palavra e autoridade de Cristo, seu julgamento há de caber ao direito espiritual. Contudo, é a investigação da razão que define o que é espiritual e o que é temporal, e por isso cabe ao direito temporal efetivar tal distinção – porque Nosso Salvador não a fez.”⁷⁹

Assim sendo, a obediência ao soberano é condição *sine ne qua non* para que os súditos entrem no reino dos céus, bem como ter fé. A fé aqui exigida, por seu turno, limita-se a um único artigo, a saber, Jesus é o Cristo. A obediência ao soberano, de fato, pode ser dita como disposição da vontade de obedecer a Deus, na medida em que esta é um comando divino.

Hobbes, portanto, aparece como um filósofo que pretende claramente excluir o divino da política, tendo em vista que transforma o divino em humano. O divino só é posto na política, ou ainda, no Estado, para ser negado. Deus, mesmo existindo, é incompreensível e desvendá-lo, ou melhor, interpretá-lo é tarefa que cabe somente àquele que detém o poder soberano. Se o soberano pode interpretar Deus, então, Deus está temporalmente submetido a ele e serve como mero ponto de sustentação do poder absoluto do Estado. Nesta perspectiva, pois, é que Polin⁸⁰ afirma não haver lugar na filosofia hobbesiana para valores divinos, sendo todos os valores unicamente humanos.

A lei divina, assim, como lei da razão (lei natural), só tem um momento de real efetividade independente das leis civis, o momento do pacto. Dizer isto significa pontuar, antes de tudo, que são duas as fontes da lei: Deus e os homens. A lei dos homens tem como base aquela divina e, por isso, deve-se respeitá-la. O Estado, lugar onde reinam as leis humanas, deve ser o local onde as leis divinas se cumprem em sua plenitude.

⁷⁸ Para uma maior explicação sobre isto vide: Hampton, 1988, cap. 3.

⁷⁹ Hobbes, *Do Cidadão*, p. 301/302.

⁸⁰ 1953, cap. VI.

É possível, no entanto, que o soberano faça leis contrárias às leis divinas, o que gera um dilema para seus cidadãos: devo obedecer às leis divinas, mas devo obedecer – também por ordem de uma lei natural – aos comandos do soberano. Taylor⁸¹, tratando desta questão afirma que o cidadão deve obedecer ao comando dado pelo soberano, mesmo reconhecendo pecado neste. Isto porque obedecendo não peca, mas sim seu soberano, enquanto se não obedecer à ordem dada peca contra o contrato feito.

Obedecer às leis civis, portanto, é sempre justo, não apenas se olharmos pelo ângulo humano, mas também daquele divino. Devemos obedecer ao soberano não somente por uma questão de prudência, mas também porque é moralmente correto. Olafson⁸² nos diz que ao fazer de Deus criador das leis naturais, nosso pensador fez coincidir moralidade e prudência, na medida em que Ele, por ter o governo do mundo, faz prosperar aqueles que obedecem a suas leis.

Ao fazer Deus o autor das leis naturais, Hobbes justifica nossa obrigação interna para com elas, ao mesmo tempo em que garante a obrigação do soberano de não ir contra elas. Enfim, fazer das leis naturais leis divinas permite a nosso filósofo a construção de um poder absoluto, perfeito, já que é o próprio Deus através da razão que ordena – no real sentido do termo, pois Deus tem o direito de mando – que se obedeça ao soberano.

“Numa cidade cristã, os mandamentos de Deus a respeito dos negócios temporais (isto é, aqueles que devem ser discutidos pela razão humana) são as leis e a sentença da cidade, exaradas por aquele que ela autorizou a fazer leis e a julgar as controvérsias. Já no que diz respeito aos negócios espirituais (ou seja, àqueles que são definidos pela Sagrada Escritura), os mandamentos de Deus estão nas leis e sentenças da cidade, isto é, da Igreja (...), editadas por pastores que tenham sido ordenados conforme a lei, e que para promulgar tais medidas estejam autorizados pela cidade. Seguindo-se, então, com toda a evidência, que numa república cristã se deve obediência ao soberano em todas as coisas, espirituais e temporais.”⁸³

* * *

⁸¹ 1993, p. 22 à 39.

⁸² 1993, p. 361 à 377.

⁸³ Hobbes, Do Cidadão, p. 344.

