

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

RAZÃO, MORAL E LIBERDADE EM THOMAS HOBBS

THELMO DOMINGUES BASTOS

CURITIBA

2003

**THELMO DOMINGUES BASTOS**

**RAZÃO, MORAL E LIBERDADE EM THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre. Curso de Mestrado em  
Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e  
Artes da Universidade Federal do Paraná.  
Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Isabel Limongi

**CURITIBA**

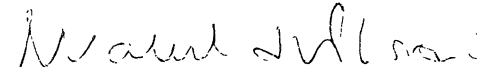
2003

## **“RAZÃO, MORAL E LIBERDADE EM THOMAS HOBBS”**


ESTA DISSERTAÇÃO FOI JULGADA aprovada PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA), E aprovada EM SUA FORMA FINAL PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - NÍVEL MESTRADO, DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Em 31 de março de 2003.

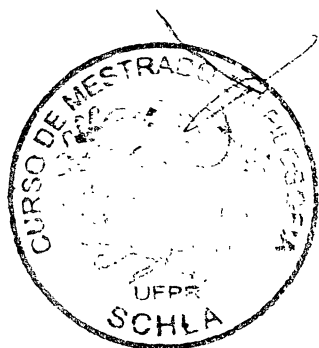
**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Isabel Limongi**  
**COORDENADORA, EM EXERCÍCIO, DO MESTRADO**

**APRESENTADO À COMISSÃO EXAMINADORA INTEGRADA PELOS PROFESSORES:**

  
**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Maria Isabel Limongi**  
**PRESIDENTE**

  
**Prof. Dr. Newton Bignotto**  
**MEMBRO**

  
**Prof. Dr. Cesar Ramos**  
**MEMBRO**



## **TERMO DE APROVAÇÃO**

**THELMO DOMINGUES BASTOS**

**RAZÃO, MORAL E LIBERDADE EM THOMAS HOBBS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre no Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Isabel Limongi  
Departamento de Filosofia, UFPR

Prof. Dr. Newton Bignotto  
Departamento de Filosofia, UFMG

Prof. Dr. César Augusto Ramos  
Departamento de Filosofia, UFPR

Curitiba, 31 de março de 2003

**a Marina**

Este trabalho contou com o financiamento da CAPES

## **Agradecimentos**

Que fiquem aqui expressos os meus agradecimentos a Maria Isabel Limongi, pela orientação sempre atenta e pela liberdade concedida à interpretação; a Paulo Vieira Neto e César Augusto Ramos, que participaram de minha banca de qualificação; aos meus colegas Rosana, Luciano, Luiz Henrique, Geraldo e, em especial, ao meu grande amigo Roberto Wu (sem a ajuda de quem eu sequer teria ingressado no programa de mestrado - valeu a aula sobre Heidegger), com os quais tive a oportunidade de discutir algumas partes deste trabalho; a Alexandre Frasato Bastos, pela paciência e ajuda nas traduções; a Guilherme Frasato Bastos, cuja presença me fez perseverante; e, por fim e em especial, a Edna Marina Frasato, pelo apoio, incentivo e paciência em todos os momentos.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	p.1
<b>Capítulo I: A ciência da natureza humana e o estado de guerra</b> .....	p.8
1. A ciência da natureza humana .....	p.8
2. O estado de guerra e o jogo do poder .....	p.17
<b>Capítulo II: A razão como princípio para a instituição da ciência moral</b> .....	p.36
1. A ciência moral e seu fundamento racional .....	p.36
a) a ciência moral .....	p.38
b) as operações da razão .....	p.41
b.1) o cálculo com imagens .....	p.43
c) o cálculo com palavras e o fundamento da ciência moral .....	p.45
d) as definições voluntárias que fundam a ciência do justo e do injusto .....	p.51
<b>Capítulo III: A vontade racionalizada</b> .....	p.58
1. A obrigação como vontade racionalizada .....	p.58
2. A fisiologia da vontade racionalizada .....	p.76
<b>Capítulo IV: As virtudes como vontade racionalizada</b> .....	p.93
1. O comportamento prescrito pelas leis de natureza .....	p.95
1.1 A virtude do homem justo, indivíduo que age conforme as leis morais .....	p.98
1.2 O indivíduo iníquo, o tolo e o inocente .....	p.100
2. A reciprocidade .....	p.101
2.1 a reciprocidade na interpretação: a linguagem como instrumento .....	p.101
2.2 a reciprocidade na apresentação de um comportamento pacífico .....	p.104
3. O papel do Estado no que diz respeito à conduta moral .....	p.109
3.1 o soberano como fiador .....	p.109
<b>Capítulo V: A relação entre a moral e a liberdade e entre as leis civis e os súditos</b> .....	p.116
1. O papel moralizador do Estado Civil .....	p.116
2. A liberdade civil no Estado hobbesiano e seu caráter positivo .....	p.125
2.1 Hobbes e os obstáculos à liberdade .....	p.131
<b>Referências bibliográficas</b> .....	p.140

## Nota sobre as referências

A obra *Leviatã*, que dispõe de tradução para o português, é citada primeiro com a referência ao texto em inglês, na edição indicada na bibliografia, seguida da referência da tradução, sempre mantida, com exceção de pequenos trechos modificados que são indicados oportunamente. Mantemos, para a tradução da obra *Elements of Law*, o nome *Elementos da lei*, apesar da tradução portuguesa nomeá-la *Elementos do Direito*.

L = Leviathan

EL = Elementos da lei

Dci = Do cidadão

DH = De Homine

## RESUMO

A razão é o instrumento fundamental na instituição de uma moral para Thomas Hobbes, a partir dos cálculos racionais determinasse leis morais, leis que, se efetivadas no Estado civil, conduzirão os cidadãos a uma condição de paz e liberdade civil que não são possíveis na condição de natureza. Através da investigação da ciência da natureza humana hobbesiana, este trabalho procura determinar, num contexto de relação entre indivíduos, os elementos que nos permitam afirmar que a filosofia moral de Hobbes é o fundamento da instituição do Estado político. Discutindo o papel da razão na definição das leis naturais que, apreendidas da natureza seriam o princípio da instituição da ciência moral e intenção das leis civis, este trabalho afirmará que a obrigação nasce na condição de natureza sendo o fundamento da relação civil de proteção e obediência, o que permite postular uma moralidade anterior à instituição civil que, efetivada no Estado, torna-o uma instância que comporta a moralidade, e que a relação dos cidadãos com as leis civis não poderá ser pensada meramente como uma relação formal e exterior. Nesta instância, dado que os pactos formulados pelos homens se devem exclusivamente à vontade dos mesmos, segundo Hobbes, as leis civis são tomadas como efeito da vontade dos indivíduos. Neste sentido, podem ser encontrados elementos que são coerentes com o conceito de liberdade positiva no Estado Civil hobbesiano. Por se tratar de uma ciência, a moral, segundo Hobbes, pode ser aprendida, senão pelo próprio esforço, por uma intervenção externa. Assim, resta um papel importante para o soberano, o de educar os cidadãos naquilo que se refere aos direitos da soberania.

Palavras-chave: Razão, ciência, moral, liberdade.

## **ABSTRACT**

The Reason is the basic tool on the moral institution for Thomas Hobbes. From the rational computation instructs about moral laws, laws that, if accomplished on the State, and conduct the citizenry to a condition of peace and civil liberty that aren't possible in a condition of nature. Trough the inquiry of the hobbesian science of human nature, we will try to determinate, in a context of human relation, the elements that allow us to affirm that the hobbes's moral philosophy it's the basis of the politic State institution. Discussing the part of the Reason on the definition of the natural laws that, learned from the nature would be the principal of the moral institution and intention of the civil laws, we will affirm that the obligation born from the condition of nature being the basis of the civil relation of protection and obedience, what allow to postulate a morality former to the civil institution that. Effected by the State, turns into a instance that contains the morality - and the relation of the citizenry with the civil laws won't be thinked just as a formal and external relation. In this instance, provided that the pacts formulated by men are exclusively from their own will, according to Hobbes, the civil laws are taken as effect of the individual's will. In this way, it can be founded elements that are coherent whit the concept of positive liberty in the hobbesian Civil State. From the fact of being a science, Morals, according to Hobbes, can be learned, if not by a own effort, by external intervention. So, rests an important paper for the sovereign: educate the citizenry into what refer to the rights of the sovereignty.

## INTRODUÇÃO

Em sua “conclusão e revisão” para o *Leviatã*, Hobbes confessa o objetivo de sua obra:

... colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência, de que a condição de natureza humana e as leis divinas (quer naturais, quer positivas) exigem um cumprimento inviolável (L, conclusão e revisão, p. 491; trad., p. 492).

Neste sentido, sua obra política parece conter um adágio simples: os homens somente obedecem ao soberano instituído para assegurar a própria proteção. Esta afirmação, que nos parece apropriada, poderia, no entanto, levar a retirar de sua obra a existência de uma moralidade intrínseca ao Estado instituído, pois aquilo que é moral não pode ser compreendido entre as ações que são praticadas sem uma boa intenção subjetiva. Afirma-se, portanto, que a filosofia política hobbesiana não comporta a moralidade, pois os cidadãos de um Estado concebido por Hobbes nada mais fazem do que obedecer à lei civil unicamente devido ao medo das sanções impostas pelo soberano.

De fato, temos aqui uma bela descrição da filosofia política de Hobbes: não existe uma boa intenção subjetiva, uma vontade boa que vise um bem último posto por uma razão desvinculada da contingência. Ao mesmo tempo, os cidadãos devem obediência incondicional ao soberano, afirmação que não deve gerar maiores problemas. Entretanto, não nos parece legítimo retirar de uma pequena confissão (pequena em extensão, não em conteúdo) de um autor a totalidade de seu pensamento.

Hobbes, quando trata da condição de natureza, já fala em obrigação, a condição para a relação de obediência em sua filosofia. Contudo, a condição natural não comporta uma forma apropriada de obrigação. Exige-se a intervenção de um poder comum, estabelecido pela concordância dos indivíduos, para que ela se torne efetivamente válida. Disto não se segue, porém, que devemos excluir a condição natural como elemento válido para a compreensão da obrigação. Ao contrário, devemos nos remeter imediatamente a este campo para podermos compreender o que verdadeiramente é a obrigação para este autor.

A obrigação somente existe na relação de um com um outro, e aqui não estamos pensando na definição de lei, que é a ordem a qual alguém deve obedecer por estar já

obrigado a outro que tenha autoridade sobre ele, mas na relação entre indivíduos que desejam alcançar um benefício por intermédio de promessas recíprocas, mais precisamente: na relação entre indivíduos que estabelecem entre si, laços recíprocos num pacto qualquer. Não deveríamos pensar essa relação, fundante da obrigação, como uma relação moral? E na medida em que o Estado se funda num pacto, não deveríamos postular a existência de uma certa moralidade anterior a instituição do Estado e independente da relação de mando e obediência que constitui?

Precisamente neste ponto surge um problema: o de que os pactos, sendo nada mais que acordos de confiança mútua, não são na condição de natureza laços fortes o suficiente para manter os contratantes vinculados. A conclusão de que é por falta de um poder comum que force os homens a cumprir o pacto feito parece imediata... não para Hobbes! A falta de um poder comum pode permitir que os homens quebrem a palavra dada, mas não causa esta quebra. A causa para a quebra, Hobbes vai buscar na relação entre os indivíduos naturais, mas sem acusá-los de maus (ou bons) por natureza e sem apelar a um campo supra-humano que determine o que seria o justo e o injusto.

À maneira da filosofia moderna, Hobbes busca a explicação para esta questão restringindo-se a uma esfera humana. É pelo uso do artifício racional que ele descreve o comportamento dos homens naturais. Neste ponto ele deduz as “conseqüências das paixões dos homens”, ou seja, desenvolve a sua ‘ética’<sup>1</sup>, que é a expressão da razão calculando como surgem e como funcionam as paixões dos homens em suas relações.

O método hobbesiano para fazer ciência é mecanicista, se com isto entendermos que a ciência é construída a partir do princípio de que tudo é movimento (mais precisamente, este seu princípio encontrar-se na teoria do *conatus*). Assim, Hobbes descreve todo o processo de formação das paixões, deduzindo qual o comportamento que seres portadores das faculdades passional e racional razoavelmente terão. Ora, mas afirmar que Hobbes é um mecanicista (ou materialista, como também alguns comentadores o

---

<sup>1</sup> O termo ética pode parecer estranho ao vocabulário hobbesiano, mas, conforme podemos ver em sua “tábua” que sistematiza o conhecimento humano, no capítulo nono do *Leviatã*, Hobbes apresenta o que compreende por Ética, ou seja, a “conseqüência das paixões dos homens”. Esta ética terá um papel fundamental na aquisição da ciência moral hobbesiana, pois é a partir da especificação das faculdades humanas, entre as quais a passional, do processo de formação das paixões nos homens, e da comparação destas nas relações humanas que Hobbes estabelece um princípio para poder fazer da moral uma ciência.

classificam) não nos coloca ao lado de uma tradição interpretativa, que por razões metodológicas W. H. Greenleaf denominou “caso tradicional”? Segundo Greenleaf:

... ele [Hobbes] é um materialista imbuído das idéias da nova ciência natural e de que ele aplica metodicamente seus temas e procedimentos (as leis que governam os corpos em movimento e sua elaboração dedutiva) para a elucidação de uma teoria civil e ética projetada no mesmo molde. Consequentemente, nesta concepção, a noção de Hobbes de obrigação funda-se na sua psicologia egoísta que repousa, ela própria, em pressuposições naturalistas. O dever é uma questão de prudência, a busca racional do interesse próprio, o movimento de apetite e aversão. Naturalmente, isto mal chega a constituir uma teoria genuinamente moral; trata-se de um relato mais descritivo do que normativo do comportamento humano (“Hobbes: o problema da interpretação”, in: *O pensamento político clássico*, ...p. 52).

Ora, que Hobbes faça ciência ao analisar o comportamento dos homens na condição natural não nos parece constituir uma teoria polêmica, mas que o método e o resultado sejam uma descrição do comportamento e de que a partir desta descrição se constate naturalmente que os indivíduos sejam egoístas é uma afirmação que não nos parece a mais apropriada em relação ao problema.

Este será o tema do nosso primeiro capítulo, onde trataremos da ética hobbesiana. Tal ética não nos parece uma mera descrição de um comportamento humano, mas, em termos hobbesianos, o “cálculo” de como funcionam as paixões dos homens. Este cálculo, por sua vez, não é mera descrição do comportamento de indivíduos isolados, mas a dedução racional de um comportamento razoavelmente previsível numa determinada condição, mediante o qual se mostra, a todos aqueles que acompanham esse cálculo, a necessidade de saírem de sua condição natural.

Mas, a compreensão de que a ética hobbesiana não é uma mera descrição do comportamento, mas o cálculo racional de relação de seres passionais é suficiente para afirmar que há um conteúdo moral na filosofia hobbesiana? De fato, isto é pouco e o problema persiste, pois:

O argumento de que a obediência ao Leviatã é um dever porque suas ordens foram autorizadas pelos indivíduos através do contrato, sofre da dificuldade de que a obrigação moral assim vinculada à observância do contrato é ela própria inexplicada em termos éticos (ib., em nota).

De fato, não surge da compreensão das conseqüências das paixões dos homens uma norma moral definida. Por outro lado, o que existe é a compreensão de quem são os seres que em dado momento se comportarão moralmente. Mas, se persiste o problema da falta de um conteúdo para a moral hobbesiana é porque ele não é dado por esta análise, mas retirado da ciência do justo e do injusto, que é devedora do método racional empreendido por Hobbes. Assim, quando passamos, em nosso segundo capítulo, a tratar da ciência moral, nós o fazemos demonstrando como a razão opera como instrumento que cria esta ciência. Neste processo se dá propriamente a formação do conteúdo moral, ou seja, são descritas normas morais que devem ser obedecidas. Estas normas são as leis de natureza. Neste ponto de nossa dissertação, descrevemos como a razão retira da natureza estas normas e como elas devem ser tomadas pelos indivíduos como metro para seu comportamento. As leis de natureza serão o princípio da moralidade para os indivíduos, obedecendo esta moralidade à necessidade natural, da mesma maneira que os objetos físicos obedecem às leis da física. Isto nos leva a considerar que as ações morais serão compreendidas como a obediência em relação à determinação racional.

Neste sentido, estaríamos tomando posição ao lado da chamada tese Taylor/Warrender, que afirma a existência de uma teoria do dever prévia à instituição do Estado. Segundo Warrender, os princípios morais estariam fundamentados, para que tenham validade, na lei de natureza divina. Isto porque, se a interpretação mecanicista não confere um conteúdo moral à sua ética, devemos encontrar nas leis divinas uma deontologia, isto é: os homens devem orientar suas paixões pela razão para que possam bem viver em suas relações e atingir o propósito da conservação de si através deste ordenamento racional. Com efeito, é esta a nossa afirmação: os homens realmente direcionarão suas paixões pelo uso da razão. No entanto, não abandonamos a idéia de que Hobbes é um filósofo moderno e que fundamenta suas teses na ciência natural, e não na teologia revelada. Ao tomarmos a afirmação de Nietzsche de que “Deus está morto”, em relação ao homem moderno compreenderemos que os homens tomaram para si a produção de seu mundo, abandonando a explicação divina como regra para a própria conduta. Hobbes se encontra neste meio.

A recusa, por parte de Hobbes, em aceitar a interferência divina nas questões humanas, se deve, não ao fato de que ele seja um ateu (o que Hobbes sempre negou), mas

sim à sua compreensão de que os homens não podem conhecer as causas últimas dos eventos naturais, a vontade de Deus. E o que o afasta da explicação divina para a moral, também o afasta do modelo empírico de fazer ciência, pois, se não podemos conhecer propriamente as causas dos eventos, não podemos conhecer propriamente o objeto ao qual nos dedicamos a entender.

A filosofia moral hobbesiana, portanto, deverá contar unicamente com o elemento humano para formular suas leis morais. As leis de natureza não serão as ordens de Deus (pois esta aceitação, segundo Hobbes, se dá unicamente por aquele que crê em Deus), mas serão apreendidas da natureza pela razão dos homens. É nesse sentido que a filosofia de Hobbes é a ciência do justo e do injusto, pois somente aquelas coisas cuja geração depende da vontade dos homens, por eles mesmos, poderá contar com o completo domínio por parte deles, o que é a definição de ciência para Hobbes. A obrigação contratual será, neste sentido, um efeito criado pela vontade humana.

As leis de natureza e a obrigação que dela se segue não são propriamente criação humana, como a obrigação contratual. Elas são aquilo que a razão calcula como um meio necessário à realização de um fim dado de antemão – a auto-preservação, ou a satisfação continuada da paixão. Mas esse cálculo cria uma obrigação, na medida em que ela barra a liberdade de agir da maneira que o homem natural desejar. Neste sentido, esta obrigação natural é, na verdade, a obrigação de querer instituir a obrigação, e isto é propriamente a ciência do justo e do injusto, conforme veremos em nosso terceiro capítulo.

A determinação racional operará como elemento produtivo (o cálculo das leis naturais em um primeiro momento; a obrigação contratual, em um segundo) que conduzirá os homens a um campo no qual eles terão a melhor oportunidade para atingir o fim desejado. Entretanto, para que esta vontade seja satisfeita ela deverá ser racionalizada, isto é, dependerá de uma aceitação por parte dos indivíduos, de que a razão oferece os meios devidos à obtenção do fim desejado, o que implica que os homens naturais deverão racionalizar sua vontades, suas vontades deverão contar com o elemento racional em sua formação, em uma palavra: a razão atua nos movimentos internos dos homens modificando e determinando as suas paixões. A este processo, convencionamos chamar em nossa

dissertação de ‘vontade racionalizada’<sup>2</sup> e ocorre individualmente na condição natural, pois, segundo Hobbes, podemos encontrar homens justos na natureza, aqueles que aderiram a um processo racional escolhendo as virtudes preconizadas nas leis de natureza como os meios mais eficazes para a própria conservação.

Várias interpretações da filosofia de Hobbes afirmam que somente há uma relação exterior e formal entre as leis civis impostas pelo soberano e aqueles que as obedecem. O cidadão hobbesiano é aquele que obedece automaticamente às leis, sendo chamado por Hobbes de “inocente” (*Guiltlesse*, L, XV, p. 104: trad., p. 126). Entretanto, não nos parece que somente esta leitura seja válida, pois Hobbes fala em suas obras em homens justos, virtuosos e de que os indivíduos devem ser educados a se portarem como estes – a fim de que façam parte da sociedade civil.

De fato, enquanto permanecerem na condição natural nada conduzirá os homens a se portarem com uma intenção justa a não ser uma adesão voluntária aos ditames da reta razão. Mas esta adesão não pode ser apreendida pelos outros indivíduos: os homens não sabem o que se passa no coração dos demais, assim não podem saber quem racionalizou ou não suas paixões na condição natural. Assim, uma força externa é necessária para que os homens passem a se comportar de acordo com os preceitos racionais, se não, pelo menos que se comportem como se estivessem aderido a estes preceitos. Este é o primeiro papel do Estado, mas seria ele o único?

Hobbes, em diversos momentos nos adverte de que as paixões sem regra nada mais são do que loucura e de que as leis civis são apenas uma parte da lei (da qual a lei natural também faz parte), bem como adverte que os indivíduos devem ser educados para a vida em sociedade. Conforme exporemos em nosso último capítulo, parece-nos que há ainda, uma função essencial para o Estado Civil, talvez pouco explorada na literatura hobbesiana, mas que nos parece bastante plausível.

---

<sup>2</sup> Hobbes utiliza no *Leviatã* o termo “*apetite racional*” ao nomear a vontade dos homens para diferenciá-la da vontade de Deus, o poder pela qual Ele tudo faz (L, XXXI). Entretanto, para fugirmos das embaraçosas relações que estes termos poderiam trazer para a filosofia de Hobbes, isto é, confundir o apetite racional, um ato e que expressa o querer do indivíduo, segundo o autor (L, VI), com uma vontade que determina o agir do indivíduo conduzindo-o como ‘Razão’ certa a um ‘Bem’ que deve ser alcançado, utilizo o termo vontade racionalizada. Não pretendo, desta maneira, corrigir Hobbes, mas tornar mais clara a interpretação decorrente deste termo.

Nossa sugestão é, portanto, que o Estado não se limita a impor regras a serem obedecidas automaticamente e incondicionalmente por cidadãos resignados, mas que na verdade, ele tem o papel de transformar através da educação as paixões dos indivíduos, a fim de que eles se tornem também, como já o são naturalmente alguns, homens justos. Isto considerando sempre que, apesar de que as leis civis sejam a imposição do soberano, isto não quer dizer que não haja a participação da vontade dos indivíduos em sua elaboração, pois estas leis são a efetivação da intenção racional das leis naturais, que refletem a vontade dos indivíduos de se conservarem, o que as torna também, reflexo da vontade dos cidadãos.

Neste sentido, procuraremos demonstrar que, na teoria política hobbesiana, a idéia de liberdade positiva<sup>3</sup> pode ser coerente com a concepção para a liberdade civil apresentada por Hobbes. Com efeito, sendo a ciência moral hobbesiana fundada a partir da vontade humana, e esta mesma ciência exige a existência de leis artificiais que conduzam as ações dos homens, com a finalidade de que suas relações sejam pacíficas, esta coerência se estabelece, pois o limite é posto pelo próprio homem, dado a sua liberdade de produzir os melhores meios para se conservar.

---

<sup>3</sup> Utilizo os termos cunhados por I. Berlin para definir dois aspectos para a liberdade civil, cf.: Berlin. I., "Dois conceitos de Liberdade", in: *Quatro ensaios sobre a Liberdade*, . trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, c1969. Coleção Pensamento Político, 39, pp. 133-75.

## Capítulo I

### A ciência da natureza humana e o estado de guerra

#### 1) a ciência da natureza humana

A filosofia moral hobbesiana tem seu princípio na condição natural humana, definida como uma série de faculdades que servem como fundamento de uma teoria que formula o processo de formação das paixões dos homens em um campo relacional, uma sociedade qualquer, que se refletirá em uma sociedade determinada, o Estado instituído.

Neste sentido, a partir da compreensão de uma natureza humana, encontraremos as bases para a formulação de uma filosofia moral que pretende se tornar uma ciência exata.