CONCLUSÃO

Chegando ao final de nossa jornada, no entanto, ainda vemos a necessidade de trabalhar com mais aprofundamento alguns pontos diretamente ligados ao tema principal desta pesquisa, bem como resgatar alguns assuntos já discutidos. Os pontos que pretendemos abordar em nossa conclusão são, portanto, os seguintes: a relação hobbesiana com a escola jusnaturalista e uma breve discussão acerca da existência ou não de uma ética na filosofia de Thomas Hobbes.

Os temas acima apresentados são de grande valia para uma leitura mais completa da teoria hobbesiana, e aparecem apenas ao final de nosso texto por exigirem requisitos que só agora possuímos. Este maior destaque à questão do jusnaturalismo e da existência de uma ética hobbesiana se justifica por serem tais temáticas alvo de recorrente polêmica entre os estudiosos de nosso autor.

Tratar da conexão de nosso pensador com o jusnaturalismo é de extrema importância para localizar em termos históricos e filosóficos a teoria hobbesiana. Isto porque, como tentamos evidenciar no decorrer dos capítulos, a noção de lei natural defendida por Hobbes quebra, em muitos aspectos, com o que classicamente se entendia por ela. Não é nosso intuito, todavia, relatar especificamente como se delineou a construção da escola jusnaturalista, haja vista que tal objetivo exigiria um estudo pormenorizado de autores e questões, o que teria como consequência um novo tema para a dissertação. Neste local, portanto, nos referiremos à tradição da escola do direito natural apenas na medida em que isto for necessário para caracterizar o posicionamento de nosso pensador.

Quanto ao tema da existência de uma ética hobbesiana, pretendemos destacar alguns argumentos a favor e contrários a ela e, posicionando-nos a favor, destacar alguns pontos que definem a filosofia moral de nosso inglês.

1 – HOBBS E O JUSNATURALISMO

Traçar a relação entre Hobbes e a escola jusnaturalista pode parecer, a primeira vista, uma tarefa simples, porém isto não é verdade. Nosso filósofo, como em alguns momentos deixamos entrever, não se encaixa perfeitamente na tradição da escola do direito natural. Para entendermos melhor, então, qual o lugar da filosofia hobbesiana nesta escola, é preciso nos perguntarmos pelas características do jusnaturalismo clássico.

Strauss¹, em sua obra dedicada à história do direito natural, elabora uma contraposição entre o direito natural antigo e moderno. Em sua origem entre os gregos, a idéia de direito natural² está vinculada com o nascimento da própria política, na medida em que é com ela que se põe a questão acerca da correção ou não do modo de viver pautado pela autoridade. Este questionamento, por sua vez, vem da percepção da contradição entre os diversos códigos de conduta. Notando a diversidade dos códigos de conduta, portanto, é que os homens começam a fazer a distinção entre aquilo que diz respeito à natureza (*physis*), e aquilo que diz respeito à convenção (*nomos*). Na verdade, os homens só se tornam capazes de fazer esta distinção após descobrir, através da filosofia, a natureza e, logo, aquilo que não é natureza, ou seja, os produtos humanos. Pela relação natureza e arte, então, os homens percebem a superioridade da natureza, que se justifica pelo fato da arte necessitar da natureza para se colocar. Tomando esta superioridade da natureza, portanto, esta é estabelecida como autoridade e como modelo. De fato, na filosofia grega clássica se introduz a idéia de uma ordem ou harmonia cósmica e natural, em geral de caráter hierárquico e cognoscível pela razão, que se reflete na ordem e nas leis humanas.

A natureza, assim, passa a servir como referência maior ao certo e ao errado, justo e injusto; todavia, é preciso ainda entender o porquê das diferenças entre os costumes e as leis nos diversos Estados, para que o direito natural garanta suas forças. O argumento utilizado, pois, para justificar a variedade de leis e costumes, baseia-se na existência de princípios de justiça inerentes à natureza, porém tais princípios não são claramente vistos como universais por causa da corrupção da natureza humana. Argumentando desta forma, portanto, os defensores do direito natural iniciam uma escola que será desenvolvida por grandes pensadores no decorrer da história.

Com a descoberta da natureza e a tomada desta como um modelo, inicia-se o jusnaturalismo clássico. Foi Sócrates que identificou lei e natureza e, ao fazê-lo, abriu caminho para se pensar que a boa vida é aquela que está de acordo com a natureza. O caminho de Sócrates, sabemos-lo, consistiu em indagar pela natureza própria do homem, ou seja, pelo que define a natureza humana, e portanto por sua virtude ou excelência. A partir de Sócrates, e no pensamento grego em geral, identificar lei e natureza faz com que a perfeição humana inclua o desenvolvimento da virtude social, ou ainda, da justiça. As conclusões que podem ser tiradas daí, então, são fundamentalmente duas: (1) por natureza o homem é um ser social e (2) a justiça e o direito são naturais.