A demonstração de tal tese se segue da determinação de três princípios:

a) a natureza humana é o princípio do qual se seguem necessariamente as paixões particulares (falo em paixões, pois a determinação da moral hobbesiana depende de um 'direcionamento' racional das paixões). Tal natureza, desvendada a partir do preceito socrático *lê-te a ti mesmo*, apresentado na introdução do *Leviatã*, é o fundamento necessário para o desenvolvimento lógico da teoria hobbesiana;

b) para Hobbes, os homens sempre estiveram inscritos em um tipo qualquer de sociabilidade<sup>1</sup>, o que exige a compreensão do processo relacional em sua filosofia. Desta maneira, o campo relacional, ou a sociedade onde estão inscritos os homens, é o campo objetivo de onde emerge a ciência moral, devendo esta ciência ser entendida necessariamente a partir dos contextos relacionais;

c) o terceiro ponto surge como uma advertência: são excluídas as paixões particulares dos homens como objeto de pesquisa passível de constituir uma ciência exata, pois, segundo Hobbes, os caracteres dos corações humanos são imperscrutáveis.

Uma dificuldade se segue: se as paixões particulares não são objetos de uma ciência exata (como a ciência desejada), e as relações entre os homens se dão num contexto onde o que lhes regra é o desejo particular de obter o desejado, como podemos, com

---

<sup>1</sup> Esta afirmação, não evidente em princípio, será demonstrada no momento oportuno. Adiantamos porém que se trata de uma conclusão a partir da compreensão de que o estado de guerra não se segue de uma dedução das paixões dos homens isoladamente, mas dos homens em relação, isto é, mostraremos como as paixões dos homens se formam na relação com e tendo em vista as paixões dos outros homens.

segurança, dizer que o campo relacional é o objeto onde se desenvolve a ciência a ser demonstrada?

O corolário que se segue somente pode ser: os homens somente são pensados, por Hobbes, em um contexto relacional, campo onde as paixões se mostram. Para se fazer a ciência, é necessário, portanto, identificar um ponto comum que torne possível a identificação razoável de como, em determinada circunstância, os homens vão agir. Esta é a explicação da necessidade da inclusão, ao cálculo total da demonstração hobbesiana, do princípio das faculdades humanas, pois é a partir delas que poderemos razoavelmente compreender quais as paixões que se formarão no coração dos homens, determinando suas ações. Por outro lado, a mera descrição das faculdades não nos permite compreender tais ações, pois, como dito, é necessário a compreensão do próprio campo relacional no qual os homens estão inseridos.

Assim, fica definido:

a) as faculdades humanas são o princípio da qual se compreenderá, razoavelmente, o processo de formação das paixões que determinarão as ações dos homens;

b) as faculdades humanas estão num campo (o da compreensão racional do gênero humano) que as torna, isoladamente, insuficientes para a formulação da ciência moral, dado que os homens se encontram num campo relacional;

c) o campo relacional na qual vivem os homens permite apenas a observação exterior de ações, sendo que, se não tomarmos como fundamento o princípio racional das faculdades, teremos apenas um desenrolar de ações que se mostram diferentes em cada situação conforme o número de homens que agem.

Hobbes busca na natureza o elemento essencial que define o homem como ele é, ou seja, descreve sua essência através de suas faculdades. Ao compreender tais faculdades é possível determinar o comportamento razoável que os homens terão ao se defrontarem com os objetos exteriores. Isto porque, se os homens são portadores de faculdades, como por exemplo a de sentir medo, é razoável que tal paixão se expresse em um homem quando ele se depara com algo que conhecidamente pode lhe causar um dano, isto é: os homens possuem faculdades que os tornam passíveis de serem afetados pelos objetos exteriores, sendo que este processo é razoavelmente previsível.

Com efeito, na relação com os outros indivíduos ocorre um confronto entre suas paixões. Encontramos neste momento o campo onde a ciência moral começa a ser feita, pois o objeto mesmo desta é a análise deste confronto, e a mesma é chamada de ciência porque os efeitos de determinadas ações, ou envolvimento com determinadas situações, podem ser calculadas racionalmente a partir do princípio que já definimos.

Assim, podemos definir que formular uma ciência moral é, para Hobbes, descrever razoavelmente as ações humanas, a partir de sua natureza, num campo restrito, a sociedade onde os homens estão inseridos.

Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, acusa Hobbes de ter formulado sua teoria para a instituição do Estado tomando exclusivamente como ponto de partida o homem já inserido em uma sociedade<sup>2</sup>. Pensamos que esta formulação é verdadeira pois Hobbes jamais pensou o homem isolado, à maneira do “Bom Selvagem”, entretanto, por outro lado, a estrutura social, seja ela qual for, não interferirá *na própria natureza humana*, que se caracteriza por um conjunto de faculdades, sempre iguais a si mesmas, notadamente a racional e a passional<sup>3</sup>. Hobbes pensa a natureza humana como as faculdades de seres inseridos em uma relação de poder em uma sociedade. Estas faculdades são as mesmas em todos, como o desejo, o medo ou a esperança (naquilo que se refere às paixões), ou à razão, seja em uma sociedade civil ou outra de um tipo distinto. Neste sentido, a própria obra hobbesiana, *O Leviatã*, não se apresenta como uma análise exclusiva do homem inserido em uma associação civil, mas, no que diz respeito ao seu livro I, do homem enquanto tal, enquanto um ser que, portador de determinadas faculdades imutáveis, encontra-se em relação com outros seres portadores das mesmas faculdades.

Ao identificar desta maneira a natureza humana, Hobbes formulará sua teoria ética e política. Com efeito, a percepção dos conteúdos morais não se dá apenas no interior

---

<sup>2</sup> “Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que tinham adquirido em sociedade” (Rousseau, J.J., *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens*, trad., Lourdes Santos Machado, Col. Os pensadores, Abril Cultural: São Paulo, 1978, introdução).

<sup>3</sup> “A natureza do homem é a soma das suas faculdades e poderes naturais, tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão, etc. De facto, nós chamamos duma maneira unânime a esses poderes naturais e eles estão compreendidos na definição do homem sob os vocábulos: animal e racional” (EL, I, I, § 4).

do campo da política, mas no máximo se reflete nela. Isto ocorre porque esta percepção nasce da razão, formalizando-se nas leis de natureza que devem reger a vida individual de cada homem, e que deverão ser efetivadas no Estado instituído. Tal reflexo, ou melhor, a continuidade das virtudes morais, bem como dos vícios humanos no Estado instituído, permite-nos afirmar que não haveria diferença de resultado na pesquisa hobbesiana sobre a natureza humana caso ela tivesse exclusivamente o Estado como campo, pois o cidadão inserido no Estado contratual permanece portador das mesmas faculdades que o homem natural.

Assim, é a partir deste princípio seguro, o entendimento de que as faculdades humanas são comuns a todos, que Hobbes poderá inferir um comportamento razoável dos homens quando a sua investigação passar à análise das relações humanas nas sociedades, isto é, a partir do conhecimento das faculdades humanas imutáveis, Hobbes poderá descrever razoavelmente o processo de transformação das paixões particulares. Portanto, a questão está em como definir um comportamento razoável dos homens<sup>4</sup>, na sua particularidade volúvel, a partir do princípio certo e seguro que é o fundamento racional.

Para a compreensão das relações entre os homens no Estado instituído é necessária a compreensão daquilo que é o próprio Estado instituído a partir do que Hobbes chama de sua *matéria e artificie*, ou seja, devemos conhecer as faculdades daqueles que o criaram e que o compõem, conhecendo primeiro aquilo que é o particular, ou melhor, como diz Hobbes: "... da contemplação das coisas particulares avançamos até inferir ou deduzir ações universais"<sup>5</sup>. Assim, a teoria hobbesiana, a partir do princípio racional, passa para uma teoria das relações e transformações das paixões dos homens em sociedade, teoria formulada como ciência moral verdadeira que se efetivará no Estado instituído, demonstrando necessariamente as causas e efeitos das ações humanas que são promovidas pela sua própria vontade.

---

<sup>4</sup> A definição do comportamento provável dos indivíduos será importante para que se possa estipular como os homens se portarão em determinada situação. Assim, mediante tal conhecimento, os indivíduos poderão calcular a própria ação em suas relações, bem como, como veremos no momento oportuno, o soberano, assim que compreenda necessário, imporá medidas que visarão modificar a conduta indevida de um cidadão, pois, ao saber, por exemplo, que os homens temem perder a liberdade, poderá se utilizar deste processo de intimidação para obter o que se deseja do indivíduo.

<sup>5</sup> Dci, Epíst. Dedicatória, p. 5.

A partir da análise das faculdades humanas Hobbes racionaliza as relações naturais (e, na seqüência as artificiais) entre os homens e as modificações que a sociedade ocasionará nas paixões particulares dos indivíduos, o que guarda uma diferença fundamental em relação à acusação de Rousseau, para quem Hobbes parte do homem já transformado pela sociedade<sup>6</sup>, pois pensamos que Hobbes não analisa um homem já transformado, mas sim que ele racionaliza quais as transformações que a vida em sociedade ocasiona nas paixões de homens que são portadores de faculdades imutáveis.

Neste sentido, dois pontos precisam ser delineados: o primeiro, descrito acima, apresenta as faculdades dos homens particulares, naturais e que descrevem o gênero humano através daquilo que Hobbes chama de ‘semelhança’ entre os homens: “Refiro-me à semelhança das *paixões*, que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança* etc., e não à semelhança dos *objetos* das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas* etc.”<sup>7</sup>.

Neste ponto, podemos dizer, Hobbes trabalha como Rousseau, pretendendo encontrar nos homens naturais os princípios que os conduziram a constituir a sociedade civil e se distingue de Maquiavel, pois este, diferentemente de Hobbes, escreve *O Príncipe* diretamente ao governante que deseja manter seu reino, sem considerar objetivamente as paixões ou virtudes que estejam desligadas daquelas necessárias à boa política. Maquiavel não pensa o homem desvinculado do Estado em um momento sequer de sua obra, nesta toda a virtude apresentada se relaciona à virtude do político e à arte da política.

O segundo ponto é aquele no qual, de acordo com Hobbes, os homens jamais se encontraram fora de uma sociabilidade, qualquer que ela seja. Mesmo no estado de natureza o homem é pensado, não apenas a partir de suas faculdades, mas também a partir de um conjunto de relações que estabelece com os outros homens. Ainda assim, é possível descrever, devido ao conhecimento das faculdades humanas, como pode se dar a formação das paixões nos diversos contextos relacionais em que o homem se inscreve, mesmo que os objetos das paixões humanas sejam sempre particulares e inscritos num campo (que podemos chamar, mesmo com o perigo de cometermos um anacronismo, de subjetivo) do

---

<sup>6</sup> “Ele [Hobbes] diz justamente o contrário por ter incluído, inoportunamente, no desejo de conservação do homem selvagem a necessidade de satisfazer uma multidão de paixões que são obra da sociedade e que tomaram as leis necessárias” (*Discurso*, 1ª parte).

<sup>7</sup> L, Introdução, os destaques são de Hobbes.

qual nada podemos falar com precisão. Isto é, os homens não podem formar uma ciência a partir daquilo que se passa na 'alma' dos demais, pois:

a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis, e são tão fáceis de ocultar a nosso conhecimento, que os caracteres do coração humano, emaranhados e confusos como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações. E, embora por vezes descubramos os desígnios dos homens através de suas ações, tentar fazê-lo sem compará-las com as nossas, distinguindo todas as circunstâncias capazes de alterar o caso, é o mesmo que decifrar sem ter uma chave, e deixar-se as mais das vezes enganar (L, Introdução).

Além disto, as próprias paixões particulares são tão volúveis que Hobbes admite que o mesmo homem ora chama algo de bom, ora chama esta mesma coisa de má<sup>8</sup>. No entanto, apesar disto, o conhecimento da faculdade passional e do modo como se dá o processo de formação das paixões nos homens nos permitem compreender quais poderiam ser suas paixões em determinadas condições ou contextos relacionais.

Tendo em vista esta dificuldade podemos analisar ainda uma outra diferença entre Hobbes e Maquiavel. Maquiavel descreve a natureza humana observando-a a partir das paixões demonstradas pelos homens em relação a objetos. Neste método encontra-se a grande distinção entre Maquiavel e Hobbes, pois Maquiavel diversas vezes adverte seu leitor de que em *O Príncipe* fará uma leitura da história para que esta sirva de mestra aos homens:

Não deve causar estranheza a ninguém o fato de eu citar longos exemplos, muitas vezes a respeito dos príncipes e dos Estados, durante a exposição que passo a fazer dos principados absolutamente novos. Os homens trilham quase sempre estradas já percorridas. Um homem prudente deve assim escolher os caminhos já percorridos pelos grandes homens e imitá-los... (Maquiavel, *O Príncipe*, trad. Olívia Bauduh, Col. Os pensadores, Abril Cultural: São Paulo, 1974; cap. VI).

Tal método se repete em sua exposição da natureza humana. Maquiavel não procura uma essência ou uma particularidade que defina o ser humano. Pela simples observação de como agem os homens em suas vidas cotidianas, retira os elementos necessários para dizer como as paixões humanas influenciam as suas ações.

---

<sup>8</sup> L, XV.

Isto não ocorre em Hobbes, que recusa duas influências: a dos filósofos anteriores e os exemplos da vida cotidiana e histórica<sup>9</sup>. Seus preceitos são retirados da razão, isto é: trata-se de descrever o comportamento necessário dos homens tendo em vista como certas faculdades dadas se mostram em determinados contextos relacionais, sendo que, devido ao preceito racional, as virtudes e deveres devem ser compreendidos entre as coisas eternas e imutáveis. Tal concepção norteia sua teoria que, no que se refere às paixões, inicia pela fundamentação de um princípio universal, a definição de “essências” humanas, a descrição das faculdades dos homens. De fato, a definição das faculdades humanas como a essência dos homens retira a pesquisa hobbesiana do campo das paixões particulares e mutáveis, inserindo-a no campo das certezas científicas.

Desta forma, com base nas inferências retiradas da análise da natureza humana, Hobbes idealiza um campo em que se demonstra como seria a vida humana sem a existência de um Estado instituído. Tal campo, concebido logicamente, seria o “estado de natureza”. Duas premissas neste estado são fundamentais para a demonstração hobbesiana:

- a) a constatação de uma igualdade natural humana, ou seja, todos os homens são iguais em seus poderes naturais; igualdade esta que será reconhecida pelos homens;
- b) a concepção do autor de que neste estado os homens contarão com um direito igual sobre todas as coisas, o Direito Natural.

A primeira destas premissas surge de uma constatação da igualdade natural da capacidade humana:

São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais (Dci, I, I, 3) ...

Quanto às faculdades da mente (*mind*), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam (L, XIII, p. 87; trad. p. 107).

---

<sup>9</sup> Estas afirmações têm um correlato no capítulo dedicado ao método de Hobbes em *La décision métaphysique de Hobbes*, de Y. C. Zarka, onde podemos destacar, a título de exemplo: “Mas a história não poderá jamais valer como ciência, pois os fatos em si mesmos não provam nada e o conhecimento histórico não procede, de nenhuma forma, de uma dedução racional dos efeitos a partir de suas causas. A história, ainda que útil e mesmo necessária à filosofia, só lhe fornecerá exemplos para se apoiar ou para exercer seus raciocínios” (Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes – conditions de la politique*, Vrin: Paris, 1987, p.p. 153-154).

O reconhecimento desta igualdade está expresso em dois momentos: (1) quando os homens, em suas relações naturais, comportam-se como se a reconhecessem, isto é, em suas relações eles admitem esta igualdade quando se armam, buscam aliados para enfrentar um inimigo, reconhecendo que os demais podem fazer o mesmo, pois, conforme Hobbes, são iguais aqueles que podem causar os mesmos danos; e (2) quando da necessária entrada em um campo pacífico, no qual os homens somente aceitam entrar em condições de igualdade, de forma que, mesmo considerando a si como superior aos outros, um homem demonstrará este reconhecimento de igualdade afim de ser aceito pelos demais e poder fazer parte desta sociedade pacífica<sup>10</sup>.

A segunda premissa se formulará a partir da indagação de Hobbes sobre a postulação humana de uma propriedade sobre as coisas, em uma busca para determinar o que dá *direito* a um indivíduo para reclamar o *meu* ou o *teu*, em suma: o que (ou quem) permite aos homens afirmarem que algo é *seu*:

... quando dediquei minhas reflexões à investigação da justiça natural, prontamente me vi prevenido pela própria palavra *justiça* (que significa uma firme vontade de dar a cada um o que é seu) de que minha primeira pergunta tinha de ser esta: a que se devia que um homem pudesse chamar algo de *seu*, em vez de dizer que pertencesse a outro (Dci, epístola dedicatória, p. 79).

Esta questão será respondida pela constatação de que os homens, numa condição natural, não poderão afirmar a propriedade sobre nada. Condição que insere os homens num campo que é de guerra, conferindo-lhes uma liberdade irrestrita para se defender, liberdade que se estenderá, no limite, a um direito sobre todas as coisas, inclusive o direito sobre o corpo dos outros homens, no momento em que o indivíduo julgá-lo um elemento que contribua para a própria conservação.

Este era o princípio que definiria o direito igual a todas as coisas na condição de guerra, pois na falta de um juiz comum (o estado de natureza), todos teriam a liberdade de julgar os assuntos pertinentes à sua pessoa conforme seus juízos particulares. Desta impossibilidade de determinação do *meu* e do *teu* na natureza, restará a compreensão de

---

<sup>10</sup> A respeito da igualdade natural entre os homens e o seu reconhecimento, veja: Limongi, *O homem excêntrico*, Cap. II: "... se não o reconhecemos, é pelo menos lícito supor que nós podemos nos comportar como se o reconhecêssemos" (p. 94. O grifo é do autor).

que se nada pertence a ninguém todos têm a possibilidade de reclamar a posse daquilo que entenda como benéfico a si.

A partir destas premissas, infere-se como transcorreriam (hipoteticamente) as relações entre os homens caso estes permanecessem em uma condição na qual não há uma regra definida (a obrigação contratual e a falta de um soberano que seja o juiz determinando o que é o certo e o errado) que regule suas relações. Esta condição conduziria os homens a uma situação de conflito de interesses, ou seja, a busca pela auto-conservação se daria de maneira conflituosa, na medida em que cada homem seria determinado a acumular poder para garantir o bem para si.

Como opera, portanto, a lógica de um estado de guerra para Hobbes? Essa lógica se dá a partir da inscrição da ação humana em dois campos, no interior dos quais esta ação se vê determinada.

a) O campo da obrigação em relação à física natural:

A própria condição natural à qual o homem está preso, isto é, a necessária conservação e a busca do que é bom para si<sup>11</sup>, sendo a constante busca por poder e mais poder individual necessária para aumentar a possibilidade de sucesso na conservação e na busca do benefício para si;

b) O campo da dinâmica relacional:

Onde os homens interagem num campo em que a igualdade de suas capacidades os faz ter a esperança de alcançar igualmente seus objetivos, ao passo que a demonstração de poder e a visível capacidade de se angariar mais poder, têm o papel de mostrar aos demais a própria capacidade de conservação. Neste campo de visibilidade, o reconhecimento do poder por parte dos demais tem papel fundamental na lógica do estado de guerra.

Hobbes define três causas para a guerra generalizada de cada um contra cada um: a rivalidade, a desconfiança e a glória. Será a gênese, o campo e a dinâmica destas causas que passaremos a analisar a seguir, pensando os homens inscritos num campo que os

---

<sup>11</sup> Cf. Dci, I, I, 7 e L, IX, p. 61; trad. p. 82, onde a tábua dos conhecimentos apresentadas por Hobbes mostra a ética, a lógica e a ciência do justo e do injusto subordinadas à Física, especialmente às “Conseqüências das qualidades dos homens em especial”, que se divide em “Conseqüências das paixões dos homens”, a Ética, e as “Conseqüências da linguagem”: raciocinando, a Lógica; contratando, a ciência do justo e do injusto. Privilegiamos neste primeiro capítulo o estudo das paixões dos homens, isto é, o estudo da Ética.

induzirá a criar uma espécie de relação social que, embora frágil, comporta os primeiros fundamentos da obrigação entre os homens.

Este campo é concebido por Hobbes como aquele em que os homens são iguais em suas capacidades naturais, o que lhes confere uma esperança para adquirir os bens desejados na mesma medida que os demais. Portanto, a seguir, faz-se necessária a análise da igualdade natural, pois, deste modo, podemos compreender que a falta de um poder comum, que esteja acima do poder dos indivíduos, faz com que os homens não se respeitem e não consigam estabelecer uma condição que contribua para a melhor conservação de si.

## 2) o estado de guerra e o jogo do poder

Segundo Thomas Hobbes, no décimo terceiro capítulo do *Leviatã*, a natureza fez os homens iguais no que se refere às suas faculdades do corpo e do espírito (igualdade de poderes), sendo a diferença existente entre os homens em particular tão pequena que nenhum poderá reclamar “benefício” algum sobre o que quer que seja com base nela. Os poderes humanos, com efeito, são tão próximos quando comparados entre os indivíduos que as diferenças existentes entre eles, particularmente definidos, são, na prática, irrisórios. Portanto, força física maior ou maior inteligência não são pressupostos para que qualquer um reivindique benefícios frente àqueles que não seriam tão dotados quanto ele, dado que esta superioridade, por si mesma, é irrelevante.

Esta igualdade de poderes caracteriza-se como uma igualdade de capacidades que insere os homens numa situação de disputa, pois onde se afirma que os indivíduos não podem reclamar benefícios em detrimento dos outros, não se entenderá que os mesmos não poderão agir em benefício próprio. Com efeito, esta mesma igualdade levará os homens a considerar que, como iguais, terão a mesma oportunidade para reclamar aquilo que entendam como benéfico a si. Neste sentido Hobbes afirma:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro (L, XIII, p. 87; trad., p. 108)<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Esta formulação é a apresentação da primeira causas de discórdia entre os homens, à qual acrescentamos a passagem do Dci, I, I, 5 onde Hobbes afirma que “A discórdia nasce da comparação das vontades”, em cujo

Para Hobbes, esta é a primeira e mais freqüente causa de *discórdia* entre os homens<sup>13</sup>, a saber: a rivalidade. A primeira conclusão que podemos retirar da afirmação hobbesiana é que esta causa de guerra é motivada pela escassez, pois se dois homens lutam por uma coisa que não pode ser compartilhada isto se deve ao fato de que esta seria rara, sendo a luta pela posse desta raridade o motivo real de disputa. Tal teoria parece ser evidenciada por Macpherson que, ao apontar a teoria hobbesiana somente cabível a uma sociedade individualista baseada na defesa da posse, ou da propriedade quando instituída a soberania, defende que:

... a análise de Hobbes e suas conclusões são substancialmente válidas para as sociedades de mercado possessivo. Quando sua teoria é lida e interpretada como sendo uma teoria sobre as sociedades de mercado possessivo ele prova sua tese de que os indivíduos precisam e são capazes de reconhecer deveres permanentes para com um grupo soberano todopoderoso (se bem que não um que se perpetue). Isto é tudo o que se pode atribuir a Hobbes (Macpherson, *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke*, trad. Nelson Dantas, Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1979, p. 109)

A filosofia de Hobbes estaria portanto datada<sup>14</sup>, somente válida para uma sociedade onde os homens, egoístas e possessivos, lutariam exclusivamente pela posse das coisas. Desta forma, uma sociedade que não apresentasse este tipo de comportamento, isto é, uma sociedade na qual os indivíduos não buscam aquilo que os beneficia, ou ainda, uma sociedade que desse conta do problema da escassez, não poderia ser explicada pela teoria hobbesiana.

No entanto, não se compreende que tal discórdia caracterize o estado de guerra enquanto tal e explique completamente a necessidade da instituição do Estado Civil. Isto porque esta primeira causa descreve um comportamento razoável dos homens, frente a coisas ou objetivos, que apresenta uma provável derradeira ação, isto é, o conflito entre

---

parágrafo ele destaca o “combate entre os espíritos” como o mais feroz entre os homens, sendo a maior humilhação para o espírito o desprezo alheio; bem como o parágrafo seguinte onde a proximidade com a citação acima é maior: “Mas a razão mais freqüente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um apetite pela mesma coisa; que, com tudo, com muita freqüência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir; do que se segue que o mais forte há de tê-la, e necessariamente se decide pela espada quem é mais forte”.

<sup>13</sup> Cf. Dci, I, I, 6.

<sup>14</sup> Macpherson sugere uma unidade básica para o período entre os séculos XVII e XIX, unidade a qual ele chamou de “individualismo possessivo”, cf. prefácio de *A teoria possessiva do individualismo possessivo*.

cada indivíduo, sendo exigido como medida de possibilidade de tal condição derradeira a inexistência de um poder comum.