Afirmar a existência de uma justiça natural, portanto, é colocar, como referência maior as leis naturais, sendo o conteúdo destas um modelo que deve ser seguido pelas leis positivas. A justiça, nesta perspectiva, é definida como “dar a cada um o que lhe é devido”, sendo que aquilo que é devido o é de acordo com a natureza. Classicamente, pois, o parâmetro para se determinar o

¹ 1965.

bom para sociedade era o bom por natureza, daí que o consenso (lei civil) deveria ter, em última análise, o direito natural como sua fonte.

A tradição jusnaturalista ligada, assim, a tal compreensão da natureza, atrela-se, também, a uma determinada concepção do universo, a saber, um universo tido como ordenado e possuidor de um fim imanente. Tal ordenação do universo, por seu turno, reflete-se na própria espécie humana fazendo com que haja diferentes tipos de homem (cada tipo com capacidades naturais específicas) e, conseqüentemente, a hierarquização destes. Os direitos naturais, neste sentido, não são iguais para todos, tendo em vista que é injusto tratar os diferentes como iguais.

Outra característica que merece ser destacada quando se trabalha o jusnaturalismo clássico é a categoria de felicidade. Tal categoria relaciona-se diretamente com a idéia de uma natureza-modelo, na medida em que se define pela perfeição da própria natureza humana. A felicidade entendida como o alcançar da perfeição da natureza humana, então, só pode ter como lugar de realização a sociedade, haja vista que somos naturalmente sociáveis.

A sociedade que permite um maior desenvolvimento da natureza humana, contudo, não pode ser qualquer uma, o que explica a noção clássica de regime ideal. A concepção de regime ideal da tradição, por sua vez, vincula-se à idéia de que a melhor forma de governar uma sociedade é através de regras retiradas da sabedoria. A força, por este prisma, não é um meio utilizado na sociedade ideal para governar, sendo o consenso, ou seja, a liberdade, o instrumento por excelência. A sabedoria, pois, precede, no jusnaturalismo clássico, o consenso. O sábio, portanto, é o legislador ideal de tal sociedade, na medida em que ele garante o encontro da liberdade e da sabedoria nas leis, quer dizer, faz um código que coloca a regra da lei natural no lugar da regra dos homens.

Com o despertar da Idade Moderna, no entanto, ocorrem diversas mudanças no conceito de natureza (bem como vimos no capítulo primeiro desta dissertação) e, logo, a concepção de direito natural clássica sofre abalos.

“A analogia entre physis de um lado e ethos-nomos de outro, constitutiva da Ética Clássica, supõe sua distinção. Esta distinção tende a desaparecer com a extensão a toda a physis, no mundo moderno, do domínio técnico do homem, o que revoluciona as bases Éticas.”³

Hobbes será o primeiro, então, a fundar o chamado jusnaturalismo moderno, ou seja, será ele o pensador que fará inicialmente a conjunção das idéias propostas pela escola jusnaturalista com aquelas surgidas na Modernidade. A posição hobbesiana, assim, é bastante singular no que toca aos temas pertencentes a esta escola, tendo em vista que em muitos tópicos suas noções acabaram por dar passagem à formação de uma corrente antitética àquela do direito natural, a saber, o positivismo jurídico.

² O termo direito natural está sendo aqui utilizado no sentido clássico e não naquele hobbesiano, daí que não se confunde com liberdade, englobando também a idéia de lei.

Bobbio⁴, refletindo acerca desta questão, afirma que a filosofia hobbesiana é um jusnaturalismo que permite uma interpretação positivista, isto porque, embora este pensador utilize noções tipicamente jusnaturalistas, como é o caso da lei natural, há também em sua teoria uma concepção legalista de justiça. Mas: como se põe teoricamente esta abertura do jusnaturalismo hobbesiano a uma interpretação positivista?

Para entendermos de modo mais apropriado esta questão, convém apresentarmos como se caracteriza o positivismo jurídico:

“O sistema do positivismo jurídico exclui a tentativa de deduzir da natureza ou da razão normas substanciais, que estando além do Direito positivo, possam servir-lhe de modelo, tentativa cujo êxito é sempre aparente, e que termina com fórmulas que só têm a pretensão de possuir conteúdo. Ao contrário, examina com senso de responsabilidade os pressupostos hipotéticos de cada Direito positivo, ou seja, suas condições meramente formais.”⁵

Recordemos, agora, aquilo que foi dito no decorrer desta dissertação acerca das leis natural e civil em Hobbes. Vimos que, no pensamento do autor de Malmesbury, o homem perde sua sociabilidade natural, sendo o estado de natureza marcado pelo individualismo radical e também pela guerra. O estado de natureza, por sua vez, é um estado de conflito porque os homens são iguais. Já aqui podemos verificar as primeiras divergências entre a teoria hobbesiana e aquela do direito natural tradicional, embora ambos falem em leis naturais. Como vimos, a lei natural em Hobbes é, em primeiro lugar, vazia de conteúdos positivos, na medida em que a natureza não mais expressa um modelo de ordem e, em segundo lugar, é um ditame.

Ou em outras palavras: se naturalmente os homens são “lobos” para os outros, entende-se que a sociedade só pode se originar de um contrato, ou seja, de um pacto artificial. Se para criar o estado civil é necessário recorrer a artifícios, isto implica dizer que também as leis pela natureza são demasiado fracas para funcionarem como obrigações incondicionais.

Ao colocar, portanto, as leis naturais como meros “ditames”, nosso filósofo abre um espaço para o positivismo jurídico no interior de sua própria concepção de direito natural. Dizemos isto na medida em que, ao mesmo tempo em que ele defende a existência de leis naturais, sendo estas o ponto de sustentação para as leis positivas, argumenta também a favor de que tais leis de natureza não garantem, por si mesmas, a instauração da justiça. Ao pontuar a existência de leis naturais, então, Hobbes utiliza-se de uma idéia reconhecidamente jusnaturalista; porém, ao negar a existência de uma justiça natural coloca-se ao lado de uma tese tipicamente positivista.

Para o positivismo jurídico, portanto, o direito é visto como uma técnica social capaz de ordenar coercitivamente, o que confirma a rejeição de categorias como “sumo-bem” e,

³ Vaz, 1993, p. 149 nota 41.

⁴ 1991.

consequentemente, de justiça absoluta. O positivismo jurídico, vale lembrar ainda, pode ser resumido como uma corrente filosófica que tem como características principais a rejeição da noção de uma lei natural que sirva como parâmetro à lei positiva, bem como a defesa da idéia de que é a lei positiva que determina o que é a justiça.

Ainda a favor da colocação da filosofia do pensador inglês como um jusnaturalismo que permite uma interpretação positivista, grifamos o fato de que as leis naturais nesta teoria são esvaziadas de conteúdo, ficando o conteúdo delas determinado pelas leis civis. As leis civis, por seu turno, dependem exclusivamente da vontade do soberano para serem válidas. Note-se que também nesta construção Hobbes se afasta daquilo que tradicionalmente foi taxado de regime ideal, afinal seu soberano não tem sua autoridade vinculada à razão.

Na verdade, o soberano hobbesiano não tem que ser sábio, bastando a ele ser útil. Pode-se alegar contra esta afirmação, no entanto, que ao final do segundo livro do *Leviatã* nosso autor pontua a necessidade de serem os soberanos filósofos. Para rebater tal argumento é preciso ter claro que o comandante maior do Estado hobbesiano não tem que ser sábio no sentido da sabedoria antiga, ou mesmo da virtude, bastando-lhe conhecer a natureza humana, o que pode fazer através da introspecção.

“(...) a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e seus ministros, e que eles não precisam ser sobrecarregados com as ciências matemáticas (como precisam nos textos de Platão)...”⁶

Observe-se que usamos o termo útil, e não bom, para classificar o soberano de Thomas Hobbes. Isto se explica ao recordarmos que a própria definição de bom e mau será estabelecida com a ascensão de um soberano criador de leis, daí que é a utilidade que garante a “vida” do Estado hobbesiano. A utilidade do soberano, por sua vez, liga-se a instauração e manutenção da paz em seu reino, que é a forma encontrada pelos homens de garantir sua segurança e preservação da vida. Para que seja útil, portanto, é necessário ao soberano concentrar em suas mãos os poderes: econômico, militar e legislativo. O soberano de Thomas Hobbes, pois, para cumprir com sua função, deve utilizar-se da força (poder coercitivo, poder militar), ao contrário do ideal clássico que devia evitar o uso deste meio.