Por outro lado, a teoria hobbesiana não exige que a condição de natureza tenha realmente existido na história, apenas que os homens, analisando as próprias paixões e o comportamento dos outros, deduzam como seriam suas vidas sem o poder comum. Por este motivo, o estado de guerra deve ser compreendido como uma condição inferida racionalmente pela observação do comportamento de homens que demonstram serem portadores de determinadas faculdades, em especial a passional. A constatação destas faculdades, que se apresentam com um certo grau de coerência (amamos e procuramos nos aproximar de algo que nos beneficia e odiamos e tememos o que nos causa dano) confere à teoria hobbesiana a universalidade exigida que lhe possibilita se estender a toda humanidade. Desta forma ela não descreve somente uma determinada sociedade em um período determinado, mas o provável e razoável comportamento dos homens, que sempre se encontrarão em alguma espécie de sociedade, mas que neste ponto encontrar-se-iam em uma condição onde não contam com um poder comum.

Portanto, a teoria de Hobbes descreve um comportamento generalizado que se apresenta condizente com a especulação racional, sendo que a inferência de Hobbes aponta para a descrição de como seria a vida dos homens quando não existisse um poder comum, período de tempo que é concebido e real apenas em raciocínios. O estado de guerra de cada um contra cada um “está inscrito” neste período idealizado por Hobbes - o estado de natureza, o qual “não corresponde a um momento histórico da humanidade, mas consiste em uma simulação teórica do comportamento humano”<sup>15</sup>.

Conforme destaca Zarka em seu *Hobbes e o pensamento político moderno*: “Trata-se de um estado de guerra e não de simples lutas ou batalhas pontuais (...) A guerra é, portanto, um estado permanente onde a dinâmica das relações individuais conduzem à comparação (*à l'épreuve*) de forças”<sup>16</sup>. Isto exatamente porque segundo Hobbes:

durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de

<sup>15</sup> Zarka. Y. C., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Puf: Paris, 1995, p. 128.

<sup>16</sup> Id., pp. 128-129.

lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficiente conhecida (L, XIII, p. 88; trad. p. 109).

O estado de guerra é caracterizado por ser um período durante o qual os homens vivem sob a expectativa do conflito iminente, soma-se a este período de tempo razoavelmente largo a falta de um soberano. Mas o que colocaria estes homens como rivais, caracterizando a primeira das causas de guerra como tal, se descartamos a condição da escassez?

A universalização do desejo dos homens sobre todas as coisas que os mesmos admitissem como necessárias à própria conservação, sejam escassas ou não. Com efeito, a universalização do desejo sobre todas as coisas fundamenta racionalmente a busca de um poder maior que contribuirá para a própria conservação. Portanto, está na constante busca de poder e mais poder a condição mesma que caracteriza a rivalidade. Com efeito, a rivalidade pensada por Hobbes é universal e não pontual. Não se trata de uma luta por objetos definidos, mas a constante busca de bens que contribuam para a conservação de si num estado onde não há um poder que limite tal busca.

Neste sentido, não compreendemos que a afirmação hobbesiana de que quando “dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos” diga respeito a uma batalha imediata pela posse de um determinado objeto. Na verdade, compreendemos que, dado a condição de natureza exigir que cada um defenda a si próprio e às suas coisas solitariamente (pois não existe o poder comum que defenda os indivíduos), todas aquelas coisas que um homem acreditar que possam contribuir para a sua conservação ele a buscará exclusivamente para si, o que representa um aumento de poder que, por sua vez, aumenta as garantias da conservação do indivíduo. Este aumento de poder, por sua vez, deve ser evitado nos outros, ou seja: o fato de um homem poder razoavelmente supor que o outro agirá no sentido de buscar mais e mais poder para si justifica que ele aja no mesmo sentido ou é a causa de que ele aja assim – e, note-se, essa causa opera no interior de um campo relacional: a causa da ação de um homem é a ação, ou o que ele supõe poder ser a ação, de outro homem.

Portanto, a segunda causa de guerra também está relacionada ao aumento de poder, mas não diretamente sobre a conquista de meios que fortaleçam ao indivíduo nele mesmo, mas na medida tomada (devido à suposta ação dos demais) para que não se perca

poder. Esta causa, em certo ponto, é decorrente da primeira, pois ela se baseia na antecipação em relação àquele que, desejando aumentar seus poderes, provavelmente invadirá as terras de outros. Daí que Hobbes conclua:

E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido (L, XIII, pp. 87-88; trad. p. 108).

O jogo do poder mostra o seu outro lado, isto é: a antecipação como medida para evitar a perda do próprio poder; medida que serve também para evitar o aumento de poder dos demais. Não é demais lembrar que tal situação somente ocorre onde não houver um poder que mantenha os homens em respeito, condição que os obriga individualmente a buscar o poder que contribua para a conservação de si. Portanto, este comportamento é exigido, não se tratando do mero desejo não racional de adquirir bens. Entretanto, este comportamento apresenta um lado perverso, pois, ao mesmo tempo em que se apresenta como necessário em uma condição na qual não se pode contar a não ser com o próprio poder, ele conduz os indivíduos no caminho inverso ao desejo da conservação de si, já que ele os mantém em um estado de guerra que os coloca frente à morte.

Esta é a descrição de uma condição onde estão inseridos os homens cujo comportamento é determinado pela própria sociedade onde estão inscritos. Desta forma não se compreende a busca de poder como mero movimento passional (se compreendermos por este movimento um mero impulso destituído de razão<sup>17</sup>), nem sequer este comportamento é a descrição de um reflexo da constituição interna, boa ou má, dos homens, pois esse comportamento é reflexo da necessária busca pela auto-preservação individual em dadas circunstâncias, sendo que é a

“dinâmica de relações inter-individuais, e não a constituição interna do indivíduo, que transforma, pelo cuidado com a segurança, o desejo de perseverar no ser em um desejo indefinido de poder, do qual decorrem as três causas de guerra: a rivalidade, a desconfiança e a glória” (Zarka. *Hobbes et la pensée politique moderne*, p. 129).

---

<sup>17</sup> Entrementes, a busca pelo poder é para Hobbes um movimento passional, entendido porém, como um movimento racionalmente justificado, na medida em que sua causa determinante pode ser assinalada.

A competição e a antecipação não são ocasionadas pela constituição interna dos indivíduos, ou melhor, motivadas por uma paixão não controlada por poder, mas são comportamentos necessários dado que a conservação de si assim o exige.

A dinâmica de relações insere os indivíduos numa condição que os obriga a agir de forma que devem cuidar da própria conservação: “Consequentemente esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido”<sup>18</sup>. A busca pelo domínio não é para a satisfação do desejo particular, mas a própria condição necessária que a natureza impõe aos homens. Com efeito, numa lógica de produção de causas e efeitos, a busca por domínio sobre os outros é a produção de uma causa, esta causa tem como objetivo produzir o efeito da conservação de si.

Mas aqui deve ser considerada a questão da igualdade natural que, se por um lado não é admitida pela vã glória de cada um ao se considerar superior aos demais, por outro, deve ser admitida, pois, conforme Hobbes, a igualdade natural compreende-se na possibilidade de cada um de fazer aos outros o mesmo que os demais podem fazer:

São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si (Dci, I, I, 3).

Portanto, por mais que um indivíduo, em seu íntimo, considere a si como superior aos demais, há um momento em que ele admitirá a igualdade, definido naquela possibilidade que surge quando o mesmo, ao comparar seus poderes com o dos demais, percebe que a “moldura” que protege seu corpo é frágil<sup>19</sup>. É prudente, nesta circunstância, onde a fragilidade da defesa de um indivíduo isolado é vigente, ao menos admitir tal igualdade. Desta forma, a atitude de enfraquecer aos demais ou a de se proteger pela antecipação são atitudes justificadas e razoáveis, pois estes procedimentos, não contrariando os ditames da reta razão, tomam-se a medida de um convívio quando não existe um poder comum que mantenha os homens em respeito.

Portanto:

... no limite, apesar de toda vanglória, terminamos por nos reconhecer iguais em nossas capacidades. Tanto é assim que, do fato da igualdade, Hobbes pretende poder deduzir o conjunto de motivações que nos

---

<sup>18</sup> L, XIII, p. 88; trad., p. 108.

<sup>19</sup> Cf., EL, II, I, I, §2 e Dci, I, I, 3.

conduzem à condição de guerra: ‘desta igualdade quanto à capacidade (*ability*) deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins’ (L, XIII), do que se segue, por sua vez, a primeira causa da guerra: a competição. Se a igualdade não fosse visível não haveria competição, pois sua motivação – isto é, a esperança de conseguir o mesmo que os outros – não se produziria, assim como não nos sentiríamos inseguros diante da possibilidade de que o outro reclame nossos bens: sabemos que podem tirá-los de nós. O fato da igualdade, portanto, informa o cálculo de nossa conduta, produzindo motivações como a competição e a desconfiança. Inversamente, nossa conduta é a prova de que nós o reconhecemos.

Ou melhor: se não o reconhecemos, é pelo menos lícito que nós podemos nos comportar *como se* o reconhecêssemos (Limongi, *O homem excêntrico*, pp. 93/94).

Os homens, portanto, estão inscritos numa condição que torna justificável e razoável a conduta belicosa, pois esta conduta é condizente com os princípios da razão natural que ordena a preservação de si. Neste contexto

nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo (L, XIII, p. 88; trad., p. 108).

Resta, portanto, uma teoria relacional comparativa, na qual o aspecto relacional da condição humana se mostra em dois níveis<sup>20</sup>: (1) a conduta de cada homem é razoável tendo em vista a conduta dos outros homens com os quais está em relação; e (2), a conduta se define no interior de um campo de visibilidade no qual se dá a comparação de poderes, isto é, conforme descreve Hobbes na seguinte passagem:

os homens, pela paixão natural, se ofendem uns aos outros de diferentes maneiras, cada qual tendo boa opinião de si mesmo, e odiando ver que o mesmo acontece com os outros, devem necessariamente provocar-se mutuamente por palavras ou outros sinais de desprezo ou de rancor, que

<sup>20</sup> Para uma completa demonstração da evolução do conceito da necessidade da disputa em Hobbes, e de sua própria evolução conceitual, veja Limongi, *O Homem excêntrico*, Cap. II: A dinâmica do poder. Cf.: “... se o *Elements of Law* parece de fato pressupor a competitividade para explicar porque nossas expectativas futuras se medem por uma avaliação de nosso próprio poder relativamente ao dos outros, e se o *De Cive* parte já da experiência de que a glória é o objeto de nossos prazeres mentais, entendidos como fruição de si mesmo e do próprio poder, o *Leviathan* oferece as razões – de forma explícita e não implícita – de porque precisamente a glória se faz objeto de nossas paixões e de como isto nos engaja numa disputa pelo poder” (p. 65). Para o presente, restringimo-nos a considerar a disputa plenamente em um campo relacional, localizando o cerne da questão na comparação de poderes, na honra e no preço de cada homem, ou seja, no seu valor. Neste sentido, buscaremos delinear a guerra de cada um contra todos como condição a ser suprimida da relação humana.

são inerentes a toda comparação; a tal ponto que finalmente devem determinar a preeminência pelo vigor e a força corporais (EL, II, I, § 4).

A comparação exige, portanto, a visibilidade e uma sociabilidade vigente, no interior da qual a relação é de uma disputa comparativa de poderes, sendo que estas duas causas primeiras de discórdia parecem descrever uma espécie mais tradicional de conflito, ou seja, um embate entre os homens exclusivo no campo físico.

Isto porque os homens disputam diretamente num campo onde há uma busca por um diferencial de poder, o aumento do próprio poder pela diminuição do poder do outro - o que ocorre no caso de uma vitória sobre o outro, quando então este é colocado sob o domínio do primeiro, caso não seja destruído. Nesta trama, o impedimento causado à liberdade dos homens encontra-se no obstáculo físico colocado pelo oponente, no sentido de que não há nenhuma regra comum que determine ou impeça uma ação (o que caracteriza o estado de natureza), e principalmente porque, no momento, o poder é comparativo, isto é, neste ponto é considerado como maior na comparação direta com os outros, sendo este poder comparativo, em última instância, discernido pelo combate físico.

Desta forma, estas causas descrevem um estado de guerra de cada um contra cada um pois a própria dinâmica relacional exige um aumento de poder para que individualmente se garanta com maior eficácia a conservação de si. Esta necessidade de aumento de poder, inserido no contexto descrito, conduz os indivíduos a uma condição onde é razoável que os homens sejam levados, em última instância, ao embate físico.

Por fim, tais causas caracterizam um estado de guerra porque, na falta de um poder comum, os homens podem atuar conforme o próprio juízo para fazer prevalecer a própria vontade pelo uso da força. Tal possibilidade é uma característica do estado de guerra pois, a ação agora descrita é passível de ser praticada por qualquer um, isto é, cada um tem a liberdade de utilizar a qualquer momento de sua força para atingir o que deseja, sem cometer qualquer ato de injustiça, contando apenas a força de um adversário como obstáculo à sua intenção. Portanto, o único impedimento encontrado por um indivíduo na condição de natureza é a força física e o engenho dos outros homens. Nesta condição os homens temem e respeitam exclusivamente a força de um oponente.

Com efeito, é notório que entre os homens a agressão não consiste somente na ação de golpear aos outros com violência, mas também, em qualquer atitude que cause

constrangimento ou o impedimento daquelas ações necessárias ao viver e ao bem viver de um homem, o que pode ser ocasionado por uma simples demonstração de força. No momento, estamos falando daqueles impedimentos que tornam impossível uma verdadeira liberdade na condição de mera natureza, posto que nesta condição, violenta e de guerra por princípio, os impedimentos físicos não permitem aos homens alcançarem os fins desejados pacificamente. Estes impedimentos são, efetivamente, a força física dos outros homens e tudo aquilo que se colocar contrariamente à vontade do indivíduo. O estado de natureza apresenta, portanto, impedimentos de ordem física que somente serão afastados pela instituição do Estado Civil. Neste, por outro lado, encontraremos as leis civis como impedimentos, impedimentos que são de uma ordem distinta daquela da força física.

No entanto, resta ainda acrescentar a estas causas de discórdia uma terceira, que se apresenta não como uma causa qualquer mas, conforme Hobbes, como aquela capaz de dar origem aos mais ferozes dos combates, o combate entre os espíritos<sup>21</sup>, ou seja: a discórdia motivada pela glória.

Esta causa, ao que nos parece, enriquece os argumentos hobbesianos para a teoria da condição de guerra, não no que diz respeito ao conflito físico propriamente dito, mas porque ela mostra melhor como a guerra se desenvolve no interior de um contexto social, sendo que, no limite, este seria propriamente o contexto em que se dá o desenvolvimento da condição de guerra. As duas primeiras causas de guerra são possibilitadas pelo desenrolar desta. Isto se explica pela própria condição de sociabilidade em que estão inscritos os indivíduos. As duas primeiras causas tratam do aumento do poder efetivo comparado, enquanto esta terceira trata do aumento de poder pelo reconhecimento do mesmo, reconhecimento que, em certa medida, pode causar um retardamento do conflito derradeiro, porque um poder visivelmente grande não será ameaçado por um reconhecidamente pequeno.

Estas considerações exigem que passemos a discutir os conceitos hobbesianos de poder, honra e valor, a fim de demonstrarmos que a busca por poder ultrapassa a mera luta física, mostrando-se como um embate muito mais complexo que conta, entre seus elementos, com valores distintos da mera força física. Isto é: a terceira causa de guerra envolve, em seus cálculos, a concepção de honra e valor, elementos que são reconhecidos

---

<sup>21</sup> Cf., Dci, I, I, 5.

pelos homens como virtudes em um dado momento. Este momento é aquele no qual é necessária uma qualidade manifesta de um indivíduo que satisfaça a uma carência, ou a aparência de possuir um determinado caráter que o coloca, na concepção dos demais, como pessoa merecedora de apreço. Por exemplo, os homens procurarão se aliar e pactuar com aqueles que se mostram justos em suas ações. Estas considerações principiam pelos argumentos que podem ser apreciados no segundo capítulo de *O homem excêntrico* de M<sup>a</sup> I. Limongi, onde primeiro é apontada a mudança na concepção da dinâmica de poder para Hobbes:

Há três mudanças significativas na análise do poder exposta no *Leviathan* relativamente à do *Elements of Law*. A primeira delas diz respeito à afirmação, que é o problema aqui, de que o poder não é outra coisa senão o excesso do poder de um homem sobre o outro. Ela desaparece no *Leviathan* para dar lugar à seguinte afirmação:

“A natureza do poder é nesse ponto idêntica (*is like to*) à da fama, dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão mais rapidamente se movem.” (L, X, p. 150; trad. p. 57)<sup>22</sup>.

No lugar de uma noção estática do poder, em que o próprio poder é calculado na forma de um coeficiente determinado, pela subtração do poder dos outros que a ele se opõe, o *Leviathan* traz uma definição dinâmica do poder, que faz dele o coeficiente de uma progressão geométrica: o poder cresce à medida que progride (Limongi, *O Homem Excêntrico*, pp. 65-66).

Com certeza, a mudança de uma concepção estática para uma concepção dinâmica encontrada no *Leviatã* abrange as duas primeiras causas de discórdia apontadas acima, pois o aumento de poder gerado pela vitória trás consigo um acréscimo de poder. No entanto, o desenvolvimento do texto de Hobbes parece-nos descrever, para esta duas causas, uma condição de imediata busca pelo poder individual de fato na comparação com o poder do outro, como atestam algumas de suas formulações: “se dois homens desejam a mesma coisa (...) eles tornam-se inimigos (...) E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem” e por fim “... para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo”. Essas passagens demonstram que o que se busca é o aumento de um poder de fato, pela vitória. Neste sentido, a vitória demonstra a superioridade de um poder

<sup>22</sup> As edições utilizadas por Limongi em sua tese de doutorado são a de Macpherson, ed. Penguin Classics, 1985; e a trad. bras. da Col. Os Pensadores, Abril Cultural: São Paulo, 1974.

comparado sobre o outro, superioridade de poder que é uma superioridade de força e visa a imediata sujeição do vencido. Assim, o poder adquirido decorrente do próprio aumento de poder pela vitória (e que seria reconhecido pelos demais), está em segundo plano neste momento.

Na condição de natureza, o não reconhecimento do poder maior do adversário abrandava o medo de seu poder efetivo, isto devido à igualdade das capacidades naturais, pois esta traz a igualdade de esperança de conseguir atingir o mesmo fim (aqui, o de causar a derrota do adversário). Assim, os homens portam-se reconhecendo, não o poder maior do outro, mas a igualdade natural das capacidades dos poderes definido por Hobbes como aquela capacidade de causar o maior dos males ao adversário, a igualdade da possibilidade de matar o inimigo. Os homens encontram-se numa condição na qual o que realmente vale é a comparação efetiva do poder de fato.

Portanto, ainda que o aumento de poder cause um novo aumento de poder em qualquer circunstância, o aumento do poder ocasionado pela vitória nas duas primeiras causas de discórdia tem como intenção imediata subjugar o adversário. Em relação à primeira causa de discórdia, o aumento de poder é ocasionado pela conquista do bem desejado pelo vitorioso, enquanto que na segunda (o caso da antecipação), evita-se a própria perda de poder e o ganho de poder do adversário.

Com muita propriedade alguém poderia lembrar que todas estas ações visam o aumento do poder particular, sendo que Hobbes estaria descrevendo uma situação na qual os indivíduos estão meramente preocupados com a conservação de si, o que seria um argumento que comprovaria o caráter individualista dos homens na condição natural. No entanto, as ações dos homens particulares somente têm sentido e somente podem ser efetivadas devido ao cálculo que eles fazem da possível ação que praticarão os demais, isto é: o indivíduo analisa a si e aos outros para poder decidir como deve agir, é neste sentido que Hobbes alerta aos homens:

...há um 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*. O que não pretendia ter sentido, atualmente habitual, de pôr cobro à bárbara conduta dos detentores do poder para com seus inferiores, ou de levar homens de baixa estirpe a um comportamento insolente para com seus superiores. 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, receia* 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 (L, introdução; os grifos são do autor).

Portanto apesar da busca da conservação de si ser o primeiro objetivo natural dos indivíduos contados em particular, somente num contexto relacional cada indivíduo pode, a partir da leitura de si e de como se comportam os demais, calcular a própria ação. Um indivíduo que ao ler a si encontra uma disposição a se preservar e calcula que agirá sempre de acordo com esta finalidade, e observando que os outros se comportam como se a busca da própria conservação fosse o fundamental para eles próprios e agem dando mostra de que assim o é, razoavelmente esperará que a conduta dos demais será a mesma que a dele própria: ou seja, agirá efetivamente para atingir o fim, que é o de buscar se conservar o melhor possível. Somente a partir desta constatação é que os indivíduos podem calcular qual será a própria ação, visando o aumento do próprio poder.

Nesta condição, na qual não existe uma regra comum do que é o certo ou errado, os homens estão livres para agirem conforme o próprio juízo, sendo devido a esta possibilidade de agir sempre conforme ao próprio juízo, num período de tempo relativamente largo e de contato com os demais, que se faz presente a condição de guerra: somente neste sentido esta condição é concebida como um estado, uma condição à qual os homens estão presos.

Este é o contexto relacional no qual os homens estão inscritos na condição de natureza, contexto que exige que os homens ajam conforme o cálculo que fazem para deduzir qual será a provável ação dos demais.

A estas considerações acrescentamos o fato de que, para Hobbes, ações isoladas não são suficientes para calcular o caráter de um homem, ou seja, em qualquer condição que vivam, a ação isolada não é suficiente para servir de princípio a qualquer cálculo racional. Com efeito, Hobbes deixa expresso que: "... um homem honrado não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas"<sup>23</sup>. Ou seja, para que se julgue a ação dos demais é necessário um lapso de tempo que somente a vida em comum poderá

---

<sup>23</sup> L, XV, p. 104; trad., p. 126.

possibilitar. Desta forma, as duas primeiras causas de discórdia, se tomadas como ações particulares de disputa por um objeto ou uma antecipação eventual (e não devidas ao princípio universal de conservação de si estendido a todos), e desprovidas do cálculo feito devido à observação de como se portam os demais, jamais poderão ser tomadas como princípio para a identificação de um estado de guerra, pois não se foi considerado o modo como geralmente se portam os homens na relação entre si, mas somente uma disputa isolada.

No entanto, quando os homens percebem que as ações dos demais sempre se voltam para a própria conservação e para o aumento do próprio poder, julgam razoável a ação belicosa dos outros indivíduos numa condição na qual não contam com o poder comum. Portanto, que a condição natural do homem seja uma condição relacional mostra-se fundamental na teoria hobbesiana, pois é no interior de um contexto relacional que os homens podem calcular a ação dos demais e mediante este cálculo definir a própria ação.

Por outro lado, enquanto as duas primeiras causas de discórdia podem mostrar somente uma situação de comparação efetiva do poder de cada um, a terceira causa apresenta um movimento de aumento do poder com o claro objetivo de seu reconhecimento. Isto se deve ao fato de que o contexto relacional em que os homens estão inscritos é um campo de visibilidade de poder, no qual não será somente o uso da força a equação do poder.

Desta forma, apesar de ser verdadeira a afirmação de que as duas primeiras causas descrevem o possível estado de guerra de cada um contra cada um, pensamos que estas causas são devidas a uma necessária comparação efetiva das capacidades humanas, isto porque os homens, em um determinado instante, deixando de reconhecer um poder maior de um inimigo, não o temem. Com efeito, para Hobbes, quando os homens deixam de temer a outro, pela falta do reconhecimento de um poder grande o suficiente para ameaçá-lo, sentem-se livres para empreender qualquer ação contra ele, optando (ou não) por uma ação belicosa.

Assim, está no contexto relacional a própria condição que pode determinar ou não a ação dos indivíduos numa condição de natureza. Neste sentido, podemos afirmar que a terceira causa de discórdia é exemplar na descrição de um estado de guerra, pois esta

causa está no cerne deste contexto e mais, é evidente que somente numa tal espécie de contexto ela poderia transcorrer.

A terceira causa nos aparece, portanto, como o desenrolar do contexto relacional, no qual os homens passam a se portar de maneira que o seu poder seja reconhecido, sendo que o conflito de fato, o conflito bélico, surgirá como ação provável, pois faz parte dos cálculos dos indivíduos no interesse da conservação de si na condição de natureza.

Há ainda uma outra característica da terceira causa de discórdia, que se apresenta na possibilidade de, num contexto no qual os homens buscam o reconhecimento de seu poder, as ações belicosas poderem ser retardadas. Isto porque, se há um reconhecimento da parte dos indivíduos de que um determinado poder é excessivamente grande, tais indivíduos não se colocarão contra ele. Esta é uma equação que faz parte do cálculo racional que determina buscar a conservação de si e que os insere numa relação comportamental que visa, não o risco de um embate, mas a convivência que contribua para a conservação.