A força aparece, assim, no pensamento de nosso autor como a garantia mesma do cumprimento da lei natural, tendo em vista que a lei civil é uma extensão desta e é obrigatória porque vinculada a um poder coercitivo. É a lei civil, portanto, que estabelece efetivamente a lei natural. Para assegurar, entretanto, que a lei civil não seja contrária àquela natural, nosso filósofo

⁵ Kelsen, Apud Abbagnano, 1998, verbete: Direito.

⁶ Hobbes, *Leviatã*, p. 222.

argumenta que o interesse do soberano identifica-se com o de seus súditos; este argumento, então, serve como justificção do positivismo legal.

Ollero⁷, pensando a temática do direito em Hobbes, faz duas observações importantes, a saber: que seu voluntarismo legal sacrifica a historicidade do direito e que a utilização da lei natural nesta teoria vem para fortalecer o positivismo. Ao afirmar que o voluntarismo legal, ou seja, leis dependentes somente da vontade do soberano, sacrifica a historicidade do direito, Ollero chama atenção para o fato de que a cada novo governo os cidadãos estão sujeitos a terem novas leis que em nada se relacionam com as anteriores, o que significa que não há progresso no direito. A segunda observação, por sua vez, liga-se de uma forma ou de outra à primeira, sendo sua base, na medida em que o voluntarismo legal se põe a partir da fraqueza e arbitrariedade das leis naturais. É neste sentido, então, que Ollero afirma serem as leis naturais apenas um modo usado por Hobbes para dar força ao positivismo.

Gotesky⁸ ressalta, em seu estudo acerca da concepção hobbesiana de lei que, ao fazer das leis naturais postulados de conduta, este autor criou uma moral pautada nas necessidades e condições dos homens. A consequência mais relevante disto foi a abertura para se pensar as leis naturais como sujeitas a mudanças e diferentes em cada sociedade. Tal abertura será, então, um ponto fundamental para todo o desenvolvimento posterior da corrente do positivismo jurídico.

Assim, devemos analisar a filosofia hobbesiana no que toca à questão das leis naturais com base na mudança quanto ao referencial da lei; o que muda entre o direito natural antigo e aquele moderno é a própria concepção de natureza. Enquanto os antigos viam a lei como reflexo da natureza ordenada e voltada hierarquicamente para um fim, os modernos a tomavam a partir de uma natureza mecânica e sujeita à ação do homem – além de levarem em conta a própria natureza humana concebida agora a partir do indivíduo.

A lei positiva, portanto, como uma criação humana, passa a servir de modelo quer para a justiça e para os costumes, quer para a própria lei natural. Em Hobbes esta mudança de referencial pode ser percebida com clareza, haja vista a negação de uma ordem natural, bem como a colocação do “jus” (direito) como condição para a lei.

Villey⁹ destaca ainda outra inovação posta na teoria de nosso inglês, a saber, a fundação da primeira noção do sistema judiciário moderno, ou seja, a noção de direito subjetivo. Este direito subjetivo deve ser entendido pelo conceito de direito natural hobbesiano; é pautando-se neste direito que a ordem jurídica positiva se sustentará, assim como ocorre também com a soberania. O direito natural (subjetivo), pois, é a condição primeira para a lei e, logo, para o Estado. Aqui, mais uma

⁷ 1993, p. 400 à 418.

⁸ 1993, p. 292 à 308.

⁹ 1993, p. 127 à 149.

vez, grifamos o distanciamento de Hobbes com a filosofia política clássica, na medida em que esta se funda sempre na lei.

Mostrado tudo isto, então, entendemos o porquê da dificuldade em classificar Thomas Hobbes como um defensor do jusnaturalismo ou do positivismo jurídico. De fato, reafirmamos nossa convicção de que tal filósofo seja jusnaturalista, porém seu jusnaturalismo é marcado pela virada moderna que o fez servir como fundamento para o positivismo. Dizemos ser nosso autor jusnaturalista, já que há em sua teoria o reconhecimento da existência de leis naturais superiores (quando analisadas sob o prisma da fundação do Estado) àquelas civis. Seu jusnaturalismo, contudo, se opõe à tradição jusnaturalista antiga no que diz respeito a sua forma e a intenção da filosofia moral postas por Thomas Hobbes.

2 – SOBRE A EXISTÊNCIA DE UMA ÉTICA NA FILOSOFIA HOBBSIANA

Há uma ética em Hobbes? Esta questão é equívoca, e deve ser bem determinada.

Se tomarmos ética na sua acepção de uma filosofia moral, ou de uma “ciência do ethos”, ou mesmo como uma reflexão radical sobre os fundamentos da ação dos homens e das suas concepções de bem e mal, é claro que temos uma ética em Hobbes e mais ainda: Hobbes é um dos maiores representantes de uma determinada vertente da reflexão sobre as ações humanas, ancorando-as no interesse e no desejo de cada um. Vale destacar dois pontos acerca da ética hobbesiana:

1 – É uma ética na qual o desejo e o interesse ocupam lugar central. O ponto de partida é o indivíduo como ser desejante.

2 – É uma ética prudencial (em oposição a uma ética do dever incondicional). Em geral, as leis (naturais ou civis) são expressas da seguinte forma: “Se se quer X, deve-se fazer Y”, ou seja, se não quisermos ser presos, não devemos roubar. A lei natural se distingue das civis porque, no caso da lei natural, a primeira asserção expressa desejos que todo o homem tem¹⁰.

Alguns intérpretes, porém, afirmam que aquilo que é tomado como ética hobbesiana é simplesmente egoísmo. A visão de tais comentadores é compreensível, haja vista que todas as ações tidas como éticas neste pensamento fundam-se, em última instância, no desejo de preservação da vida e dos membros do agente. A saída do estado de natureza, a escolha de um soberano (ou assembléia soberana), a obediência às leis, são todos exemplos de ações ditas éticas por nosso autor e que podem também ser vistas como meros movimentos de defesa pessoal e egoística.

O que está em jogo aqui, nestas críticas, é, no fundo, recusar a Hobbes uma ética na medida em que para o pensador não existe uma ética autônoma, pois afinal todo pensamento do homem

¹⁰ Acerca desta questão vide MacIntyre, 1995, p. 134.

sobre o bem e o mal pode ser remetido ao interesse, ao desejo, enfim, àquilo que no homem diz respeito à necessidade e não à liberdade, ao ser e não ao dever. Um intérprete insuspeito, Aslclair MacIntyre¹¹, comenta a dificuldade de alguns em aceitar a forma meramente prudencial da ética hobbesiana como ética legítima. Para eles, a única regra moral que merece este nome é a ética do dever incondicionado:

*“O que é verdade é que em algumas sociedades (notavelmente naquelas Ocidentais modernas, como a nossa) esta forma moral [você deve] tem sido predominante, mas não está claro porque o adjetivo moral deve se restringir a este tipo de regra (...) é importante notar que Hobbes, ao dar aos desejos um lugar central no quadro moral vai na mesma linha que seus predecessores(...)”*¹²

Neta passagem, MacIntyre chama nossa atenção para o fato de que, já na ética antiga, como é o caso daquela aristotélica, também o ponto de partida era o desejo e o interesse. Daí que, neste sentido, Hobbes esteja mais próximo de Aristóteles do que de Kant ou da ética cristã (ética da lei ou do dever absoluto). É preciso lembrar, contudo, que na filosofia do estagirita o desejo é um desejo de um ser racional e virtuoso, é desejo de felicidade, que se define como bem agir, o que obviamente não ocorre na ética de nosso inglês.

Nossa interpretação, no entanto, sobre a existência ou não de uma ética na filosofia hobbesiana é diversa daquele posicionamento que a identifica com o mero egoísmo. Acreditamos, na verdade, que não há conflito entre o interesse pessoal dos indivíduos e uma ética, e neste aspecto concordamos com Hampton¹³ que vê como contraditória uma moral que mande os indivíduos correrem riscos frente aos demais. De fato, Hampton pontua esta ligação entre ética e interesse pessoal estabelecida por Thomas Hobbes como o motivo maior para que a moralidade deste filósofo seja levada a sério.

Sorell¹⁴, também se posicionando a favor da existência de uma ética hobbesiana, destaca que não devemos confundir o interesse pessoal com o egoísmo. Esta tese, por sua vez, parece ser confirmada pelas idéias de McNeilly¹⁵, que defende haver uma doutrina egoísta da natureza na filosofia hobbesiana anterior a 1647. Após este período, porém, o pensador inglês ainda utiliza-se de argumentos egoístas, mas estes não são mais essenciais. O interesse pessoal, então, assume o lugar antes ocupado pelo egoísmo e, por causa disto, é possível perceber no *Leviatã* paixões como a

¹¹ 1995.

¹² MacIntyre, 1995, p.135 . “What is quite true is that in some societies (notably in the modern Western ones, such as our own) this form of moral rule [you ought] has been predominant; but it’s not at all clear why the adjective *moral* should be restricted to this form of rule, (...) it’s important to note that Hobbes, in giving desires a central place in the moral picture, is at one with his predecessors (...)”