Com efeito, não existirão somente aquelas ações conflituosas ou resolvidas pelo fio da espada na condição de natureza. Os homens procurarão aliados para se fortalecerem e buscarem melhor garantir a própria conservação. Os indivíduos necessitam fazer alianças que causem este aumento de poder, bem como estas alianças são conquistadas devido ao mútuo reconhecimento do valor do aliado, valor reconhecido na utilidade que este aliado pode trazer. Estas alianças transferem (em parte, pois as relações belicosas permanecem e podem ocorrer de fato) a busca pelo aumento de poder para o campo das relações sociais pacíficas, pois as alianças não serão conseguidas somente pela derrota de um inimigo, forçado e obrigado a tal condição.

Neste sentido, (1) não será o ganho de poder pela ação belicosa o objetivo dos homens, mas sim (2) a busca do poder pelo reconhecido que o mesmo tem; e, neste contexto a intenção dos homens é evitar o combate físico, condenado pela razão natural. Isto insere os homens num campo onde as relações pacíficas ganham uma potência maior, dado que “ter amigos é poder”<sup>24</sup>, e isso numa condição na qual não há um poder comum que defenda a todos.

---

<sup>24</sup> L, X, p. 62; trad., p. 83.

De certo que tal condição não livra os homens da guerra de todos contra todos, pelo contrário, esta é a condição de guerra de todos contra todos que tem sempre presente no horizonte o conflito que leva à morte, o que podemos afirmar baseados na conhecida passagem do Leviatã onde Hobbes precisa:

os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo (L, XIII, p. 88; trad. p. 108).

Tal consideração será compreendida em um contexto relacional no qual a falta de um poder comum prende os homens à condição natural. Mas o ponto que nos importa é afirmar que, ao contrário do que pode parecer em princípio, a saber, que este desprazer seja a descrição de um processo que parece desmascarar uma ‘verdadeira’ natureza egoísta dos indivíduos, tal desprazer é conseqüência da própria condição. A própria dinâmica das relações entre os homens os envolve numa trama na qual a falta de um reconhecimento de poder gera o conflito, porque a condição na qual os homens estão inseridos pede o reconhecimento devido ao fato de que a visibilidade de um poder grande já é, em certa medida, garantia para a conservação de si.

Os homens, reconhecendo que devido a igualdade natural podem causar a morte, ou serem mortos pelos seus iguais, esforçam-se para parecer portadores de um poder maior que os demais. Neste sentido, o valor de um homem é compreendido neste contexto de relações, onde o visível reconhecimento do poder está intrinsecamente ligado à própria conservação de si na condição de natureza. Esta busca por reconhecimento permeia as relações humanas e mantém os homens numa condição de conflito.

Com efeito, se a honra mostra-se como a reputação de poder que um homem aparentemente possui, sendo que “a reputação de poder é poder, pois com ela se consegue a adesão daqueles que necessitam proteção”<sup>25</sup>, a própria visibilidade de poder de um homem

---

<sup>25</sup> *Ib.*

(seja real ou não), torna-se a medida verdadeira de seu poder, porque somente em relação e comparação com o poder de outros se poderá avaliar seu “preço”. Portanto, será sempre a reputação de um homem a verdadeira medida de seu poder na relação com os outros e maior será sua reputação quanto maior for a aparência de seu poder.

Esta busca por aumento de poder, em uma condição que exige a aparência de poder contribuindo para a conservação de si e a vida mais satisfeita, mantém os homens na condição de guerra de cada um contra cada um no estado de natureza. Sendo que, conforme visto acima, o ódio entre os homens é mútuo quando eles percebem que os demais se consideram e também exigem o respeito pelas qualidades que julgam ter. Neste ínterim, os homens buscam evitar o acúmulo do poder evidente e que segue do ganho de poder dos demais, pois este acúmulo evidente é entendido como um possível impedimento às próprias ações.

Assim, a busca pelo reconhecimento perpetua a guerra enquanto não há um poder comum, e a aparência de poder é o que será reconhecido pelos outros através do valor que estes reputam ao indivíduo;

O valor (*Value*), ou a utilidade (*or Worth*) de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço (*Price*); isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder: e portanto não é absoluto, mas uma coisa dependente da necessidade e julgamento de outro (...) mesmo que um homem (como muitos fazem) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for estimado pelos outros (L, X, p. 63; trad. p. 84).

De forma que, não é o poder que o indivíduo julga portar que define a sua posição em relação aos outros, isto é, não é o poder que um indivíduo julga ter, mas aquilo que os demais julgam ser as capacidades deste indivíduo que definem o seu valor e, consequentemente, o seu poder.

De certo que Hobbes concebe os poderes naturais dos homens como pertences aos próprios, o que pode ser apreendido em sua definição: “O poder de *um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro”<sup>26</sup>; ou ainda: “todo homem vale o quanto vale por si, sem a ajuda dos outros”<sup>27</sup>; e mais: “... porque o poder de um homem resiste aos efeitos do poder

---

<sup>26</sup> *Ib.*

<sup>27</sup> *Dci*, I, I, 2.

de um outro homem e os entrava, o *poder*, numa palavra, não é mais do que o excedente do poder dum homem sobre o de um outro. Porque poderes iguais que se opõem destroem-se; e uma tal oposição é chamada *luta*”<sup>28</sup>.

Assim, fica bastante claro que Hobbes admite a diferença de poderes individuais entre cada homem, mas qual seria a validade do crédito que o próprio indivíduo confere a si se as disputas de poderes na qual os homens estão inseridos se baseiam na avaliação conferida pelos demais? Portanto, não está no próprio poder do homem a condição que lhe permite cuidar da própria conservação, mas na capacidade de se mostrar poderoso, na capacidade de atrair para si, dada a visibilidade de poder, aliados, os quais são necessários para contribuir com a primeira intenção de conservar a si. Pois, os homens encontram-se numa condição em que, para se conservarem, necessitam de aliados, já que todos buscam a conservação de si em um campo no qual a dinâmica das forças exige a composição de poderes, conforme podemos notar na comparação do poder de um homem, de uma multidão e a de um Estado instituído feita por Hobbes:

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Consequentemente ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas (L, X, p. 62; trad., p. 83)

Nesta busca por um poder maior os homens inserem-se numa espécie de sociedade que exige um comportamento que atraia e mantenha aliados; tal comportamento cria uma condição social onde nascem obrigações, e a visível confiança que se pode conferir a um homem como potencial aliado torna-se uma medida de valor. Mesmo na natureza os homens começam a se portar na direção de criar para eles as possibilidades de conservarem-se pacificamente, no entanto, nesta sociabilidade na qual a visibilidade de poder e, como nos referimos no momento, a confiança se apresenta como medida de valor, a suspensão temporária do embate físico não rompe com a lógica de guerra instaurada na condição de natureza. Para cumprirem à ordem racional de conservação de si não basta esta suspensão do conflito iminente, é necessário que a lógica da guerra seja excluída, o que ocorrerá, segundo Hobbes, somente com a instituição de um poder comum.

---

<sup>28</sup> EL, I, VIII, § 4.

Desta forma, não concluímos que os homens poderiam viver pacificamente sem a presença de um poder comum. A este respeito Hobbes adverte:

... se as ações de cada um dos que a compõe [uma multidão para defesa mútua] forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. Porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros, e devido a essa oposição mútua reduzem a nada a sua força. E devido a tal não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas além disso, mesmo sem haver inimigo em comum, facilmente farão guerra uns aos outros, por causa de seus interesses particulares (...) é inevitável que as diferenças entre seus interesses os levem a desunir-se, voltando a cair em guerra uns contra os outros (L, XVII, pp. 118-9; trad., p. 142).

A guerra de cada um contra cada um, portanto, longe de uma luta, no sentido de um conflito resolvido pelo fio da espada, opera, e se caracteriza, no âmbito relacional da comparação do poder visível onde, para se ampliar o próprio poder, faz-se necessário que os homens tornem visíveis suas qualidades, naquilo que se refere a seu caráter e, em relação aos seus poderes, suas capacidades.

Inclui-se aí a necessária busca por alianças, afastando-se temporariamente a luta direta com aqueles que se opõem ao objetivo imediato daquele que age. Neste sentido, a dinâmica de relações de poder se desenrola na guerra pela busca do aumento de poder, guerra que pretende afastar o mais longe possível o combate propriamente dito, o que pela igualdade natural dos poderes, mostra-se como um risco que a reta razão ordena evitar.

O estado de guerra caracteriza-se, portanto, pelo conflito nesta incessante busca pelo reconhecimento do próprio poder, cuja dinâmica opera num campo de visibilidade, de comparação entre os poderes visíveis dos homens ou da honra. Desta maneira, as emissões de signos representativos destes poderes são as “armas” e o que efetivamente valem como reconhecimento de poder:

Os signos<sup>29</sup> pelos quais nós conhecemos a nosso próprio poder são os atos que dele resultam; e os signos pelos quais os outros o conhecem são os atos, os gestos, o comportamento e as palavras que tais poderes produzam normalmente; e honrar um homem (de maneira interior, no

<sup>29</sup> Utilizaremos invariavelmente *signo* para traduzir o termo em inglês *sign*, que as traduções para o português comumente traduzem por *sinal*.

espírito) é conhecer ou reconhecer que este homem detém esse excesso ou excedente de força relativamente àquela que se mede ou se compara com ele. E *honoráveis* são os signos pelas quais se reconhece num homem uma força superior à do seu concorrente (EL, I, VIII, § 5).

Tal é o estado de guerra, um tempo no qual os indivíduos apresentam um comportamento belicoso, no sentido de que necessariamente buscam o aumento de poder por um lado, enquanto que por outro, trabalham para manter os demais com poderes menores que o seu. O conflito físico deve ser evitado, por ordem da razão, o que faz o conflito se estabelecer na emissão de signos de poder que exigem como resposta o reconhecimento dos demais. Este é o verdadeiro estado de guerra, onde o conflito físico, no limite, não passa de uma possibilidade.

Esta possibilidade existe pela própria necessidade natural de conservação de si, mas somente terá lugar dada a falta de um poder comum que coloque os homens em respeito, ou seja: a inexistência de tal poder deixa os homens livres para causarem os danos que acharem pertinente aos demais, sem que tal ação seja considerada errada, injusta ou pecado, pois não há qualquer impedimento para ele além do poder físico ou do engenho de seu inimigo.

Acertadamente Rousseau acusou Hobbes de compreender as disputas entre os homens analisando-as a partir de uma relação social já estabelecida, pois este jamais pensou os homens vivendo isoladamente, ao contrário, sempre os viu inseridos em uma estrutura social qualquer. No entanto, tal comportamento não se deve a uma destemperança das paixões humanas, mas sim a uma estrutura que determina um comportamento, pelo fato de que os homens não contam com um poder que os mantém em respeito. Tal fato poderia levá-los, no limite, ao confronto definitivo, no qual suas diferenças seriam discernidas pelo fio da espada, cujo efeito seria, provavelmente, a morte dos agentes.

Portanto, se o embate final, por mais remoto que seja, é possível no estado de natureza, a reta razão natural operará para encontrar a saída de tal situação. Quais são, portanto, os elementos com os quais a reta razão operará para produzir as causas que determinarão o fim do risco da guerra, ou melhor, quais serão as causas que produzirão o efeito de colocar os homens numa instância pacífica?

## Capítulo II

### **A razão como princípio para a instituição da ciência moral**

#### 1) a ciência moral e seu fundamento racional

Como visto no capítulo anterior, os homens se encontram numa condição miserável, em uma lógica de guerra própria da condição de natureza. A terceira causa de discórdia, apesar de retardar o conflito físico, mantém os homens na condição de guerra devido ao fato de que ela se baseia num aumento de poder que tem por finalidade manter o próprio poder ao mesmo tempo em que se deseja subjugar os outros – a lógica da guerra. Desta forma, o atraso da ação belicosa por intermédio de uma busca do reconhecimento do poder não afasta o risco da morte violenta, o que deve ser buscado pelos homens (conforme desejamos demonstrar) devido a uma obrigação em respeito aos ditames da reta razão que formula uma ciência moral a ser obedecida.

A filosofia moral hobbesiana, com efeito, não é um fenômeno inserido exclusivamente no Estado Civil. A moralidade que Hobbes formula nasce no estado de natureza, tendo como seus princípios as leis de natureza (os ditames da reta razão), que são a formulação de como devem se comportar os homens que pretendem agir de maneira racional, a fim de garantir sua preservação numa condição pacífica que lhes possibilitem a realização de suas esperanças.

Em outras palavras, as leis de natureza são aquelas virtudes que devem nortear a relações humanas a fim de que elas sejam pacíficas, virtudes como a própria justiça ou a equidade e tantas outras enumeradas no *Do Cidadão* ou nos capítulos XIV e XV do *Leviatã* (onde se inclui uma vigésima lei na conclusão). Conforme nos diz Hobbes:

São estas as leis de natureza, que ditam a paz como meio de conservação das multidões humanas e as únicas que dizem respeito à doutrina da sociedade civil. Há outras coisas que contribuem para a destruição dos indivíduos, como a embriaguez e outras forma de intemperança, as quais portanto também podem ser contadas entre aquelas coisas que a lei de natureza proíbe. Mas não é necessário referi-las nem seria pertinente fazê-lo neste lugar (L, XV, p. 109; trad., p. 131).

Nesta medida, os homens são capazes de formular uma verdadeira ciência moral e política, a partir do uso da razão, sua peculiaridade em comparação a todas as outras criaturas.

Para a formulação da ciência moral a razão calcula os prováveis atos que se seguirão a partir das paixões, ou seja, a razão calcula os atos como sendo o efeito causado pelas paixões. Isto é, as ações humanas, serão tomadas como os efeitos necessários no mesmo sentido em que os efeitos causados pelas leis eternas e imutáveis da natureza. Neste processo, a filosofia moral se estabelecerá ao modo de uma Física, procurando as regularidades naturais, os quais, no caso da moral, são os atos que se seguem necessariamente das paixões humanas. Assim, a filosofia moral será condizente com a lei de Deus, aqui tomada como as próprias leis naturais que exigem que uma ação seja a consequência de uma determinada causa. Portanto, encontramos na própria natureza aquela força irresistível que ordenará as ações humanas.

Neste processo, primeiro precisamos definir qual é o fundamento, ou o princípio adequado para a filosofia moral hobbesiana que a distingue (ou pelo menos Hobbes assim o desejava) das demais filosofias, fazendo com que ela se torne uma ciência exata, afastando as intermináveis disputas que o tema gera. Teremos como princípio a afirmação de Hobbes: “a verdadeira razão é uma lei certa”<sup>1</sup>, que não deixa dúvida em relação ao caráter da razão: ela é ordem! Desta afirmação inferimos que qualquer conclusão ou teorema acertadamente retirado da reta razão deverá ser obedecido por aquele que a deduziu. É pela razão, portanto, que são deduzidas as leis de natureza, ditames que devem ser obedecidos por conter em si a expressão da preservação do próprio indivíduo racional: “Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecida pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la”<sup>2</sup>. Este é o fundamento que valida toda a filosofia moral hobbesiana, pois ela se funda na valorização de todas as virtudes que buscarão preservar o indivíduo, sendo este o meio que conduz os homens a uma vida “pacífica, sociável e confortável”.

---

<sup>1</sup> Dci, I, II, 1.

<sup>2</sup> L, XIV, p. 91; trad., p. 113.

Os demais filósofos morais, segundo Hobbes, perderam a precisão ao fazerem as virtudes consistir numa mediocridade das paixões. Será necessário, portanto, investigar a compreensão hobbesiana de ciência bem como analisar como a razão opera e ordena àqueles homens que procuram ser virtuosos, com a finalidade de desvendarmos a verdadeira ciência do certo e do errado.

a) a ciência moral

A razão, para Hobbes, em sentido largo, é um cálculo que opera a partir da determinação de um termo que é o princípio de todos os cálculos que se seguirão<sup>3</sup>. De fato, a razão opera verificando um efeito a partir de uma causa. Calcula-se um efeito a partir de sua causa da mesma forma como de um enunciado matemático qualquer seguem-se conclusões necessárias. Portanto, naquilo que interessa à filosofia moral, a determinação de um princípio justo determinará toda a cadeia de raciocínios necessários que constituirão a ciência moral.

A ciência, neste ponto, confunde-se com a razão, o que se apreende da própria definição de ciência apresentada no *Leviatã*:

... a razão não nasce conosco como a sensação e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço (by *Industry*), primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam *ciência* (L, V, p. 35; trad., p. 54, o destaque é do autor)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> “Quando um homem *raciocina*, nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da conseqüência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome da outra parte” (L., V, p. 31-2: trad., p. 51).

<sup>4</sup> Cf. DH, X, § 4: “Ciência é entendimento concebido por teoremas, isto é, pela verdade das proposições gerais, isto é, pela verdade das conseqüências. Realmente, quando alguém está lidando com a verdade dos fatos, isto não é propriamente ciência, mas simples *conhecimento*. Consequentemente é ciência quando nós sabemos que um teorema proposto é verdadeiro, de modo idêntico pelo conhecimento derivado das causas, ou quando gerado pelo sujeito por seu reto raciocínio. Por outro lado, quando nós conhecemos (tanto quanto possível) o quanto um teorema pode ser verdadeiro, isto é conhecimento derivado de um legítimo raciocínio da experiência dos efeitos.

No mesmo sentido, o conhecimento do que é moral e a própria moralidade, para Hobbes, somente terão fundamento e validade num encadeamento de raciocínios demonstráveis. Nesta matéria exige-se somente que tais princípios sejam referentes àquilo que é útil à preservação do indivíduo. Isto porque, no que se refere à ética e à moral, todo o fundamento do que é o bem e o mal, para Hobbes, está em que somente é possível qualificar como um bem ou um mal aquilo que o indivíduo identifica desta maneira, a saber, os teoremas que são constituídos para melhor atingir o fim da conservação de si. Estes teoremas somente podem ser dados ao conhecimento pela reta razão, independentemente da experiência humana. Este conhecimento não se baseia na observação sensível dos efeitos, pois, para encontrarmos um fundamento válido e verdadeiro para a moral, devemos abandonar a experiência a fim de que um conceito universal seja encontrado:

Geralmente pensa-se que nesta aptidão de retirar signos da experiência está oculta a sabedoria dos homens e toma-se comumente por esta sabedoria a capacidade ou faculdade cognitiva global de cada um. Mas é um erro; porque esses signos não são senão conjecturas e conforme falham amiúde ou raramente, a sua aptidão é maior ou menor; mas nunca total nem evidente; de fato, embora se tenha até agora visto o dia e a noite sucederem-se, não se pode concluir que tenha sido, ou que será, eternamente assim. A experiência não traz nunca a conclusão universal (...) Nós não podemos, portanto, concluir da experiência que alguma coisa deve ser chamada “justa” ou “injusta”, “verdadeira” ou “falsa”, nem nenhuma proposição universal qualquer que seja, salvo se ela proceder da lembrança do emprego dos nomes impostos arbitrariamente pelo homem<sup>5</sup> (EL, I, IV, 10-11. Os destaques são do autor).

Tais afirmações não invalidam a correta apreensão dos fatos que se desenrolam na natureza na elaboração de um ciência moral exata, pois a razão compreende na natureza uma regularidade causal. O método para se obter o conhecimento, passando de efeito a efeito é o mesmo, seja na observação de efeitos naturais, seja em relação à ciência moral. Assim, quando a razão compreende a conservação de si como uma necessidade natural, ela calcula os meios para melhor se obter esta conservação.

Neste sentido, conforme Hobbes: “... todo o homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior entre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como

uma pedra cai”<sup>6</sup>. Assim, naquilo que interessa à filosofia moral, a moralidade obedecerá à necessidade deste impulso natural de forma semelhante aos objetos físicos obedecendo às leis da natureza. Desta maneira, uma ação virtuosa somente assim poderá ser entendida se ela for condizente com o que há de necessário na natureza humana – o fato de que os homens desejam o que é bom para eles e fogem do que é mau, em particular, fogem da morte violenta. As ações morais, portanto, não serão nada mais do que a obediência a uma determinação racional, sendo que, a primeira e fundamental determinação é a busca da conservação de si, o que não é um mero movimento egoísta, mas uma determinação do cálculo racional que se segue necessariamente na natureza humana. É neste sentido que poderemos afirmar que o Estado Civil é uma determinação racional para Thomas Hobbes, pois a saída da condição de natureza é uma exigência da reta razão. Logo, o resultado desta saída, a instituição do político, é racional. Assim, o princípio para a filosofia moral hobbesiana se apresenta como a intenção da lei que será instituída no Estado Civil<sup>7</sup>, fundamento moral que é formulado pela reta razão natural.

No entanto, como dito acima, em relação à precisão da ciência moral em comparação às ciências físicas, a primeira apresentará uma perfeição não encontrada na segunda, isto devido ao fato de que, para Hobbes, somente quando o homem domina as causas de uma ciência a que se propõe formular haverá verdadeiramente precisão. Tal domínio não ocorre em relação à física, dado que suas causas não estão em nosso poder:

... as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas na vontade divina, e ainda que grande parte delas, nomeadamente o éter é invisível, nós, que não podemos vê-lo, não podemos deduzir qualidades de suas causas. É claro, nós podemos, pela dedução tanto quanto possível das conseqüências daquelas qualidades que podemos ver, demonstrar que isso e aquilo poderiam ter sido suas causas. Este tipo de demonstração é chamado *a posteriori*, e é ciência, física. E como ninguém pode prosseguir no raciocínio sobre as coisas naturais que são trazidas pelo movimento dos efeitos para as causas sem um conhecimento daquelas

---

<sup>5</sup> O que somente ocorre se há linguagem partilhada.

<sup>6</sup> Dci, I, I, 7

<sup>7</sup> Com efeito, a instituição de um Estado Civil duradouro, segundo Hobbes, depende de um bom princípio, pois um Estado mal fundado deverá perecer com maior brevidade. Desta forma, o Estado Civil desejável (duradouro e justo), será o efeito de um princípio racional bem formulado, pois: “... entre as *enfermidades* de um Estado contarei em primeiro lugar aquelas que surgem de uma instituição imperfeita e se assemelham às doenças de um corpo natural, os quais procedem de uma procriação defeituosa” (L., XXIX, p. 222; trad., p. 243). Como seria portanto, um Estado bem fundado? Aquele Estado que entre seus princípios contar com a adequada imposição das leis naturais, o que é o mesmo que dizer que o Estado bem instituído é o efeito de um princípio racional formulado com rigor no estado de natureza.

coisas que se seguem do tipo de movimento, e desde que ninguém prosseguirá para as conseqüências dos movimentos sem um conhecimento da quantidade, a qual é geometria, nada pode ser demonstrado pela física sem alguma coisa também ser demonstrada *a priori*. (DH, X, § 5).

Por outro lado, naquilo a que diz respeito à ciência moral, as causas são deduzidas e formalizadas pela vontade dos homens, o que satisfaz a exigência hobbesiana para a instituição de uma ciência exata, ou seja:

ciência é permitida aos homens através da forma de demonstração *a priori* somente daquelas coisas da qual a geração depende da vontade dos homens por eles mesmos (DH, X, § 4).

Os princípios deduzidos pelos homens que constituem a ciência moral são as leis de natureza, que são a formulação das causas da justiça e, por conseqüência, a base para um comportamento ético para os homens. Portanto, a validade da ciência moral hobbesiana é consistente devido ao fato de que é formulada pela vontade dos homens ao deduzirem para o comportamento humano aquelas regras que tornam o caminho para a conservação de si certo e seguro, da mesma forma como são certos e seguros os caminhos da matemática, que, ao partirem de um determinado princípio, somente poderão contar com uma exata e devida conseqüência.

Porém, antes de passarmos à demonstração de como na condição de natureza os homens deduzem as leis morais que põem fim à lógica da guerra, é mister analisar e definir o que Hobbes entende por razão, demonstrando como ela opera ao produzir as leis morais, ou, em outras palavras, como a razão produz as causas que terão como efeito a convivência humana pacífica.

Tal análise se faz necessária para podermos demonstrar a natureza da ciência moral hobbesiana, que se funda em princípios estritamente humanos, artificiais, definindo os meios mais adequados para a obtenção de um fim desejado e posto pela vontade dos homens, a saber, a vontade do indivíduo de se preservar.