¹³ 1988, cap. 3.

¹⁴ 1986, cap. VIII.

¹⁵ 1993, p. 162 à 176.

caridade, que deixa de ser carregada de egoísmo (como ocorre nos “*Elementos*”, onde está conectada à noção de poder) e defini-se apenas pelo desejo de fazer o bem ao outro.

Braungart¹⁶, mais um defensor de uma ética hobbesiana não egoísta, afirma que, mesmo havendo uma psicologia egoísta na teoria do filósofo de Malmesbury, isto não faz com que tal pensador concorde estritamente com esta. Segundo este intérprete, o bem no estado de natureza varia de acordo com as inclinações do homem e estas não são necessariamente egoístas. Também as leis naturais não podem ser tomadas como, primariamente, de natureza egoísta, tendo em vista que são comandos objetivos para se buscar a paz e não os interesses pessoais. Em última análise, as leis naturais servem ao bem comum. Isto não quer dizer, entretanto, que a ética hobbesiana está livre de qualquer egoísmo. Braungart vê o interesse pessoal como uma justificação amoral da ética, sendo a primeira lei de natureza a ponte que une a ética e o interesse pessoal. Enfim, para este estudioso de Hobbes, não é possível taxar a ética hobbesiana de egoísta porque as leis naturais só atingem seu fim (a paz) se limitarem o interesse pessoal. Kavka¹⁷, neste mesmo sentido, irá afirmar que o dever e o interesse não coincidem no estado de natureza, daí que é função do soberano fazer esta coincidência.

No entanto, permanece em aberto a discussão do próprio fundamento desta filosofia, ou seja, se ela parte de pressupostos aceitáveis. O maior problema da ética hobbesiana parece ser o próprio conceito de natureza humana não-social, pré-social, e que ao mesmo tempo apresenta várias características que pressupõem o homem social (linguagem, desejo de reconhecimento, etc.); enfim, o problema é postular uma natureza humana pretensamente esvaziada de vínculos sociais e morais, que funciona como uma espécie “ponto zero” para a ética. Nosso trabalho não chega a elaborar esta questão, pois pretende apenas compreender o sistema hobbesiano, sem questionar seus pressupostos.

Todas estas ponderações apontam para a fecundidade do problema da ética e da lei natural em Hobbes, que pretendemos, pelo menos em parte, haver explorado.

* * *

¹⁶ 1993, p. 385 à 399.

¹⁷ 1993, p. 419 à 433.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DO AUTOR:

HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1974.

_____ *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

_____ *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____ *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2001.

_____ *Human Nature*. In: The Collected english work of Thomas Hobbes (vol. IV). Londres: Routledge, 1997.

LITERATURA SECUNDÁRIA:

LIVROS:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ANGLOUVENT, A-L. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papyrus, 1996.

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

DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento – o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991.

FLATHMAN, R.E. *Thomas Hobbes: skepticism, individuality and chastened politics*. Newbury Park: Sage publication, 1993.

HAMPTON, J. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LANDRY, B. *Hobbes*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.

MACINTYRE, A. *A short history of ethics*. Londres: Routledge, 1995.

MACPHERSON, C.B. *Introdction*. In: *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

OLIVEIRA, B.J. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo

Horizonte: UFMG, 2002.

POLIN, R. *Politique et philosophie chez Hobbes*. Paris: PUF, 1953.

RIBEIRO, R.J. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

SORELL, T. *Hobbes*. Londres: Routledge, 1986.

STRAUSS, L. *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

_____. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

VAZ, H.C.L. *Escritos de filosofia II – ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Escritos de filosofia IV – Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999.

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

ARTIGOS:

BARNOUW, J. *Prudence et science chez Hobbes*. In: Zarka & Bernhardt (org.). *Thomas Hobbes – Philosophie Première – Theorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

BELLUSSI, G. *Considerazion sul giusnaturalismo di Thomas Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. III)*. Londres: Routledge, 1993.

BERTMAN, M.A. *Hobbes: language and Is-Ought problem*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.

BIANCA, G. *La categoria del diritto nel pensiero di Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. III)*. Londres: Routledge, 1993.

BRAUNGART, G. *Ethics and its amoral justification in Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.

GOTESKY, R. *Social sources and the significance of Hobbes's conception of law of nature*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. III)*. Londres: Routledge, 1993.

HERBERT, G.B. *Thomas Hobbes' dialectic of desire*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.