#### b) as operações da razão

A reta razão natural, ou a nossa capacidade natural de cálculo, possui um duplo aspecto: a) a nossa capacidade de calcular com imagens e; b) a nossa capacidade de calcular com nomes. Destas capacidades; uma, a primeira, não apresenta o rigor e a

precisão necessários para a formulação de uma ciência no sentido mais rigoroso do termo; em contrapartida, a segunda somente será possível quando os homens partilharem os termos da linguagem, o que se apresenta inviável na condição de natureza. Não obstante, será a correta imposição de nomes que permitirá a instituição da ciência jurídica, isto porque o cálculo do justo e do injusto é definido através do cálculo nascido a partir das definições criadas pelos homens. Isto é, somente a partir do momento em que uma linguagem é estabelecida e partilhada pelos homens é que os mesmos terão as parcelas necessárias à constituição dos cálculos que definirão o que é o justo e o injusto, ao mesmo tempo em que, de posse destas parcelas, os homens definem os princípios que formularão uma ciência jurídica precisa, devido ao fato de que estes princípios estão sob o domínio do conhecimento humano, conforme visto acima.

Por outro lado, temos visto com certa freqüência, Hobbes ser acusado de não estabelecer com precisão seu vocabulário, como por exemplo o faz G. S. Kavka em seu artigo “Reta razão e lei natural na ética de Hobbes”<sup>8</sup>:

O conceito de reta razão tem (plays) um papel importante na ética de Hobbes. Apesar de suas críticas aos escolásticos (Schoolmen) por não começarem suas deliberações por definições claras, é um tanto ambíguo neste assunto no próprio uso para este conceito chave. Às vezes ele emprega os termos “reta razão”, “razão natural” e “razão” alternadamente sem estabelecer que está fazendo isto. Mais importante, Hobbes não é consistente nas suas afirmações (implications) sobre a que tipo de coisa a reta razão pertence. Em alguns lugares ele fala dos “ditados da reta razão”, e conclui que a reta razão é uma faculdade da mente. Todavia, algumas vezes ele contradiz isso e se refere à reta razão como um processo (...) ocasionalmente identifica reta razão com as conclusões obtidas pelos processos do raciocínio. Com efeito, então, Hobbes usa a expressão “reta razão” como nós usamos a palavra “arte” para nos referir diferentemente a um processo (artmaking), seu resultado (the artwork) e a faculdade humana, ou habilidade, que gera o processo (the artist’s artistry) (Kavka. G. S., “*Right Reason and Natural Law in Hobbes’s Ethics*”, pp. 120-1, os destaques são do autor).

Seja como for, o objetivo deste capítulo é apresentar como opera a reta razão para produzir aquelas leis que, se tornadas efetivas, terão como resultado instaurar uma convivência pacífica e virtuosa entre os homens. No entanto, será produtivo definir arbitrariamente algumas expressões, como por exemplo faz Kavka quando assume que se

<sup>8</sup> Kavka. G. S., “Right Reason and Natural Law in Hobbes’s Ethics”, in: *The Monist* 66 (1): 120-33, 1983.

referirá ao “processo, como reto raciocínio”, ao “resultado, como os ditados da reta razão” e à “faculdade, como reta razão”<sup>9</sup>, conforme a exigência e a oportunidade. Neste sentido, a diferença entre a “razão em si”<sup>10</sup> que Hobbes diz não corresponder à “razão de nenhum homem”<sup>11</sup>, ou, como poderíamos chamar “a razão particular”, seria colocada nos seguintes termos: a “razão em si” iguala-se à aritmética, pois seria interpretado como um tipo de processo, uma maneira de operar com as palavras; por sua vez, a “razão particular” seria uma faculdade, a própria capacidade dos homens para calcular com as imagens que se formam em seu íntimo, bem como a capacidade para calcular com as palavras, enquanto a reta razão natural seria o próprio ato de raciocinar, conforme definido por Hobbes<sup>12</sup>.

Assim, a partir destas determinações, a nossa investigação retorna ao ponto interrompido acima, isto é, estabelecer a distinção entre o cálculo com imagens e o cálculo com palavras a fim de precisar a validade científica da filosofia moral hobbesiana.

#### b.1) o cálculo com imagens

O tipo de raciocínio que opera por imagens de certa forma já foi tratado acima quando nos detivemos na análise do conceito hobbesiano de ciência. No entanto, há ainda considerações pertinentes a serem feitas sobre esta forma particular de raciocínio, pois é necessário que a diferença entre a prudência, sabedoria decorrente deste tipo de discurso, e verdadeira sabedoria, aquela apreendida através do uso da razão, e somente possível quando feitas as devidas conexões dos termos gerais que os nomes expressam, sejam salientados.

O conhecimento que opera a partir da observação sensível dos efeitos, que vão se sucedendo em diversos fenômenos, são denominados por Hobbes “signos”<sup>13</sup>. Seu princípio é o mesmo em todos os raciocínios, em todas as “cadeias de pensamentos”<sup>14</sup>, como Hobbes

<sup>9</sup> id., p. 121.

<sup>10</sup> L, V, p. 32; trad., p. 52.

<sup>11</sup> Id.

<sup>12</sup> Cf., Dci, I, II, nota 3, p. 361, citado à frente (p.46) em nossa dissertação.

<sup>13</sup> Os “signos”, são aqueles eventos que antecedem ou sucedem outros determinados eventos: “Um *signo* (*Signe*) é o evento antecedente do conseqüente, e contrariamente, o conseqüente do antecedente, quando conseqüências semelhantes foram anteriormente observadas” (L, III, p. 22; trad., p. 41).

<sup>14</sup> Como em todas as espécies de pensamento, mesmo aqueles denominados por Hobbes de inconstantes, cf. L, III.

os denomina no *Leviatã*, e que são de duas espécies: *inconstante e regulada*, sendo que a segunda se subdivide ainda em dois tipos, não nomeados por Hobbes, mas apenas descritos:

... uma, quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas, ou meios que o produziram, e esta espécie é comum ao homem e aos outros animais; a outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por esta ser produzidos ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos (...) Em suma, o discurso da mente, quando é governado pelo plano (*designe*), nada mais é do que *procura*, ou a faculdade (*faculty*) de invenção, que os latinos denominaram *sagacitas* e *solertia*, uma busca das causas de algum efeito presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada; ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada (L, III, p. 21; trad., p. 40).

Somente aquela que é específica ao homem nos interessa.

Pela definição de raciocínio hobbesiano (“conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração*”)<sup>15</sup>, percebemos que esta cadeia de pensamentos regulada também apresenta uma parcela do que podemos denominar razão, pois como afirmado, a razão opera na definição de signos.

No entanto, a abrangência deste tipo de raciocínio é muito menor do que o cálculo feito a partir dos nomes estabelecidos. Primeiro, o nome dado para este tipo de conhecimento é prudência, distinta da sabedoria, o conhecimento adquirido pela compreensão dos princípios estabelecidos pelos homens. Mas, em segundo lugar e mais importante, a distinção está no grau de perfeição entre estes tipos de conhecimento, porque, embora os homens possam calcular sem o uso das palavras, por imagens, este tipo de cálculo não nasce de princípios bem estabelecidos pelos mesmos, sendo que as conclusões advindas deste tipo de cálculo nada mais são do que uma previsão a partir da experiência, ou seja, prudência e, como estabelecido por Hobbes, “Os signos de prudência são todos incertos”<sup>16</sup>.

Portanto, o conhecimento chamado prudência, adquirido por experiência, apesar de desejado e de ser um poder na relação entre os homens (porque a reputação de prudência

---

<sup>15</sup> L, V, p. 31; trad., p. 51.

<sup>16</sup> Id., p. 37; trad., p. 56.

é poder)<sup>17</sup>, no que diz respeito à razão não é satisfatória, pois suas conclusões não contêm a certeza suficiente que é exigida para a fundamentação de qualquer ciência<sup>18</sup>.

Falta agora descrever o que seriam, segundo Hobbes, os cálculos a partir das palavras e não nos basta retirar os conceitos apreendidos nos tópicos sobre a ciência e, principalmente neste último, sobre os cálculos com imagens, para negativamente delinear o que há de importante para o assunto, porque isto não corresponde à necessidade deste capítulo, na medida em que a definição dos conceitos que fundam a moral hobbesiana não dependem apenas do cálculo bem feito, mas também de uma subordinação ao princípio de conservação de si. Neste sentido, não basta apenas indicar que a reta razão opera com princípios arbitrariamente impostos pelo homem, mas é preciso que esta imposição seja demonstrada pela necessidade que a matéria exige, isto é, apresentar como os próprios fundamentos morais (no sentido de apontar o que é um bem ou um mal, ou o que é o certo ou o errado, em suma: o que é virtuoso ou não) são impostos pela razão enquanto meios para a conservação de si. Isto feito ficará demonstrada a saída racional daquela condição de natureza, onde usualmente não há uma compreensão partilhada da linguagem e a vida humana é miserável, introduzindo os homens num campo jurídico que visa a paz e no qual a linguagem (e por conseqüência a ciência no sentido exigido por Hobbes) é estabelecida com segurança.

#### c) o cálculo com palavras e o fundamento da ciência moral

O cálculo com palavras tem como característica ser constituído por nomes. O que pode soar como uma tautologia na verdade é a definição de que os homens têm o domínio sobre a linguagem porque ela é constituída por elementos que surgem da sua própria vontade, como define Hobbes: “Discurso ou linguagem é a conexão de nomes constituída pela vontade do homem para estabelecer uma série de concepções sobre as coisas em que pensamos”<sup>19</sup>. Como visto acima, esta é a condição para uma ciência no seu aspecto mais rigoroso, ou seja, a linguagem tem como característica o rigor científico e isto basta para dizer que a linguagem é o mecanismo essencial da razão, pois a razão depende dos

---

<sup>17</sup> Cf., L, X.

<sup>18</sup> Cf., L, III.

<sup>19</sup> DH, X, §1.

elementos bem constituídos (ou seja, aqueles sobre a qual os homens tem domínio) para bem operar.

Desta forma, a razão ao partir desses elementos bem definidos pode instituir a ciência moral satisfazendo as condições exigidas por Hobbes para que uma determinada parte do conhecimento humano seja chamado ciência.

Porém, encontramos um obstáculo que parece inviabilizar a cientificidade da teoria de Hobbes: a reta razão natural<sup>20</sup>, seja pela capacidade de calcular com imagens, seja com nomes, é peculiar ao homem como indivíduo, sendo que este, na natureza, move-se ordenado por seu juízo particular e não pela razão<sup>21</sup>, que como ciência deve ser compreendida universalmente. Assim, o caráter particular do juízo dos homens não possibilitaria uma filosofia moral que tivesse validade para todos, já que cada indivíduo, calculando exclusivamente a partir de seus próprios conceitos, formularia sua própria teoria moral, desconsiderando e não atendendo a necessidade dos demais, o que tornaria impossível que os homens partilhassem, universalmente, de uma mesma moralidade.

Este problema se mostra quando Hobbes especifica o uso da razão em uma condição natural:

Por reta razão no estado de natureza humana, não entendo (como querem muitos) uma faculdade infalível, porém o ato de raciocinar – isto é, o raciocínio peculiar e verdadeiro de cada homem acerca daquelas suas ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos. Falo em ‘peculiar’ porque, embora num governo político (*civil government*) a razão do soberano (*supreme*), ou seja, a lei civil, deva ser acolhida por todo súdito individual como constituindo o direito, contudo, fora de tal governo (condição em que nenhum homem poderá distinguir a razão reta da falsa, exceto comparando com a sua própria), a razão própria (*own*) de cada homem deve ser considerada não apenas como sendo a regra de suas próprias ações, que ele comete por sua conta e risco, mas ainda como fornecendo a medida da razão alheia, em todas as coisas que a ele disserem respeito (Dci, I, II, nota 3, p. 361).

No entanto, este problema poderá se dissipar, pois a razão particular de cada um opera a partir dos mesmos princípios, definidos pela conservação de si. Ou seja, os homens, individualmente, utilizam o mesmo processo ao fazerem seus cálculos: definem de acordo

<sup>20</sup> Aquela capacidade do homem natural de raciocinar.

<sup>21</sup> A razão como a ordem natural que exige o que é o certo ou o errado após a definição de um princípio. A palavra ordem apresentada em seu duplo aspecto, ordem como mandamento e ordem como disposição metódica.

com suas vontades o termo inicial de seus raciocínios. Assim, a razão natural de cada indivíduo opera da mesma maneira: a partir da adequada imposição de um termo correto e verdadeiro do qual se segue uma conseqüência necessária.

Compreende-se desta maneira que, segundo Hobbes, é possível aos indivíduos encontrarem, através de uma devida imposição de princípios para seus raciocínios, o fundamento das leis de natureza (bem como estas próprias leis); pois, para Hobbes, os raciocínios sempre serão corretos se estiverem baseados em princípios verdadeiros e constituídos de forma correta. Isto parece ocorrer devido ao fato de que os homens calculam da mesma maneira e a partir de um mesmo princípio.

Neste sentido, segundo Hobbes, a única forma para se conseguir uma filosofia moral consistente é vinculando (voluntariamente, para que se respeite a vontade e o correto domínio dos homens sobre os termos na constituição desta ciência) aquelas ações que são tidas como boas à conservação do homem, determinando como o bem a conservação<sup>22</sup> da vida e o maior dos males a morte. Assim: de um lado, o cálculo é individual (cada um calcula o que é bom para si mesmo ou para a própria conservação e como seguirá esse cálculo), mas o princípio do cálculo é o mesmo<sup>23</sup>: todos calculam e agem tendo em vista a própria conservação. Daí o caráter particular do cálculo não impedir que se instituem regras de conduta – as leis naturais – que sejam válidas para todos os homens que partilham das mesmas condições de existência. Portanto, está na inferência racional a única possibilidade de se encontrar o princípio válido para todos, aquela primeira medida que liga as virtudes racionais aos imperativos das paixões, construindo uma moralidade que dará conta de um ser que é igualmente passional e racional.

Quando encontrado este princípio universal, satisfeita a necessidade exigida por Hobbes de um princípio para o cálculo, segue-se uma concatenação de raciocínios, com efeitos necessários que se seguirão invariavelmente. Não há a necessidade de se apelar à prudência pois a inferência racional é feita a partir da descrição das faculdades passionais e de seus prováveis efeitos, não sobre os objetos das paixões. Porventura, a experiência pode confirmar a inferência feita a partir das paixões, mas isto em nada importa, pois Hobbes

---

<sup>22</sup> Cf. Dci, I, I, 7 e L, XV.

<sup>23</sup> "... todos os homens por natureza raciocinam de forma semelhante, e bem, quando têm bons princípios" (L, V, p. 35; trad., p. 54).

pensou ter feito um experimento que pode ser confirmado pela experiência, mas que não foi ele mesmo baseado na experiência:

Isto poderá parecer estranho a algum homem que não tenha considerado bem estas coisas, que a natureza tenha assim dissociado e tornado os homens capazes de atacar e destruir uns aos outros: E ele poderá portanto, não confiando *nesta inferência feita a partir das paixões*, desejar que a mesma seja confirmada pela experiência (...) Seja como for, *é fácil conceber* quais seriam os costumes de vida quando ali não havia poder comum a temer... (L, XIII, pp. 89-90; trad., 109-110, os grifos são nossos).

Assim, com vistas à compreensão da ciência moral hobbesiana, podemos afirmar que as leis de natureza são necessariamente as conseqüências de um princípio bem estabelecido pela reta razão natural; e que, isoladamente, cada lei natural acarretará determinados efeitos, ao ser cumprida ou não, de acordo com o que ela estabelece. A ciência relativa à moral nasce de forma idêntica à matemática: um cálculo de efeitos a partir de uma causa imposta pela vontade dos homens. Sendo que, na ciência moral a regra é tomada como causa de um efeito que contribuirá para a própria conservação.

Por outro lado, há ainda um outro trecho do *Leviatã* que corrobora com esta leitura, porém em um sentido diferente, o de que aos homens é dado a capacidade da compreensão das leis naturais, vejamos:

Todas as leis, escritas ou não escritas, têm necessidade de interpretação. A lei de natureza não escrita, embora fácil fazê-lo para aqueles que sem parcialidade ou paixão fazem uso de sua razão natural, deixando portanto sem desculpa seus violadores, tornou-se, considerando-se haverem muito poucos, talvez ninguém, que em alguns casos não se deixe cegar pelo amor de si ou qualquer paixão, agora a mais obscura de todas as leis; e, conseqüentemente, a que tem a maior necessidade de intérpretes capazes (L., XXVI, p. 190-1; trad., p. 213-4).

Como compreender uma passagem que por um lado indica a facilidade na interpretação de determinadas leis e que, ao mesmo tempo nos diz que poucos são capazes deste feito? No entanto, não é esta a nossa preocupação, mas sim a de compreender que Hobbes considera as leis de natureza compreensíveis. Mas, como isto ocorre se a própria formulação destas leis depende de uma inferência particular de princípios verdadeiros e corretamente instituídos? Esta pergunta indica a resposta devida ao problema, pois o ponto não é a própria interpretação de leis não escritas de um determinado povo (como, por

exemplo, a interpretação das leis não escritas aceitas pelo costume)<sup>24</sup>, mas sim interpretar aquela lei que é inferida particularmente a partir de um correto entendimento da natureza humana, ou melhor, da compreensão da correta relação de causas e efeitos que se constitui pelo devido e verdadeiro conhecimento da natureza humana.

A este ponto acrescentamos que, para Hobbes:

... para aprender as leis de natureza, o que [um homem] tem a fazer é apenas, quando comparando as ações dos outros homens com as suas elas, parecendo muito pesadas, colocá-las no outro prato da balança, e no lugar delas as suas próprias, que suas próprias paixões e amor de si, nada adicionem ao peso, então não haverá nenhuma destas leis de natureza que não lhe pareça muito razoável (L., XV, p. 109-10; trad., p. 131).

Esta aceitação se dá na condição natural humana, âmbito em que o cálculo é regido pelas paixões e razão particulares.

Tal condição ocasiona problemas, dentre os quais aquele que pode ser chamado de fundamental e que se apresenta, conforme ao anunciado acima, na impossibilidade de um domínio completo e plenamente partilhável da linguagem, pois nesta condição os homens compreendem, valorizam e nomeiam diferentemente as coisas que se lhes apresentam. Ou seja, juntamente à questão de se nomear as coisas, apresenta-se a da compreensão das mesmas:

A ignorância do significado das palavras, isto é, a falta de entendimento, predispõe os homens para confiar, não apenas na verdade que não conhecem, mas também nos erros e, o que é mais, nos absurdos daqueles em quem confiam. Porque nem o erro nem o absurdo podem ser detectados sem um perfeito entendimento das palavras.

Do mesmo deriva que os homens dêem nomes diferentes a uma única e mesma coisa, em função das diferenças entre suas próprias paixões. Quando aprovam uma determinada opinião (*opinion*), chamam-lhe Opinião (*Opinion*), e quando não gostam, chamam-lhe heresia; e heresia significa não mais que uma opinião particular; contendo apenas mais algumas tintas de cólera (L, XI, p. 73; trad. p. 94).

Aqui apresenta-se um conceito muito importante para se desvendar como os homens adquirirão o conhecimento das coisas naturais por intermédio de seus próprios

<sup>24</sup> “A ignorância das causas e constituição original do direito, da equidade, da lei e da justiça dirigem (*disposeth*) um homem a tomar o costume e o exemplo a regra de suas ações, de maneira que acham injusto aquilo que tem sido punido pelo costume, e justo aquilo de cuja impunidade e aprovação se pode apresentar um exemplo, ou (como barbaramente lhe chamam os juristas, os únicos que usam esta falsa medida) um precedente” (L., XI, p. 73; trad., p. 94).

raciocínios. Isto porque, apesar de não haver no estado de natureza uma linguagem valorativa partilhada, nada impede que o princípio de valorização das coisas seja o mesmo para todos os homens; ao contrário: *todos* valorizam o que pensam contribuir para a própria conservação, somente que este princípio da auto-conservação particular não deriva da nomeação correta de termos partilhados, mas do correto entendimento particular da natureza humana do indivíduo que encontra tal princípio (a auto-conservação), indiferentemente da necessidade de se compartilhar tal conhecimento.

Mas, diferentemente do que se poderia pensar, a busca particular pelo conhecimento não é o problema para a constituição de uma moral compartilhada por todos, pois é do princípio, que Hobbes considera partilhado por todos os homens, o de que a sua conservação é o fundamento para a moralidade, que nasce a vontade de criar um campo onde esta vontade possa se efetivar.

É certo que se pode objetar que poucos podem alcançar tal princípio, vale dizer que, segundo Hobbes, os homens não nascem predispostos a uma associação do tipo estatal, condição onde a moral, a ciência do justo e do injusto, será efetivada, mas devem ser educados para que assim vivam. De certo que a condição de simples natureza não permite a existência de tal ciência moral, mas o que é válido é que a vontade de auto-preservação compele os homens a viverem de acordo com tal ciência, sendo que é desta vontade natural que surgiram as *vontades artificiais*, as leis civis, que ordenam, impondo as leis derivadas do princípio natural fundamental de forma universal.

Para Hobbes, o que importa é que a razão encontra e compreende uma causa que, sendo a primeira, faz derivar uma seqüência lógica de efeitos, a qual se deve aderir com precisão para que, quando o homem desejar efetivar suas vontades, possa produzir causas das quais derivem aqueles efeitos esperados. Neste ponto, o homem toma para si o papel de um deus que pode produzir, embora artificialmente, seu mundo ideal.

É neste sentido que Hobbes inicia sua introdução ao *Leviatã*:

A natureza (a arte pela qual Deus fez e governa o mundo) é, pela *arte* do homem, como em muitas outras coisas, também imitada nisto: que ele pode produzir um animal artificial (...) imitando este produto, o mais excelente e racional da natureza, o *homem*. Pois pela arte [do homem] é criado aquele grande *Leviatã* chamado *Common-wealth*, ou Estado (em latim: *Civitas*) o qual é nada mais que um homem artificial (L, introdução).

A *arte*, a qual se refere Hobbes, é propriamente a capacidade humana de produzir, em especial aquelas coisas que contribuirão para a sua preservação. Nesta arte reside um aspecto de universalidade entre os homens, pois mesmo que os homens valorizem diferentemente os objetos que se apresentam a eles, todos se esforçam para conseguir aquilo que contribui para seu benefício<sup>25</sup>; em outras palavras, os homens tendem a produzir, por suas ações voluntárias, aquelas causas que tragam como efeito a própria felicidade, já que não entendemos que a auto-conservação esteja limitada meramente à manutenção da vida biológica, mas sim, como a busca empreendida pelos homens para conduzirem suas vidas em um campo que permita ao indivíduo uma vida satisfeita. Ou seja: uma vida que possa não só afastar o medo da morte, como também garantir tudo aquilo que lhe proporcione satisfação em viver, com aquelas “coisas que são necessárias a uma vida cômoda; e a esperança de obtê-las pelo seu trabalho (*Industry*)”<sup>26</sup>, ou simplesmente viver uma vida da qual não se canse<sup>27</sup>.

O cálculo racional deposita nas mãos dos homens a possibilidade de que eles atinjam os fins desejados. Tal fim, a vida descrita no parágrafo acima, encontra-se na devida adesão humana aos ditames da reta razão, controlando seus impulsos passionais e encontrando, nas leis morais de natureza, o caminho para efetivar este desejo. O que se dá quando os homens instituem, pela própria vontade, aquelas regras que vinculam incondicionalmente suas ações aos princípios da lei racional.

d) as definições voluntárias que fundam a ciência do justo e do injusto

A linha mestra desta dissertação fundamenta-se na concepção hobbesiana de ciência, entendida como um procedimento que tem seus princípios formulados voluntariamente pelos homens, dado que somente dos princípios assim formulados há domínio humano sobre qualquer matéria. A filosofia moral hobbesiana é, assim, um processo baseado na produção racional daqueles meios que possibilitam aos homens a criação de uma condição pacífica e virtuosa.

<sup>25</sup> Cf.: “e nos atos voluntários de todo homem o objetivo é o mesmo: [o] *bem para si mesmo*” (L, XIV, p. 93; trad., p. 115; os grifos são do autor).

<sup>26</sup> L, XIII, p. 90; trad., p. 111. Cf. também: “Mas por segurança não queremos dizer aqui uma simples preservação, mas também todas as outras satisfações (*Contentments*) da vida, as quais todo homem por legítimo trabalho (*Industry*) sem perigo ou dano para o (*or hurt to the*) Estado, deverá adquirir para si mesmo” (L, XXX, p. 231; trad., p. 251).

Neste sentido, encontramos em Hobbes as primeiras definições apresentadas a partir de cálculos constituídos puramente através de nomes; estas definições marcam o início da passagem de um estado meramente de natureza para a instituição do campo jurídico<sup>28</sup>, afastando a multiplicidade de opiniões e de valorização dos objetos.

Desta atividade (a imposição voluntária de definições), podemos compreender a necessidade que opera na natureza, o que introduzirá a questão da obrigação, primeiro em um plano natural, e depois em um plano puramente artificial. Nesse último plano, a obrigação tem como função reger as relações humanas, o que exigirá que ela se apresente como vínculos necessários entre signos lingüísticos. Estes conceitos puramente humanos, demonstram que o homem não é passivo em relação às paixões, mas que, submetendo-se aos ditames da razão (artifício), torna-se ativo na posterior produção do campo moral.

A ciência do justo e do injusto, para Hobbes, principiará com definições que ao mesmo tempo em que descrevem a condição na qual estão inseridos os homens (pois a definição de direito natural, por exemplo, é a descrição de uma constante na vida de todos os indivíduos, sendo inerente aos homens, bem como a todos os animais, existindo na natureza mesmo para aqueles que não podem deduzi-lo - somente a sua formulação racional depende do artifício humano), instituem o campo de uma atividade que se impõe

---

<sup>27</sup> L, XIV, p. 93; trad., p. 115.

<sup>28</sup> Ao afirmarmos que há um início para a passagem da condição de natureza para o Estado Civil não estamos com isto segmentando em estágios as modificações pelas quais os homens passam na instituição do campo jurídico hobbesiano, procedimento que podemos ver em diversos autores, como por exemplo K. R. Minogue que, em seu artigo “Hobbes e o Homem justo”, divide esta passagem em quatro estágios. Importa-nos, no entanto, a caracterização que tais leituras trazem, pois elas afirmam um desenrolar das operações humanas que nos mostra a capacidade dos homens para produzir, pela própria vontade, um campo diferente daquele no qual se encontravam, isto é, pela capacidade humana de produzir efeitos através da formulação de causas voluntariamente postas, faz-se a passagem da condição natural para o Estado Civil. No entanto, Minogue (apesar de apresentar este desenvolvimento) afirma que os indivíduos hobbesianos são como crianças “que devem ser civilizados à vara (*stick*)” (Minogue, K. R. “Hobbes and the Just Man”, in: Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays, Edited by Maurice Cranston and Richard S. Peters, Anchor Books Doubleday & Company, Inc. Garden City: New York, 1972, p. 84). Após afirmar que “Obrigação moral é também ‘non-rational’, estas operações dos homens são naturalmente dispostas ao comportamento pacífico e os homens não necessitam se suprir da razão para levá-los a fazê-lo [instituir o campo da obrigação moral]” (ibid., p. 81), conclui que o indivíduo hobbesiano é diferente do indivíduo compreendido por Espinosa, dado que para este autor o homem “é ativo, não passivo” (ibid., p. 84). Tais afirmações parecem estar desconstruídas com a teoria hobbesiana quando admitimos que, segundo Hobbes, o justo e o injusto, que abrangem o conceito de obrigação, somente podem ser determinados através da ciência humana, que depende necessariamente da razão e é formulada voluntariamente pelos homens. Desta forma, mesmo que considerado somente o Estado Civil, onde a vontade do soberano é de fato aquela que institui as leis e por consequência a moralidade, não é possível pensar a instituição do campo moral e da obrigação sem a voluntariedade racional ativa dos homens que aderem a este plano.

como necessário a eles. Tais definições, que se seguem, determinarão direitos e obrigações para eles:

*O direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indique como meios adequados a esse fim.

Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que se use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem (L, XIV, p. 91; trad., p. 113).

A definição do direito natural, para Hobbes, nasce dos cálculos feitos a partir da investigação do autor sobre a possibilidade de se afirmar o meu e o teu na condição de natureza, tendo por resultado a constatação de que é impossível determinar a propriedade em tal situação<sup>29</sup>. O direito natural permeia as relações dos homens no estado de natureza, podendo levá-los ao estado de guerra. Tal afirmação decorre do próprio procedimento de cálculos empreendido por Hobbes, derivado de uma seqüência lógica que deduz o direito a todas as coisas como a conseqüência de uma possível guerra de cada um contra cada um:

1. a razão natural ordena a conservação de si, exigida num campo definido que não comporta um juiz comum, cuja falta acarreta a indefinição do meu e o teu

<sup>29</sup> É bastante conhecida a diferença entre a concepção hobbesiana de direito de natureza comparado a diversos outros autores de seu período, como por exemplo Locke, que afirma existir, já na natureza, direito à propriedade, matéria bem apresentada por Carlos Alberto de Moura em seu artigo “Hobbes, Locke e a medida do direito”: “A propriedade das coisas – diz Hobbes – começou apenas ‘quando as sociedades civis foram estabelecidas’ [Hobbes, *De Cive*, II, VI, 15]. Como a igualdade entre os homens implica que todos tenham direito igual sobre todas as coisas, deve-se dizer que no primeiro Estado a natureza deu todas as coisas a todos [Idem., *ibid.*, I, I, 10]. Mas esse direito natural de todos a tudo leva a uma guerra permanente e a uma tal instabilidade no Estado de natureza, que será preciso afirmar que o direito a tudo é equivalente ao direito a nada [Hobbes, *Elements of Law, Natural & Politic*, I, XIV, 10. *De Cive*, II, X, 1.]. Sendo assim, deve-se concluir que no Estado de natureza não há nem propriedade, nem comunidade, mas apenas insegurança, e que a propriedade nasceu apenas com os Estados [Hobbes, *Leviathan*, II, XXIV]. Ora, sabe-se que Locke construirá de forma bem diversa o direito de propriedade, já existente, para ele, no Estado de natureza. O seu ponto de partida será o mesmo que o de Hobbes: a natureza deu tudo a todos [Locke, *Segundo tratado do Governo Civil*, § 24]. Mas daqui ele pensará poder derivar um direito *individual* de propriedade de cada um, através da doutrina da apropriação pelo trabalho: como cada homem tem a propriedade de sua pessoa e de seus atos, essa relação de si consigo fundará a propriedade que ele terá sobre os bens, enquanto esses são produtos de seu trabalho [Idem., *ibid.*, § 26]” (Moura, C. A., “Hobbes, Locke e a medida do Direito”, in: revista *Filosofia Política*, nº 6 - 1991). Estes direitos, segundo Locke, seriam somente ratificados e assegurados pela instituição civil. Para Hobbes não existe propriedade na natureza, somente a posse, isto somente enquanto o poder de um indivíduo puder mantê-la. Assim, devido à falta de um poder que regule os direitos, afirmar que o direito a tudo reverte-se em direito a nada, pode ser entendido da seguinte forma: o direito a tudo reverte-se em nenhuma propriedade. Isto exemplifica a concepção hobbesiana de direito natural.

- e das regras do justo e do injusto, permitindo aos homens serem os juizes de suas ações particulares – o estado de natureza;
2. para se conservar, na condição acima descrita, os homens contam com a liberdade de agirem conforme seu arbítrio – o direito de natureza;
  3. na busca pela conservação, que é somente a efetivação de seu direito natural, podem acabar por entrar em conflito – o estado de guerra;
  4. como juiz de todos os seus próprios atos e das coisas que são de seu interesse, numa condição na qual contam exclusivamente com o próprio poder para se conservar e na qual todas as coisas são consideradas benéficas ao agente unicamente pela concepção do próprio indivíduo, os homens têm igualmente (dada a igualdade natural), o direito a todas as coisas.

Desta forma, compreende-se que o direito ali onde ele se estende a todas as coisas é decorrente do estado de guerra e não o fator que o gera, e que a condição de natureza não é sinônimo imediato do estado de guerra de cada um contra cada um, mas que determinadas condições devem ser satisfeitas para que se afirme que o estado de natureza seja um estado de guerra. Isto é expressamente afirmado por Hobbes na seguinte passagem:

E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, *segue-se* daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros (L, XIV, p. 91; trad., p 113, o grifo é nosso).

Estão formulados, portanto, os termos com os quais a razão pode operar e produzir ordens<sup>30</sup>, as leis de natureza, que têm por finalidade retirar os homens da condição miserável de natureza. A partir deste princípio serão apreendidas conseqüências que deduzem o comportamento humano *a priori*, encontrando aqueles elementos que precisam ser retirados, mantidos ou inseridos nas relações humanas, a fim de que os indivíduos passem a regular o próprio comportamento a partir da ciência do justo e do injusto.

---

<sup>30</sup> Conforme veremos mais apropriadamente em nosso próximo capítulo, as leis de natureza poderão ser interpretadas aqui, como ordem, pois a formulação de princípios racionais válidos, apresentados como uma ordenação de causas e efeitos e cujas causas são de domínio dos homens, constituem já uma ciência e, assim, a adesão às leis naturais passam da simples aceitação de conselhos à adesão a uma ordem, isto no sentido de que, se o indivíduo deseja algo ele deve obedecer à ordenação formulada racionalmente.

Finalmente, Hobbes deduz que o elemento a ser retirado das relações entre indivíduos na condição de natureza é o direito a todas as coisas, condição que inviabiliza a busca da conservação de si:

Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (L, XIV, p. 91; trad., pp. 113-4).

Nesta medida, tendo a preservação do homem como princípio, a lei moral de natureza ordenará aos homens que, na busca da preservação de si procurem a paz, abdicando ao direito a todas as coisas na natureza. Neste ponto nos deparamos com uma dificuldade na teoria hobbesiana, a de como compreender que as leis de natureza obrigam àqueles indivíduos que se encontram na condição de mera natureza. Este problema parece não existir no Estado instituído, pois neste o vínculo de obrigação parece claro: os indivíduos transferiram seus direitos a um soberano que formula a regra de convivência entre aqueles que estão sujeitos às suas ordens. Em outras palavras, a obrigação é o que resta do pacto que institui a soberania, mas que somente existe devido ao consentimento dos indivíduos que aceitam a autoridade do soberano. A instituição do Estado e a conseqüente obrigação que dele resulta, por sua vez, somente existe pelo ato voluntário de cada indivíduo, o que é expresso, por Hobbes, como se segue:

Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito* de *representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens.

É desta instituição do Estado que derivam todos os *direitos e faculdades* daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido (L, XVIII, p. 121; trad., p. 145. Os destaques são do autor).

O consentimento é portanto, a parte fundante do Estado e do qual derivam todas as obrigações<sup>31</sup>. O mesmo ocorre na instituição de um Estado por aquisição, segundo Hobbes, pois é do pacto feito entre o vencido e o vencedor que nasce toda a obrigação:

E este domínio é adquirido pelo vencedor quando o vencido, para evitar o iminente golpe de morte, *promete por palavras expressas, ou por outros suficiente signos (signes) de sua vontade*, que enquanto sua vida e a liberdade de seu corpo lho permitirem, o vencedor terá *direito* a seu uso, a seu bel-prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se servo, *mas não antes (...)*

Portanto não é a vitória que confere o direito sobre o vencido, *mas o pacto celebrado por este*. E ele não adquire a obrigação por ter sido conquistado, isto é, batido, tomado ou posto em fuga, mas por ter aparecido e ter-se submetido ao vencedor (L, XX, p. 141; trad., p. 165. Os destaques são nossos).

Desta forma compreendemos que somente a autorização dos indivíduos cria uma autoridade, surgindo um campo de relações que é regido pela obrigação. Nesse sentido Warrender afirma:

O soberano tem uma autoridade sobre o súdito (subject) porque, quando concluída uma convenção política, o súdito (subject) “autorizou” suas ações (...) Então, não é porque a vítima está dominada pela força *superior* que ele está obrigado, mas porque ele pactuou sua submissão (...) Do poder somente vem autoridade onde ele é autorizado pelo súdito (subject) e um portador de poder que não está autorizado é descrito por Hobbes como um “inimigo” (Warrender, H. “A concepção de moralidade de Hobbes” in: *Revista critica di storia della filosofia*, vol. XVII, 1962. O destaque é do autor).

Assim fica expressa a necessidade da convenção no que diz respeito à constituição da obrigação. Mas em que sentido há obrigação natural diante das leis de natureza, se não há aqui nenhuma convenção, nenhuma instituição humana, propriamente dita?

Neste ponto retornamos ao problema acima indicado: como podem as leis de natureza obrigar os homens sendo que o campo de obrigação destas leis é, conforme nos diz

<sup>31</sup> A compreensão de que o Estado é instituído pelo consentimento é importante não somente para se afirmar que o Estado é fruto da vontade dos homens, mas porque se verifica, no que se refere à filosofia moral de Hobbes, uma passagem decisiva, na qual os homens abandonam a liberdade de se regerem por juízos particulares, para aderirem a um plano racional. Esta passagem lhes permite (como defendemos) pensar em um plano moral, no qual as virtudes definidas como boas para os homens pelo intermédio da razão vão tomar lugar positivo na relação entre os indivíduos.

Hobbes, o *foro interno*<sup>32</sup>, foro que diz respeito unicamente aos indivíduos particularmente, o que inviabilizaria a teoria da obrigação. Não obstante Hobbes afirma categoricamente:

“As leis de natureza obrigam *in foro interno*, isto quer dizer, elas impõem o desejo de que se tornem efetivas: mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam” (L, XV, p. 110; trad. modificada, p. 131)<sup>33</sup>.

Portanto, há espaço para a obrigação na condição de natureza<sup>34</sup>, obrigação esta que se encontra numa espécie de intenção, como diz Hobbes, “o desejo de que se tornem efetivas”, o que nos conduz a examinar a teoria da obrigação natural como uma intenção dos indivíduos naturais que produzem um campo condizente com as leis naturais. Restamos, assim, examinar qual o vínculo que obriga na condição de natureza.

---

<sup>32</sup> L, XV, p. 110; trad., p. 131.

<sup>33</sup> Segue o texto inglês: “The Lawes of Nature oblige *in foro interno*; that is to say, they bind to a desire they should take place... (literalmente: elas devem tomar lugar).

<sup>34</sup> Objetivamente a teoria da obrigação hobbesiana comporta duas distinções: 1) a obrigação natural: a obrigação em relação às leis de natureza; 2) a obrigação contratual: quando indivíduos pactuam; seja um pacto de mútua confiança, ou referendado por um juiz.

### Capítulo III

#### A vontade racionalizada

##### 1) a obrigação como vontade racionalizada

Podemos afirmar que a obrigação<sup>1</sup> está no âmago da teoria política de Thomas Hobbes, pois sua teoria política se baseia no cumprimento de contratos entre indivíduos que finalmente instituirão a sociedade civil. Diremos ainda que a obrigação exige um ato relacional e nasce da renúncia de um direito.

Afirmar que a obrigação exige uma relação entre indivíduos parte da convicção hobbesiana de que não existe obrigação consigo mesmo<sup>2</sup>. Um homem jamais pode obrigar a si mesmo, pois aquele que impõe uma regra para si jamais estará obrigado a cumpri-la, na medida em que tem a liberdade de desfazê-la. Neste sentido, não há espaço para uma concepção autônoma da obrigação do tipo rousseauiana ou kantiana, o que nos força a dizer que a obrigação depende de uma *condição* externa.

No entanto, a condição externa que cria a obrigação natural depende sim da vontade do homem, posto que as definições das próprias leis de natureza nascem do cálculo humano que retira da natureza os termos que as definem, ou seja, as definições são um procedimento artificial e voluntário com as quais os homens operam<sup>3</sup> para instituir uma condição desejada. Esta operação de retirar da natureza as definições é condizente com a teoria hobbesiana de que a moral é passível de ser tornada ciência. Desta forma, a obrigação natural (a obrigação em relação à obediência frente às leis de natureza) encontra sua medida na correta compreensão dos enunciados das leis de natureza, naquilo que concerne às causas da guerra e da paz, o que leva os homens a terem suas vontades

---

<sup>1</sup> Aqui nos referimos à obrigação em um sentido geral, isto é, à obrigação natural e à obrigação contratual, pois estamos afirmando que a obrigação natural contribui, ou mesmo é fundamental na instituição do campo político.

<sup>2</sup> “... a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar, portanto quem está obrigado perante si mesmo não está obrigado.” (L, XXVI, p. 184; trad., p. 208).

<sup>3</sup> Esta afirmação está baseada na seguinte passagem: “O uso e a finalidade da razão não é descobrir a soma, e a verdade de uma, ou várias conseqüências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações de nomes, mas começar por estas e seguir de uma conseqüência para outra (...) Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço (by Industry)...” (L, V, pp. 33-35 trad., pp. 52-54).

determinadas no sentido de querer aquilo que elas enunciam<sup>4</sup>. Neste ponto estaremos atentos a um aspecto da teoria relativa às paixões formulada por Hobbes, a de que a razão opera sobre as paixões, transformando-as e direcionando-as, formando nos homens aquilo que é propriamente sua vontade<sup>5</sup>, impedindo-os de agir distintamente destas formulações pela interferência da força de paixões desregradas.

Mas, é preciso esclarecer, esta obrigação não corresponde propriamente à obrigação contratual, este procedimento aplica-se com propriedade à obrigação natural, que no entanto carece de determinadas condições que somente a obrigação contratual pode oferecer; neste sentido, a obrigação natural determina a vontade para assumir obrigações e renunciar ao direito a todas as coisas, o que é uma determinação da vontade no sentido de criar um campo jurídico de obrigações através de contratos – produzindo definitivamente a obrigação contratual em sua forma rigorosa.

Neste momento, a vontade racionalizada começa a instituir um campo pacífico de relações, que inicia na compreensão das causas da guerra e da saída daquela condição de guerra de todos contra todos, formulando os princípios que causam a paz (as leis de natureza), a partir de um campo definido pela constatação de que todos os homens contam igualmente com um direito que poderá se estender (numa condição de guerra) sobre todas as coisas, conforme o julgamento particular – o direito de natureza.

Colocando-se como o elemento criativo que vai oferecer a saída da condição de guerra, a reta razão deduz, portanto, quais os elementos que conduzem os homens à vida pacífica e mais satisfeita, sendo que é neste ponto que ela necessariamente se apresenta como linguagem. Isto é, a obrigação natural deverá contar com o elemento artificial para que seja formulada; ela nasce de um artifício e portanto será expressa a partir de um princípio lingüístico – as corretas definições como apresentadas no final de nosso capítulo anterior.

Em relação à obrigação contratual na condição de natureza, os cálculos racionais serão feitos com os termos dos contratos que vinculam os homens, ou seja, na condição de

---

<sup>4</sup> “... não se trata de uma obrigação, mas do desejo de por-se numa situação de obrigação, isto é, o desejo de criar as condições necessárias para que os pactos sejam válidos. Visto desta perspectiva, porém, este modo impróprio de obrigação ganha um sentido em relação à obrigação propriamente dita” (Limongi, *O homem excêntrico*, p. 187).

<sup>5</sup> Será a este processo que chamaremos ‘vontade racionalizada’, ou seja, a vontade do indivíduo que no momento da deliberação conta com a inclusão dos preceitos racionais na formação de sua vontade.

natureza os cálculos serão feitos com as palavras e atos proferidos pelos contratantes, esperando-se que os termos enunciados sejam condizentes com a ação praticada. Agir racionalmente, neste sentido, é agir de tal forma que nossas ações sejam calculáveis e previsíveis para os demais homens. A diferença em relação à obrigação contratual em um Estado Civil está no fato de que, no Estado instituído, um soberano comum garante que as cláusulas dos contratos sejam cumpridas de acordo com a vontade expressa pelos indivíduos ao firmarem um pacto, vontades expressas em uma linguagem que conta com a tutela do soberano garantindo eficientemente seu significado.

A obrigação contratual nasce da renúncia de um direito, isto é, a renúncia dos direitos cria o vínculo que priva cada um da liberdade de agir diferentemente daquela vontade expressa sobre a matéria contratada. A renúncia ao direito é simplesmente o abster-se de impedir que o outro usufrua daquilo que lhe foi prometido<sup>6</sup>. Esta renúncia parte de um ato voluntário de cada um, visando o benefício do agente.

O ato voluntário da renúncia deve ser declarado através de palavras ou atos claros o suficiente, o que é uma questão de formalização do pacto firmado. As palavras ou atos, ou os dois juntos<sup>7</sup>, devem ser expressos de forma que não haja dúvida sobre o que o indivíduo quer ao firmar um acordo. A linguagem assume um papel fundamental neste ponto, pois é ela que possibilita aos homens exporem aquilo que está oculto em suas almas<sup>8</sup>, dando a conhecer suas vontades a seus semelhantes<sup>9</sup>. Desta forma, o que importa é que a linguagem possibilita que um acordo seja bem formulado, que os seus termos sejam expostos de maneira tal que não restem dúvidas sobre o que cabe a cada parte. No entanto, quanto a isto, cabem duas observações:

i) a vontade particular e privada de cada um não interferirá na obrigação dos contratantes, devido ao fato de que na efetivação de um contrato é a vontade devidamente expressa que tem valor e não a vontade efetiva de quem pactua. É esta vontade – a vontade expressa – que servirá de base para o comportamento previsto. Mas dizer que a vontade

---

<sup>6</sup> “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. Pois quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza” (L, XIV, p. 92; trad., p. 114). Os destaques são do autor.

<sup>7</sup> Cf., L, XIV, pp. 92-3; trad., pp. 114-5.

<sup>8</sup> “O uso geral da linguagem consiste em passar nosso discurso mental para um discurso verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos para uma cadeia de palavras.” (L, IV, p. 25; trad., p. 44).

privada, não expressa em palavras, não interfere no cálculo da obrigação não é o mesmo que dizer que a vontade não interfere no ato voluntário de renúncia a um direito. A vontade particular em um pacto não dirá respeito ao outro, pois, para este, o que importa é que os termos postos pelo primeiro sejam claros e objetivos para que não haja dúvida sobre o prometido e que os signos que expressam tal vontade não se mostrem incoerentes. Estabelecidos e aceitos tais termos na renúncia dos direitos o vínculo se forma, sendo que o que queremos estabelecer é que este vínculo é firmado através da linguagem, pois não estamos apenas descrevendo o que é uma renúncia, mas demonstrando que é a linguagem que viabiliza qualquer relação entre os homens, possibilitando que renunciem a direitos e que se obriguem uns em relação aos outros quando aceitam uma renúncia mútua. Desta forma, vejamos como se *faz* uma renúncia ou uma transferência de direitos:

“Quando de qualquer destas maneiras [renunciando ou transferindo] alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *vinculado*<sup>10</sup> a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é *injustiça* e *injúria*, dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito. De modo que a *injúria* ou *injustiça*, nas controvérsias do mundo, é de certo modo semelhante àquilo que nas disputas das Escolas se chama *absurdo*. Porque tal como nestas últimas se considera absurdo contradizer aquilo que inicialmente se sustentou, assim também no mundo se chama injustiça e injúria desfazer voluntariamente aquilo que se tinha voluntariamente feito” (L, XIV, pp. 92-3; trad., pp.114-5).

Aqui podemos compreender que, para Hobbes, no que diz respeito à linguagem, há um absurdo quando se diz uma coisa e a ação praticada não é conforme ao prometido. Tal entendimento por parte do autor nos leva à segunda observação anunciada acima, a saber:

ii) a linguagem, segundo Hobbes, deve ser bem estabelecida para que cumpra o papel de tornar as expressões suficientemente claras, o que exige que seus termos devam

<sup>9</sup> “Os usos especiais da linguagem são os seguintes: (...) Em terceiro lugar, para darmos a conhecer aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda.” (ib.).

<sup>10</sup> A tradução de J. P. Monteiro e M<sup>a</sup> B. N. da Silva guarda uma leve distinção em relação à tradução que utilizo para o trecho citado. Segue o texto em inglês ao qual me refiro: “... then is he said to be OBLIGED, or BOUND...” O texto traduzido para o português utiliza *forçado* para *Bound*; justifico a minha substituição por *vinculado* por dois motivos: primeiro, *forçado* e *obrigado*, em nossa língua são sinônimos quando utilizados no sentido da oração; em segundo lugar, por Hobbes estar tratando de contratos, o significado de um vínculo

ser bem definidos<sup>11</sup>. A definição correta dos termos apresentará, neste sentido, um caráter geométrico na filosofia hobbesiana<sup>12</sup>, e a razão servir-se-á destes sentidos exatos, possibilitando aos homens não somente entenderem e compartilharem o real significado das palavras, como também saber qual ação esperar de um indivíduo após este ter se pronunciado. Segue-se, desta condição, que existirá uma razoabilidade calculável nas relações humanas dada a partir da linguagem, sem a qual nenhuma conquista humana é possível, já que, para Hobbes:

“ (...) a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da *linguagem*, que consiste em *nomes e 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 conversa 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” (L, IV, p. 24; trad., p. 43).