- JESSEPH, D. *Hobbes and the method of natural science*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- JORGE FILHO, E. *Política e ciência em Thomas Hobbes*. In: *Síntese – nova fase*, n. 50. Belo Horizonte, 1990, p. 73-85.
- KAVKA, G.S. *Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.
- LEBRUN, G. *Hobbes et l'institution de la vérité*. In: *Manuscrito*, vol. VI, n. 2. Campinas, 1983, p. 105-131.
- LESSAY, F. *Souveraineté absolue, souveraineté légitime*. In: Zarka & Bernhardt (org.). *Thomas Hobbes – Philosophie Première – Théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.
- MANFREDI, M. *Aspetti formalistici della filosofia giuridica di T. Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. III)*. Londres: Routledge, 1993.
- McNEILLY, F.S. *Egoism in Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.
- OLAFSON, F.A. *Thomas Hobbes and the modern theory of natural law*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. III)*. Londres: Routledge, 1993.
- OLLERO, A. *Hobbes y la interpretación del derecho*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. III)*. Londres: Routledge, 1993.
- PASSMORE, J.A. *The moral philosophy of Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.
- ROGERS, G.A.J. *L'influence cachée de Hobbes*. In: Zarka & Bernhardt (org.). *Thomas Hobbes – Philosophie Première – Théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.
- RYAN, A. *Hobbes's political philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SCRIBANO, M.E. *La nozione di libertà nell'opera di Thomas Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. III)*. Londres: Routledge, 1993.
- SOUZA FILHO, D.M. *O argumento do conhecimento do criador e o ceticismo moderno*. In: *Figuras do Irracionalismo*. Campinas: ANPOF/CNPQ, 1999.

- TAYLOR, A.E. *The ethical doctrine of Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments* (vol. II). Londres: Routledge, 1993.
- TUCK, R. *Hobbes's moral philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- VILLEY, M. *Le droit de l'individu chez Hobbes*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments* (vol. III). Londres: Routledge, 1993.
- ZARKA, Y-C. *First philosophy and the foundations on knowledge*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

LIVROS:

- CAMUSSO, G. & SCHNAITH, N. *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*. Buenos Aires: Siglo XX editores, 1973.
- POLIN, R. *Hobbes, Dieu et les hommes*. Paris: PUF, 1981.
- RIBEIRO, R.J. *Introdução*. In: *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARTIGOS:

- BERTMAN, M.A. *Justice with particular reference to Hobbes*. In: *Kriterion*, vol. XLII, n. 103. Belo Horizonte, 2001.
- CARRIVE, P. *La conception de la loi chez Hobbes, Bacon et Selden*. In: Zarka & Bernhardt (org). *Thomas Hobbes – Philosophie première – théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.
- GOYARD-FABRE, S. *Loi civile et obéissance dans l'état-leviathan*. In: Zarka & Bernhardt (org). *Thomas Hobbes – Philosophie première – théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.
- LIMONGI, M.I. *Hobbes e o véu do cortesão*. In: *Cadernos Espinosianos*, vol. VIII. São Paulo, 2002, p.75-97.
- MOORE, S. *Hobbes on obligation moral and political*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.
- MORGAN, G. *Hobbes and the Rights of Self-Defense*. In: *Thomas Hobbes Critical Assessments (vol. II)*. Londres: Routledge, 1993.
- POLIN, R. *Hobbes et le citoyen*. In: Zarka & Bernhardt (org). *Thomas Hobbes – Philosophie première – théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.
- RUDOLPH, R. *Hobbes et la psychologie morale: l'obligation et la vertu*. In: Zarka & Bernhardt (org). *Thomas Hobbes – Philosophie première – théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.
- TRICAUD, F. *Les lois de nature pivot du système*. In: Zarka & Bernhardt (org). *Thomas Hobbes – Philosophie première – théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990.

RESUMO

Esta dissertação é um estudo da concepção de lei natural e da ética em Thomas Hobbes. A lei natural e a ética hobbesiana possuem uma relação íntima, a saber, a lei natural serve como um ponto de partida para a ética. A ética hobbesiana, por sua vez, só se estabelece de fato no Estado, ou seja, quando há um soberano que é capaz de determinar o que é bem e mal para o seu povo. A relação feita por Hobbes entre ética e lei natural, portanto, apresenta uma inovação, haja vista que ao mesmo tempo em que a lei natural serve como base para a construção do Estado (e também de uma ética propriamente dita), quando este se põe ela perde sua eficácia.