Portanto, sem a linguagem os contratos são impossíveis, e, por extensão, podemos dizer que nenhuma obrigação pode nascer entre os homens. No sentido oposto, nenhuma obrigação pode nascer por intermédio da força, pois, para Hobbes, a força não cria e nem retira direitos. Como a obrigação nasce da renúncia de direitos, nada pode forçar alguém a estar obrigado, pois estar obrigado é um ato voluntário e de consentimento do indivíduo<sup>13</sup>. No estado de natureza (bem como no Estado Civil), a obrigação referente aos contratos está no vínculo criado voluntariamente entre indivíduos, mediante o consentimento explicitado por cada um através da linguagem.

A obrigação contratual, e os deveres que dela se seguem, somente podem ser dados em um campo no qual a linguagem (única medida com a qual se calcula com

---

criado entre os homens, parece-me, justifica a utilização do termo por ele ser mais próximo à intenção do texto hobbesiano.

<sup>11</sup> “De tal modo que na correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição de ciência” (L, IV, p. 28; trad. p. 47).

<sup>12</sup> “Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação de 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; (...) E portanto em geometria (que é a única ciência que prova 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.” (L, IV, p. 28; trad., p. 46).

<sup>13</sup> Cf. vigésimo capítulo do *Leviatã* que versa sobre os Estados adquiridos, aqueles que são tomados pelo uso da força: “O domínio é adquirido pelo vencedor quando o vencido, para evitar o iminente golpe de morte, promete por palavras expressas, ou por outros suficientes signos (*signes*) de sua vontade, que enquanto sua vida e a liberdade de seu corpo lho permitirem, o vencedor terá direito a seu uso, a seu bel-prazer. Após realizado esse pacto o vencido torna-se servo, mas não antes. (...) Portanto não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este” (L, XX, p. 141; trad., p. 165).

fundamental à instituição de um futuro campo moral: o fato de que as ações praticadas serão conforme o julgamento particular. Disto se seguem dois possíveis caminhos:

1) os homens não calculam ou não põem em prática os conselhos da razão, dando vazão a um comportamento determinado pelas paixões particulares, permanecendo em um estado de guerra infindável, ou;

2) buscando a saída do estado de guerra, os homens buscam se comportar de acordo com os ditames da reta razão, calculando e agindo na direção da instituição de um campo pacífico que possa verdadeiramente auxiliá-los na busca da conservação de si.

Ou seja, os homens podem agir sempre conforme a condição de guerra – e daí se seguem todos os malefícios listados por Hobbes, ou aderir aos cálculos racionais que os induzem ao campo pacífico. Assim, quando os homens passam a calcular os efeitos da condição de guerra, percebem que ela não é a condição ideal para a auto-preservação e buscam a saída da mesma. Em outras palavras: quando os homens compreendem que a condição na qual estão inseridos é miserável, passam a calcular a existência de um campo no qual possam alcançar o objetivo de sua conservação com maior eficiência; passam neste momento a calcular de forma diferente, pois os cálculos (razão) indicam que esta conservação exige a existência de um campo de relações pacíficas.

A passagem para este campo de relações pacíficas conta com uma exigência: a imposição de adequados cálculos racionais (formalizados pela correta imposição de definições lingüísticas) que se expressam na composição e organização das leis de natureza. A partir deste momento, estas leis começam a deslocar a vontade dos homens no sentido de buscar um campo que os afastem daquela condição miserável, o que modifica de maneira determinante os julgamentos que os homens fazem no estado de natureza ocasionando uma modificação em seu comportamento.

Neste ponto, passamos a afirmar que as leis de natureza são essenciais à instituição do campo jurídico, pois elas, ao modificarem a vontade particular dos indivíduos, conduzem aquele que as formulou e as aceitou à convivência pacífica, intenção básica do Estado Civil hobbesiano. Estas leis se opõem portanto, em determinado sentido, à liberdade do direito de natureza, pois ao obrigarem os homens em seu *foro interno*, ocasionam uma transformação de comportamento que os levam a desejar o abandono da condição de guerra de todos contra todos para ingressar em um campo pacífico de relações.

Pela definição de direito de natureza, os homens agem de acordo com o próprio julgamento e razão, sendo que enquanto o julgamento dos homens não contar com a participação de princípios baseados na faculdade humana (artificial) de calcular através de definições lingüísticas, não poderá calcular meios adequados para que a guerra de todos contra todos tenha um fim. Portanto, se por um lado não negamos (como Gauthier também não nega), que o direito de natureza comporta em sua formulação a constatação de que o indivíduo tem a liberdade para agir conforme seus juízos, por outro (e aqui discordamos de Gauthier), a lei de natureza afetará de forma decisiva este direito.

Assim, quando os cálculos humanos são constituídos na forma das leis de natureza, o julgamento do indivíduo necessariamente se adequará a estes princípios, dado que o mesmo passará a desejar a condição que as leis indicam como a melhor maneira para a auto-conservação. Neste ponto, as leis de natureza afetam o direito natural modificando o julgamento que os homens fazem frente ao mundo em que estão presente, ocasionando uma profunda modificação em seu comportamento, cancelando a liberdade de se comportarem diferentemente. Mantemos, desta forma, a afirmação hobbesiana de que lei e direito se opõem quando se referem à mesma matéria.

A definição de direito natural, que se apresenta na liberdade de agir como bem julgar o indivíduo, é compreendida como a descrição de um campo no qual a possibilidade de ação é desprovida de qualquer impedimento. Caso os homens, pela falta de um cálculo que determine a compreensão de que esta condição é inviável à melhor conservação de si, continuem a agir mediante as paixões particulares desregradadas, permanecerão numa condição de guerra de todos contra todos. No entanto, a busca por esta melhor conservação conduzirá os homens a imporem certos impedimentos ao direito de agirem sempre de acordo com a própria paixão natural<sup>16</sup>, pois as leis de natureza ocasionarão impedimentos à livre ação não racionalizada.

---

<sup>16</sup> “Porque as leis de natureza (como a *justiça*, a *modéstia*, a  *piedade*, ou, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes” (L, XVII, p. 117; trad., p. 141). As leis de natureza, conforme dito por Hobbes, “são contrárias às nossas paixões naturais”, a partir desta afirmação podemos dizer que as leis naturais criam oposição às ações particulares na condição de natureza, desde que o indivíduo esteja comprometido com estes preceitos; por outro lado, nesta afirmação também podemos encontrar a atuação das leis civis em seu sentido moral, ou seja: transformar nossas paixões particulares afinando-as com as leis virtuosas, já que, como vimos trabalhando, as leis morais de natureza são a intenção das leis civis, enquanto a razão cria uma

O direito de natureza, definido racionalmente, em nada modificará as ações enquanto não impostas as leis que impedem a validade do direito a todas as coisas. As leis de natureza não anulam o direito natural, pois este é uma constatação racional apreendida na condição de natureza a partir da busca pela preservação de si. Mas elas anulam a possibilidade deste direito se estender a todas as coisas, como é próprio a uma condição de guerra de todos contra todos. Isto é, a lei natural racionaliza o julgamento dos indivíduos, afetando o direito natural em seu alcance, cancela aqueles direitos que se contrariam à razão.

Quando os homens se colocam na posição de instituir um campo pacífico, suas ações deverão contar com um julgamento baseado nas leis de natureza, o que impede, por exemplo, que um homem reivindique o direito sobre a vida de outro homem, senão quando não há outra alternativa. Neste sentido, as leis de natureza operam como um fator moralizante nas relações dos homens. Há já um critério que se impõe à ação e isso já não é mais o direito puro e simples, mas um direito racionalizado. Portanto, as leis de natureza afetam o direito natural.

Vale lembrar que o direito natural de se preservar diante da morte iminente não pode ser cancelado por qualquer lei, civil ou natural: “há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros signos, possa abandonar ou transferir”<sup>17</sup>. Neste sentido, as leis de natureza (bem como a lei civil) não nascem propriamente com a intenção de anular o direito natural, mas de adequá-lo a um campo artificial segundo a vontade racionalizada dos homens, anulando, com certeza, direitos que se seguiriam caso os homens estivessem abandonados ao mero cálculo prudencial.

A oposição imposta pela lei natural tem como finalidade induzir os homens a se comportarem de acordo com seus preceitos, forçando-os a agir de forma com que as virtudes transpareçam e sejam efetivadas, o que acarretará ações que, num primeiro momento, não serão condizentes com sua vontade, pois sua vontade natural ainda não é racionalizada.

---

adequada maneira de se atingir a este fim, isto é, transformar as paixões desregradas em vontade racionalizada.

<sup>17</sup> L, XIV, p. 93; trad., p. 115.

Portanto, é na formulação racional de princípios que definem o comportamento<sup>26</sup> que deve ser buscada a medida que retira os homens da condição natural, o que somente ocorre com o artifício lingüístico, que primeiramente formula as leis de natureza e, em seguida, firma pactos, gerando a obrigação de cumpri-los.

Com certeza, a definição rigorosa de termos para os contratos de forma a conseguir que as ações praticadas sejam condizentes com os termos proferidos pelos contratantes permanece como um problema na condição natural, mas este é um problema de interpretação dos termos dos contratos que se resolverá no Estado instituído, quando será dada uma definição comum aos nomes, definição aceita e compreendida pelas partes contratantes e com o aval do juiz soberano.

Por outro lado, a palavra dos homens tem, para Hobbes, a peculiaridade de se romper facilmente - o que é um problema de falta de garantia do cumprimento dos pactos, sendo que um pacto sem a garantia de se realizar é um pacto nulo – o que se resolve com a criação de um dispositivo que force os homens a cumprir com aquilo que prometeram, ou seja, com a determinação de um juiz que, após definidos os nomes e compreendidas as cláusulas dos contratos, tenha o direito (pois este deve ser aceito e nomeado voluntariamente pelas partes contratantes) e a força (pois “... os pactos, não passando de palavras e vento, não têm força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública”<sup>27</sup>) suficientes para fazer com que as ações das partes sejam conformes às promessas feitas.

A razão impõe a resolução dos problemas colocados acima, no entanto, é necessário verificar como a obrigação natural tem força para pôr em prática um comportamento que levará os homens a instituírem o campo artificial, já que não pode haver obrigação contratual propriamente dita na natureza, visto não haver o vínculo criado entre indivíduos e um campo jurídico que tome esta espécie de relação estável e razoável. Um intérprete que regule uma transação qualquer na natureza eventualmente pode existir, mas a pretensão hobbesiana é de que as coisas deixem de ser eventuais e incertas e passem a transcorrer de forma metódica e habitual, ou melhor, que transcorram racionalmente.

---

<sup>26</sup> Cf. “As leis de natureza produzem critérios de comportamento para a interação humana, critérios que existem e podem ser descobertos pela razão, anterior ao estabelecimento de um soberano civil” (Boonin-Vail. *D. Thomas Hobbes e a ciência da virtude moral*, Cambridge University Press, 1994, p. 71).

<sup>27</sup> L, XVII, p. 123; trad., p. 146.

Mesmo que não haja um intérprete autorizado por um soberano (o que ocorre no Estado Civil), ou mesmo que não exista nenhum juiz para um pacto firmado no estado de natureza, isto não torna, a princípio, um pacto isolado nulo nos casos em que houver uma relação de confiança mútua entre os contratantes, mas a falta de um juiz autorizado pela soberania impossibilita a existência de um campo de relações sistematicamente regido pelos contratos. Isto é, é claro que é possível que indivíduos isolados pactuem, que seus pactos sejam efetivamente cumpridos, no entanto, eles são ações isoladas e circunstanciais, não havendo nada que os estabeleça como relações próprias de uma sociedade organizada e regida por contratos como a idealizada por Hobbes.

Conforme visto acima, enquanto a obrigação contratual é regida pelo vínculo mútuo entre indivíduos, a obrigação natural somente existe propriamente no vínculo da aceitação verdadeira de que os preceitos racionais nos levam à vida mais satisfeita. Portanto, a obrigação *in foro interno* é tomada como obrigação na medida em que o agente adere verdadeiramente aos preceitos da razão, vinculando-se aos preceitos que o conservam, o que ocasionará limitações no comportamento dos homens.

Esta limitação não faz parte da definição de direito natural, mas há, em sua formulação, a previsão de que a lei natural criará, de acordo com a condição em que os homens se encontrarem, restrições à liberdade de agir diferentemente do que prescreve a lei. Neste caso, se alguma ação que o indivíduo deseja não contribui verdadeiramente para a melhor forma de preservação do mesmo, de acordo com as leis que ele corretamente retirou da causalidade natural, ele estará impedido de agir. Assim, o indivíduo está obrigado a agir de acordo com a verdadeira formulação de como deve ser sua ação, um agir determinado, ação correta que a razão impõe através de cálculos determinando o que é o certo ou o errado no momento de agir, em conformidade com o fim desejado, em uma palavra: o indivíduo está obrigado a agir moralmente, isto é, de acordo com a determinação racional.

É neste mesmo sentido, de que as leis de natureza impõem limites ao comportamento humano na condição de natureza, condição regida pelo direito natural, que compreendemos a afirmação de David Boonin-Vail, pois ela, como se segue abaixo, corrobora com a idéia de que uma obrigação está relacionada com a ação tomada a partir do julgamento que verdadeiramente contribui para a conservação de si na condição de

natureza, julgamento que, na busca pela instituição de um campo pacífico de relações, somente pode ser facultado pelas leis de natureza:

O direito de natureza, em outras palavras, permite-me fazer qualquer coisa e neste sentido é ilimitado, mas permite somente se eu verdadeiramente julgá-la como sendo um meio no sentido de preservar minha vida (Boonin-Vail, Boonin-Vail. *D. Thomas Hobbes e a ciência da virtude moral*, Cambridge University Press, 1994, p. 73).

O correto julgar é formalmente a adequação às leis de natureza, assim podemos afirmar que não há qualquer espécie de obrigação por parte daquele que não faz uso do artifício racional, pois a possibilidade constante na definição de direito natural de que as ações dos homens são conforme o próprio juízo, conduz os homens a modificarem o próprio julgamento no momento em que desejam abandonar a condição de mera natureza para ingressar em um campo de relações pacíficas, e isto é devido a imposição das leis de natureza. Neste caso, serão feitos cálculos que limitam a ação, sendo preciso a partir daí, julgá-las, não de uma maneira qualquer, mas a partir destes cálculos que a razão impõe necessariamente, ou seja, de acordo com um julgamento que só é válido se condizente com as leis de natureza corretamente estabelecidas. Devido ao necessário modo de formulação das leis de natureza (isto é: a correta imposição de definições nascidas do artifício lingüístico racional) compreende-se que não há espaço para uma moralidade, nem definição do que é justo ou injusto, caso não sejam formuladas artificialmente as leis de natureza. Em outras palavras, os homens não podem determinar naturalmente o que é o justo ou o injusto, é necessária a intervenção voluntária do processo de raciocínio e, como visto, este não está naturalmente dado, mas depende do uso correto e metódico da linguagem.

No entanto, fica ainda a questão de porque as leis de natureza que obrigam *in foro interno* nem sempre obrigam *in foro externo*. Se a obrigação natural está no vínculo de aceitação de que verdadeiramente as leis de natureza conduzem o indivíduo à melhor maneira de conservar a si, à maneira de um imperativo hipotético<sup>28</sup>, que deduzem a melhor

<sup>28</sup> Este mesmo vocabulário é utilizado por J. Hampton quando se expressa sobre as leis de natureza: “ciência tão moral como qualquer outra ciência, dando-nos conhecimento causal sobre o mundo, e é da mesma maneira útil a nós como qualquer outra ciência, quer dizer, supre-nos com a informação causal (neste caso, sobre como atingir a paz) que precisamos para adquirir o que queremos. Certamente, estes resultados importam para as prescrições que concernem à busca da paz. Eles são o que Kant chamaria imperativos hipotéticos \*, da seguinte forma: *se alguém quer x, deverá, para fazer y, onde x é a paz, [ter]uma meta*

maneira de se conservar, qual o impedimento que ocorre quando os indivíduos desejam efetivar tais leis?

Antes, porém, de responder a essa questão cabe dar conta de uma dificuldade relativa à idéia, que viemos desenvolvendo, de que a virtude consiste na vontade racionalizada pelas leis de natureza. A vontade para Hobbes é paixão; a paixão é movimento. Como pensar o processo de racionalização da paixão, ou – o que parece ainda mais difícil – do movimento?

## 2) a fisiologia da vontade racionalizada

As paixões, ao que nos parece, têm uma importância capital para a formulação da teoria política hobbesiana. É muito conhecida, e podemos até chamar de clássica, a definição de Hobbes de que o medo é o motivo da instituição do Estado Civil, seja aquele que por ele é chamado de ‘Estado Político’, “quando homens concordam entre si a submeterem-se ao mesmo homem, ou assembléia de homens, na confiança de serem protegidos por eles contra todos os outros”<sup>29</sup>; seja aquele que pode ser denominado “um Estado por *aquisição*”<sup>30</sup>.

A passagem mencionada é a que se segue:

esta forma de domínio, ou soberania [o Estado por aquisição], difere da soberania por instituição somente nisto: que os homens que escolheram seu soberano fazem-no por medo dos outros, e não daquele que eles instituíram, mas, neste caso, eles submetem a si mesmos àquele que os amedronta. Em ambos os casos eles o fazem por medo: o que deve ser notado por aqueles que sustentam que tais convenções, como as procedidas do medo da morte ou da violência, são nulas...” (L, XX, p. 138; trad. p. 163; grifo nosso).

Portanto, a importância apregoada à paixão do medo pelo próprio Hobbes, faz com que voltemos a nossa atenção para aquilo que pode ser chamado de sua teoria das

---

*instrumental comum desejável à medida que isto seja necessário para a auto-preservação, e y é a ação que quando feita em conjunto com outros desempenhando a mesma ação, ajudará a efetuar a realização da paz. Assim, a ciência moral de Hobbes é um empreendimento prescritivo como qualquer outra ciência”. \**  
 “Watkins (1965 a, 75-99) também invoca a frase de Kant para descrever as leis de Hobbes”. (Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986, p. 47. Os grifos são do autor). O que importa notar é que, para Hobbes, a moral somente assim é compreendida se ela contar com um fundamento prático que vise o bem para os homens, como é o caso da busca pela paz.

<sup>29</sup> L, XVII, p. 121: trad. p. 144.

<sup>30</sup> Id.

paixões. Discutir tal teoria nos remete - o que podemos chamar de mera classificação da filosofia hobbesiana - à concepção de que ela é uma filosofia mecanicista (podemos assumir sem reservas este vocabulário), ou seja, uma teoria que se baseia na premissa de que tudo é movimento, incluindo as paixões: “A paixão parece ser apenas o nome que normalmente se dá ao que Hobbes prefere no entanto conceitualizar em termos de *movimento*”<sup>31</sup>.

Neste sentido, faz-se necessário novamente o recurso à física hobbesiana, especialmente naquilo que se refere aos princípios que dão ‘vida’ às paixões, ou melhor, em termos hobbesianos: definir qual a “origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões” segundo o próprio título do capítulo II do *Leviatã*.

A demonstração de como operam tais movimentos nos conduzirá à discussão sobre a deliberação, capacidade da qual os homens são portadores, própria à vida prudencial, que permite aos mesmos fazer escolhas sobre aquilo que se refere às suas vidas particulares, em contraposição à faculdade de raciocinar que, operando com elementos universais, deve apenas indicar conclusões acerca de causas e efeitos através do cálculo.

Desta forma, o movimento será compreendido como conceito chave da física hobbesiana. Mas tal afirmação não nos coloca, já de antemão, ao lado de uma ‘tradição interpretativa’ que afirma ser a teoria política de Hobbes devedora de sua física. Não obstante, não recusamos que o conhecimento desta seja importante, pois ela pode esclarecer aspectos importantes da natureza humana enquanto tal, corroborando para a explicação hobbesiana de como se instituirá o Estado Civil.

E, assim como não recusamos o ganho que o método geométrico nos oferece, pois este deve ser empregado por aqueles que se põem a raciocinar, também não desprezamos a sua física, pois nela encontramos as leis físicas de natureza e sua “obediência” incondicional à causalidade, que servirão a Hobbes de modelo para a formulação das leis morais invariáveis de natureza, quando da formulação de sua filosofia moral.

Por outro lado, a afirmação de Hobbes de que os homens compreenderão sua teoria moral mesmo sem conhecerem os princípios da geometria e da física será sempre considerada no desenvolvimento desta pesquisa. Pois, a partir desta afirmação, pensamos

---

<sup>31</sup> Limongi. M<sup>a</sup> I., *O homem excêntrico*, cap. 1, grifo do autor.

encontrar uma preocupação moral por parte de Hobbes, que, mesmo considerando a moralidade em um aspecto científico, veria nesta parte do conhecimento humano uma certa independência e distinção em relação às leis que ordenam as demais ciências. Por certo, as leis físicas de natureza são de uma ordem distinta das leis morais de natureza, apesar de obedecerem a um mesmo tipo de ordenamento que se expressa em causas e efeitos.

Não é somente de uma natureza estritamente física, seguindo invariavelmente seu curso, que se instituirá o Estado. Algo mais deve ser acrescentado para que os desejos naturais de justiça, gratidão, equidade e as demais virtudes naturais, possam se efetivar. Por óbvio, dado ser o homem o único animal capaz de instituir tal sociedade (o Estado Civil) e também o único capaz de raciocínios, procuraremos as respostas para as questões propostas, naquilo que, como dito, é peculiar ao homem: a racionalidade. Isto não obstante ao fato de que as paixões, segundo Hobbes, são movimentos, os movimentos voluntários internos, como são chamados no capítulo VI do *Leviatã*, causados por outros movimentos vindos de corpos exteriores ao corpo do homem que é afetado. Ou seja, as paixões são movimentos físicos como o deslocar de uma pedra. Cabe, assim, a questão: qual a relação entre a razão e a paixão? O que a razão acrescenta ao simples movimento físico das paixões?

O movimento é um deslocamento, uma mudança que se faz sentir em um corpo – como a pedra que se desloca devido a uma força que opera sobre ela, fazendo-a mover-se de um ponto ‘a’ para um ponto ‘b’. Este, por sua vez, é um ponto onde outra força opera para barrar o movimento inicial. Eis o rudimento do fisicalismo hobbesiano, conforme podemos verificar no trecho que se segue:

Uma verdade da qual nenhum homem duvida é que, quando uma coisa está em repouso, permanecerá assim ao menos que algo a mova. Mas quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, ao menos que algo a pare, embora a razão seja a mesma (a saber, que nada pode mudar por si mesmo), o que não é tão facilmente aceito (...) Quando um corpo está uma vez em movimento, este se moverá (ao menos que alguma coisa a obstrua) eternamente, e tudo o que o deter, não poderá fazê-lo em um instante, mas apenas com tempo e gradualmente o extinguirá [o movimento] completamente: assim como os pequenos [movimentos] vistos na água, onde as ondas não param de rolar por um longo tempo ainda, embora o vento cesse. O mesmo acontecerá com aquele movimento, que é produzido (*is made*) nas partes internas de

um homem, neste caso, quando ele vê, sonha, etc. Pois, após o objeto desaparecer, ou os olhos se fecharem, permanece ainda retida uma imagem da coisa vista, embora mais obscura que quando nós a víamos (L, II, p. 15; trad., p. 33).

Por uma questão de desenvolvimento desta pesquisa, trataremos primeiro daqueles movimentos que, produzidos no interior do corpo humano, são imperceptíveis aos sentidos, mas que não passam despercebidos pelo raciocínio<sup>32</sup>, ou seja: escolhemos iniciar nosso estudo pelo *conatus*, princípio dos movimentos passionais, a fim de que, de uma visão mais ampla da teoria hobbesiana das paixões (ou, de como se forma a paixão nos homens em geral), passarmos para um ponto onde ela é limitada ao que podemos chamar de um entendimento comum ou tradicional do termo paixão. Isto é: o entendimento da paixão como mera satisfação irresistível dos desejos, condição na qual os homens estão à mercê das paixões particulares, dado ser esta a condição mesma da humanidade. Desta forma: “Se quisermos compreender o que é para Hobbes uma paixão ou movimento da mente, é precisamente para o significado do termo *conatus* que devemos nos voltar”<sup>33</sup>.

Para Hobbes, o *conatus* é um movimento imperceptível:

embora os homens sem instrução (*unstudied*), não concebam algum movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde há o movimento é, devido a sua pequenez, insensível, ele está ali (...) Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se mostrarem [*appear*] no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, são geralmente chamados *conatus* [*Endeavour*, ou esforço na trad. bras. (L, IV, p. 38; trad., p. 57, os grifos são do autor)].

Estes pequenos movimentos que dão início por exemplo ao caminhar, são chamados voluntários, distinguindo-se daqueles denominados “vitais” por Hobbes. Tal distinção mostra a voluntariedade própria às ações humanas, sendo os movimentos vitais aqueles sobre os quais o homem não manifesta controle, como por exemplo a circulação do sangue, a respiração e outros exemplos dados pelo autor<sup>34</sup>. Ao contrário destes, o andar ou o falar “dependem sempre de um pensamento”<sup>35</sup> anterior à ação, um pensamento que os

<sup>32</sup> Como é expresso por M. Malherbe: “O *conatus* é um ser de razão” (Malherbe, M. *Thomas Hobbes ou l’oeuvre de la raison*, Vrin: Paris, 1984, p. 107).

<sup>33</sup> Limongi, *O homem excêntrico*, p. 28.

<sup>34</sup> Cf L, VI.

<sup>35</sup> Id.

determine, capacidade humana que qualifica tais movimentos como voluntários, pois elas, as ações, dependem de uma liberdade e de uma determinação do agente.

Isto não contraria o fato de que, para agir, todo homem depende de uma motivação que sempre é causada por um objeto exterior a ele, sendo cada ação um movimento de aproximação ou afastamento de alguma coisa. Em outras palavras: toda ação humana é a efetivação do movimento corporal causada pelo movimento interno, uma paixão (ou, o desejo ou a aversão por um determinado objeto), sem a qual nada é possível. Tal formulação deriva de que a mais remota motivação das paixões é a sensação, “pois não há concepção na mente de um homem a qual não tenha primeiro, totalmente ou em parte, sido originada nos órgãos dos sentidos”<sup>36</sup>.

A sensação é causada pelo movimento de um corpo exterior cuja pressão afeta os órgãos dos sentidos, respeitando, segundo Hobbes, a direção de fora para dentro pela mediação dos nervos, até que atinjam o coração ou o cérebro, causando nestes “uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração para se transmitir”<sup>37</sup>, de tal modo que a “sensação, em todos os casos, nada mais é do que a ilusão originária, causada pela pressão, isto é, pelos movimentos das coisas externas nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados”<sup>38</sup>.

Na definição de sensação encontramos a descrição própria ao *conatus*, que compreendemos como movimentos sempre existentes no interior dos homens que são intensificados pela ação dos movimentos exteriores. Intensificação, pois Hobbes não concebe a pressão como causadora de um movimento em um corpo estático, há sempre nos corpos “aqueles pequenos e imperceptíveis movimentos”. A imobilidade, neste ponto, seria em relação aos órgãos dos sentidos nos seres vivos o equivalente à morte: “porque vida, nela mesma, é somente movimento e não pode existir sem desejo, nem sem medo, não mais que sem sensação”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> L, I, p. 13; trad., p. 31.

<sup>37</sup> ib.

<sup>38</sup> L, I, p. 14; trad., p. 32.

<sup>39</sup> L, VI, p. 46; trad., p. 64. Contrariamente à posição da filosofia estoíca, Hobbes não pretende que a razão suprima as paixões. Na verdade, o que ocorre em sua filosofia é uma modificação *nas* paixões ocasionada pela razão, o motivo exato que nos faz dizer que a razão somente modifica as paixões e não as suprime é porque, para Hobbes, as paixões jamais podem ser suprimidas, já que nascem de um movimento interno, o *conatus*, que jamais pode cessar e que jamais deixa de produzi-las, tal movimento somente se extinguirá com a morte.

É importante notar que o *conatus* é um movimento constante porém imperceptível, sendo que esta falta de percepção se deve ao fato de eles serem muito pequenos, ínfimos. No entanto, devido a uma somatória de pequenos movimentos, torna-se determinável, sendo por fim, expresso em uma paixão. Ou seja, a paixão é o fim do desenvolvimento de uma somatória que se inicia na intensificação de pequenos movimentos que formam um movimento maior, movimento, de desejo ou de aversão, perceptível, no entanto, somente pelo ser afetado:

“Estes *conatus* (*Endeavour*), quando vão na direção de alguma coisa que os causa, são chamados *apetite*, ou *desejo*; sendo este o nome genérico, enquanto o outro freqüentemente é restringido a significar o desejo por alimento, nomeadamente a *fome* e a *sede*. Quando o *conatus* (*Endeavour*) é um afastar (forward) de alguma coisa, é geralmente chamado *aversão*. As palavras *apetite* e *aversão* vêm do latim; e ambas também significam movimento, um de aproximação, o outro de afastamento”. (L, VI, p. 38; trad., p. 57-8).

Tais considerações nos permitem compreender, neste ponto, o *conatus* basicamente como movimento que não determina imediatamente a ação, pois haverá outras intermediações até que a ação seja posta em prática. Nesse momento, o *conatus* é mero movimento destituído de uma voluntariedade e, enquanto movimento, “nada produz senão movimento”<sup>40</sup>, como no caso da sensação que, ao pressionar os órgãos internos intensifica os movimentos *conatus* e nada mais gera a não ser mais movimento, agora mais intenso que o original. De certo que a ação é movimento, mas causada por uma qualificação (desejo ou aversão) por parte do agente, qualificação esta que depende da imaginação do mesmo. Desta forma, as sensações que intensificam os movimentos *conatus*, e o *conatus* propriamente, são causas mediatas das paixões, pois do processo das sensações, o pressionar os órgãos internos motivando o *conatus*, a imaginação é seu efeito, mas a imaginação não é a causa definitiva que determina o sentido do *conatus*, qualificando um desejo ou aversão, pois como se segue na formulação expressa por Hobbes, ela é o primeiro início interno dos movimentos que contam com uma voluntariedade:

E porque *andar, falar*, tal como os movimentos voluntários<sup>41</sup>, dependem sempre de um pensamento precedente de *para que lugar, por onde e como* (*whither, which way, and what*), é evidente que a imaginação é o

<sup>40</sup> L, I, p. 14; trad., p. 32.

<sup>41</sup> Os movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões encontram-se entre estes.

primeiro início interno de todos os movimentos voluntários (L, VI, p. 38; trad., p. 57).

A imaginação tem, desta forma, a função de dar subsídio aos homens para que eles possam qualificar como boa ou má a informação que a sensação lhes fornece. Isto se dá através da “memória de muitas coisas”<sup>42</sup>, ou seja, a *experiência*, faculdade da qual os outros animais também compartilham, porém em um grau menor. Com efeito, o homem, frente a qualquer situação, depende de alguma consideração para ‘sentir’ aversão ou desejo por aquilo que presencia, devendo haver uma mediação entre as sensações e as paixões que nos diga se um objeto, ou objetivo, é benéfico ou maléfico para nós.

Esta mediação (e conseqüente movimento que direciona o sentido dos movimentos voluntários para a aproximação ou afastamento) é feita pelo entendimento<sup>43</sup>, nada mais que uma capacidade de raciocínio menos elevada que a razão propriamente dita. Devemos nos deter neste ponto mais um instante, distinguindo aqueles cálculos que nascem exclusivamente da experiência, daquele próprio ao homem, determinado pelos cálculos lingüísticos, isto é, o cálculo racional.

O entendimento nascido da experiência, diferente daquele nascido pela seqüência e contextura dos nomes das coisas, e que por isso pode ser denominado racional devido ao artifício lingüístico, pode operar sem o uso de palavras, limitando-se a um conhecimento

<sup>42</sup> L, II, p. 16: trad., p. 34.

<sup>43</sup> Hobbes define o entendimento no *Leviatã* como uma faculdade diretamente derivada da imaginação, o que não ocorre de maneira explícita no *Elementos da lei*, onde a ligação entre as definições de imaginação e entendimento deve ser apreendida da argumentação lógica do autor. Vejamos as definições, inicialmente pelo *Leviatã*: “A imaginação que surge no homem (ou qualquer outra criatura dotada da faculdade de imaginar) pelas palavras, ou qualquer outros signos voluntários, é o que vulgarmente chamamos *entendimento*, e é comum ao homem e aos outros animais” (L, II, p. 19; trad., p. 37, o grifo é do autor). No *Elementos* o entendimento é apresentado como se segue: “É, pois, uma grande faculdade, o homem poder libertar-se do equívoco e encontrar o verdadeiro sentido do que se disse; é a esta faculdade que nós chamamos *entendimento* (EL, I, V, § 8, o grifo é do autor). Nesta definição, o entendimento aparece como uma faculdade exclusiva dos homens, enquanto que na do *Leviatã* Hobbes aceita que os outros animais também a possuam: “Pois um cão treinado entenderá o chamado e a reprimenda do dono, e o mesmo acontece com outros animais” (L, II, p. 19; trad., p. 37). Importa-nos, no entanto, o entendimento peculiar ao ser humano, aquele que exige um domínio da linguagem, ou seja: “Aquele entendimento que é próprio do homem é o entendimento não só de sua vontade, mas também de suas concepções e pensamentos, pela seqüência e contextura dos nomes das coisas em afirmações, negações, e outras formas de discurso” (ib., os grifos são nossos).

Por sua vez, imaginação é definida como aquele movimento “que é formado (*is made*) nas partes internas de um homem, neste caso, quando ele vê, sonha, etc. Pois, após o objeto desaparecer, ou os olhos se fecharem, permanece ainda retida uma imagem da coisa vista, embora mais obscura que quando nós a víamos (...) *imaginação*, portanto, nada mais é senão *sensação enfraquecida* (*decaying sense*) (...) quando queremos exprimir o enfraquecimento e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada é chamada *memória*. Sendo que *imaginação* e *memória* são somente uma coisa, que, por vários motivos, tem diferentes nomes (L, II, 15-6; trad., 33-4, os grifos são do autor).

prudencial das causas e efeitos que se apresentam ao homem. Este movimento capacita a deliberação, pois é através deste conhecimento que se pode pesar as lembranças (a imaginação e a memória são uma única coisa) de um objeto ao qual outrora se manteve contato. Assim, o deliberar é o impasse no qual o homem se encontra quando vasculha sua memória, buscando, na sensação esvanecida, os elementos que digam se aquilo que se apresenta a ele é benéfico ou maléfico, determinando por fim, a ação a ser praticada. A ação somente é praticada pela vontade do indivíduo, conforme podemos apreender da definição para deliberação de Hobbes, e de como, através dela, o homem define sua vontade:

Quando na mente do homem surgem alternadamente apetites e aversões, esperanças e medos concernentes a uma e mesma coisa, e diferentes bens ou males de uma ação ou omissão da coisa proposta surgem em seus pensamentos, sendo que às vezes temos um apetite por ela, às vezes uma aversão, às vezes esperança de ser capaz de praticá-la, às vezes desespero, ou medo de tentar, todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos que permanecem ainda até que a coisa seja feita ou pensada impossível, é o que chamamos *deliberação*.

(...)

Na *deliberação*, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*. (L, VI, p. 44; trad., pp. 62-3; o grifo é do autor).

Assim, esta vontade, que é propriamente a paixão que predomina no homem após a deliberação, deve partir, segundo Hobbes, de um conhecimento prévio daquilo que nos determina a senti-la, seja amor ou medo. Falamos em conhecimento porque, propriamente, sobre as paixões nós somos instruídos. As paixões têm, neste sentido, uma face prudencial que nos diz se devemos nos aproximar ou afastar de determinado objeto. O próprio grau de temor ou desejo que nos afeta depende do quanto representa para nós o malefício ou benefício que causará um objeto sobre o qual nossas vistas repousam.

As considerações acima nos permitem conceber como os homens são geralmente afetados pelas paixões, ou melhor, como os movimentos voluntários se formam nos homens, para que (e até que) ponham em prática uma determinada ação. Estas são considerações gerais que procuram explicar como, numa ótica mecanicista, os homens são afetados pelas paixões, mostrando-as como movimentos gerados por outros movimentos, da

qual podemos retirar uma universalidade, a igualdade natural entre os homens naquilo que diz respeito à formação das paixões.

Por outro lado, sabemos que o pensamento hobbesiano envereda pelo caminho do individualismo, o que pode ser inferido na seguinte citação:

[As] palavras bom, mau e desprezível são sempre usadas em relação à pessoa que as usa: Neste respeito, não existe o simples e absoluto por si, nem alguma regra comum do bem ou mal para se tomar da natureza dos objetos por eles mesmos. Somente [se pode retirar tal regra] da pessoa do homem (onde não há Estado), ou (em um Estado) da pessoa que o representa, ou de um árbitro ou juiz, dos quais os homens discordantes, por consentimento, devem fazer da sentença sua regra (L, VI, p. 39; trad., 58-9).

Com efeito, na natureza, enquanto não existir um árbitro comum, os homens agirão conforme seus próprios juízos. Considerando a teoria mecanicista hobbesiana, ou sua concepção de causalidade, nada mais poderíamos dizer a respeito das paixões a não ser que elas são apenas o efeito causado pelos objetos externos, e que as ações seriam o próprio efeito causado pela paixão, pois os homens estão irremediavelmente atrelados a esta causalidade. Os homens não têm qualquer liberdade pois são conduzidos irresistivelmente pelos movimentos, não havendo espaço para qualquer escolha por parte deles.

Hobbes estaria, desta forma, apenas defendendo que todas as ações dos homens são meramente um esforço de quem procura conservar seu ser e os homens não seriam guiados pela reta razão (ou, mesmo que o fossem, caso a razão seja tomada como mero instrumento que serve às paixões sem capacidade produtiva), pois seus atos seriam determinados desde o início de suas vidas a perpetuar os movimentos que corroboram para a manutenção do ser biológico.

Desta forma, os homens estariam condenados a seguir seus impulsos, impulsos estes que são determinados pela natureza, ou, como diz Hobbes em conformidade com sua teoria dos movimentos, os impulsos são determinados pelos objetos exteriores que nos afetam. Assim, qualquer ação, inclusive as dos homens, estão desde a gênese do universo já determinadas. Os homens somente seguiriam uma ordem previamente estabelecida, cabendo à reta razão unicamente compreender este estado imutável. Isto deixa aos homens o mero papel de coadjuvantes, conformados com a condição apresentada, isto porque a vontade humana não seria nada mais do que movimentos, as paixões, já determinadas por

sua fisiologia. Desta forma, a razão nada poderia fazer para modificá-las, o que, em certo sentido, viria ao encontro do pensamento hobbesiano que afirma a inexistência do livre-arbítrio.

Não obstante, pensamos que a teoria hobbesiana das paixões não se esgota em afirmar, exclusivamente, que o movimento gera outro movimento determinado. Tal afirmação nos levaria a concluir, em um primeiro momento, que todas as ações humanas são devidas a uma natureza que somente segue seu curso, o que poderia nos levar à absurda conclusão de que o próprio contrato que funda a sociedade civil é natural.

Por certo, para Hobbes tudo é movimento. Como as simples reações, não deixamos de incluir a imaginação e a deliberação como movimentos, no entanto, eles têm a capacidade de direcionar e qualificar as paixões, através do conhecimento dado pela experiência - como foi visto acima quando tratamos do conceito hobbesiano de imaginação.

A escolha humana põe fim a uma liberdade que os homens têm de praticar ou não determinada ação<sup>44</sup>. A definição de deliberação hobbesiana, por sua vez, mostra-nos exatamente esta possibilidade (ou liberdade) de escolher entre qual ação praticar. Nesta definição encontramos os elementos que nos permitem afirmar que a deliberação não é uma simples reação. Diferentemente, a deliberação (baseada na imaginação e não obstante, um movimento mecânico), tem o poder de redirecioná-la ou mesmo barrá-la. Ou seja: quando um *conatus* adquire um ímpeto suficiente<sup>45</sup> ele determina a ação, no entanto este ímpeto é determinado pela deliberação do agente, da maneira como foi definida a deliberação, isto é: “todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos que permanecem ainda até que a coisa seja feita ou pensada impossível”.

Ou seja: em primeiro lugar, o movimento de simples reação não é passível de uma qualificação boa ou má, isto de acordo com o conceito hobbesiano de que os objetos por eles mesmos não podem ser nomeados bons ou maus. Disto se segue que aquele primeiro movimento que intensifica os movimentos do *conatus* é meramente mecânico, e o

---

<sup>44</sup> Cf L, VI.

<sup>45</sup> Uma afirmação de M. Malherbe nos auxilia a compreender o jogo deliberativo no pensamento hobbesiano: “O julgamento não é a opinião final, mas a mais forte é a que importa” (Malherbe, M., *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*, Vrin: Paris, 1984, p. 120). Desta afirmação retiramos que, para Hobbes, a imaginação trabalha com a contraposição entre desejo e aversão, pesando seus valores até que o valor mais forte seja definido no indivíduo.

mesmo, por si só, não pode dar um direcionamento imediato de atração ou repulsão, pois este direcionamento depende de um conhecimento do objeto. Tal entendimento só é possível após a experiência das conseqüências de um contato com o objeto, para a qual a sensação é fundamental.

No que se refere à deliberação, em um primeiro momento, destacamos a peculiaridade que ela comporta, isto é, a deliberação opera em um momento que retarda a ação, e isto nada mais é do que uma liberdade, definida pela capacidade do homem em agir ou não conforme a sua vontade<sup>46</sup>. Mas outro nível será destacado: a deliberação se apresenta como a possibilidade de definir “positivamente” a ação ao determinar a nossa vontade.

“A deliberação não é senão a alternância de desejos e paixões, assim como pensamentos – eis o que é a deliberação; e ela encontra um fim quando, nessa sucessão alternada, o último apetite ou a última aversão predomina e se faz a causa imediata da ação – eis o que é a vontade” (Malherbe. M., “Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes”, in: Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, p. 45-64, jan.-dez. 2002, p. 53-4)

Neste sentido, a deliberação se apresenta como um atraso na ação, ao mesmo tempo em que propriamente se equívale à liberdade, pois o homem *pode* escolher entre as ações que se lhe apresentam, em outras palavras, ela se apresenta como uma liberdade de escolher, sendo que a liberdade se encontra neste poder de atraso da ação.

Por outro lado, importa-nos a afirmação de que o Estado Civil, para Hobbes, é concebido racionalmente ou, conforme estamos sugerindo, o Estado é instituído pela vontade decorrente de uma subordinação às leis de natureza definidas com o rigor exigido pela correta imposição de nomes. Desta forma, a deliberação ocasionada sob a regência das leis de natureza terá condição de atender à ordem necessária destas leis e produzirá aquela instância na qual os homens viverão pacificamente devido à efetivação das virtudes naturais. A produção de uma instância deste gênero ocorre porque há um atraso na ação dos

---

<sup>46</sup> Esta concepção é condizente com as definições de Hobbes, 1) para a liberdade: “... a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder de cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem” (L, XIV, p. 91; trad., p. 113); 2) de homem livre: “homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (L, XXI, p. 146; trad., p. 171. Os destaques são do autor).

indivíduos devido a deliberação, que abre espaço para que a razão possa se introduzir como um elemento determinante das paixões. Os movimentos passionais são, assim, acrescidos de racionalidade. A partir do momento em que a razão se introduz na deliberação, passamos a interpretar a deliberação não somente como a liberdade de retardar a ação, mas como elemento produtivo, já que a razão direcionará a ação humana na criação de novos elementos não naturais que acarretarão na instituição de uma condição na qual a conservação de si será melhor atingida.

A liberdade surge como elemento produtivo devido ao fato de que os homens têm a capacidade de determinar os elementos que conduzirão as suas ações. Assim, após o primeiro momento, quando afetado pelos objetos externos, e no subsequente, a avaliação pela experiência daquilo que se apresenta ao indivíduo, a atuação da imaginação, a deliberação poderá conduzir o agente a produzir meios que atinjam um determinado fim com maior precisão. Assim:

A liberdade não é mais aqui o atraso imposto pela deliberação à efetividade do ato, mas esta efetividade mesma realizando-se. E pode-se sugerir que o sentimento que o indivíduo tem de sua liberdade seja o fenômeno do poder pelo qual ele se move e se dirige ao seu fim (Malherbe, “Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes”, p. 56).

A deliberação, ou a liberdade que existe no momento em que não se definiu a ação, encontra seu termo na vontade. No entanto, quando a deliberação é regida pelas leis de natureza pode-se dizer que esta vontade é uma vontade racionalizada, pois, há uma interferência da razão determinando a escolha. Esta vontade racionalizada comporta os elementos que, ao pesar causas e efeitos, determinam a qualificação de alguma coisa como benéfica ou prejudicial à boa preservação do indivíduo de acordo com princípios racionalizados.

Desta forma, não podemos concordar com a afirmação de Leo Strauss de que:

O homem é um animal como os outros e, enquanto ser dotado de percepção, ele é sempre presa de múltiplas impressões que suscitam automaticamente desejos e aversões, de sorte que a sua vida, a exemplo de todos os outros animais, é perpétuo movimento. Uma diferença marcante, no entanto, intervém: a diferença específica entre o homem e os outros animais é a razão (Strauss. L., *La philosophie politique de Hobbes*, Éditions Belin, 1991, p. 27; grifos nossos).

O encadeamento lógico que demonstra a interligação entre a razão e a vontade na teoria hobbesiana das paixões inicia na concepção do autor de que a sensação é causada pelos corpos exteriores no corpo de quem os observa. Desta forma, são os objetos exteriores que atuam no corpo humano quando um homem é afetado por uma sensação qualquer. Somente após a sucessão dos movimentos mecânicos - a sensação, o movimento que intensifica o movimento do *conatus* e a experiência de seu resultado, com o devido entendimento sobre o ocorrido - é que um homem, agora, diferente de qualquer animal, poderá deliberar, pois, não tratamos mais do entendimento a partir das particularidades, mas do entendimento possível pelo correto uso da linguagem. Somente neste momento, surge uma paixão de desejo ou aversão que determina sua ação. Ou seja: neste momento o homem está apto a qualificar os objetos, não mais como tratávamos antes, prudencialmente, isto é, a partir da experiência, mas agora a partir de uma determinação racional, determinação que ocorre quando a deliberação acrescenta à sua liberdade de escolha os desígnios da reta razão. Após estes movimentos o indivíduo poderá qualificar se o objeto lhe é benéfico ou maléfico, que é o mesmo que determinar uma paixão, e direcionar sua ação.

A vida com certeza é, para Hobbes, perpétuo movimento, bem como o homem é um animal. No entanto, as impressões advindas dos sentidos não causam *automaticamente* nenhum desejo ou aversão, pois estas qualificações dependem de várias intermediações, conforme apresentamos, o que ocasiona um certo grau de entendimento que define os movimentos passionais. Mesmo que os animais possuam a capacidade de deliberar, eles jamais podem passar, devido à falta da razão (como bem observa Strauss), a um campo onde as paixões, que dão início ao movimento da ação, são controladas por uma instância não dada pela natureza: a instância da moralidade racional. Ou seja: é precisamente porque o movimento das paixões não é automático que a razão pode se apresentar como um elemento diferenciador na conduta dos homens e animais.

Neste sentido, a paixão determinada pelas leis morais de natureza, define se alguma coisa deve ser evitada ou buscada a fim da convivência pacífica, sendo que o poder do homem se encarrega de produzir o efeito necessário a satisfazer a necessidade apontada por esta vontade – entenda-se aqui este produzir necessário como aquelas ações

empregadas pelos indivíduos que invariavelmente os conduzirão ao campo pacífico (Estado Civil), que é seu desejo real.

Os homens definem como bem tudo aquilo que os conduz ao fim desejado e como mal tudo aquilo que pode causar um impedimento à realização de um fim. Bem e mal, compreendidos desta maneira, subordinam-se somente ao juízo do indivíduo conforme o fim desejado por este. No entanto, quando o fim é a instituição de um campo pacífico de relações, a qualificação daquilo que é o bem ou o mal para o indivíduo deverá ser determinado pelas leis de natureza. Neste ponto, a intervenção da razão no ato de deliberação, apresentando aquele campo onde a moralidade é vigente, modifica as paixões, direcionando os indivíduos a desejarem participar deste campo onde a moral é vigente.

Assim, outra afirmação de Strauss, a de que “Hobbes considera que o medo da morte violenta é o princípio de todas as virtudes”<sup>47</sup>, não pode ser aceita devido à condição de que as virtudes somente assim serão interpretadas quando a reta razão, operando a partir do princípio da preservação de si (que não é um mero movimento de ação e reação, mas um princípio racionalmente apreendido da natureza), formular a ciência que define tais virtudes como as causas que produzirão a perpetuação dos movimentos humanos numa vida satisfeita. A deliberação é um movimento que logicamente se apresenta imediatamente antes da determinação da paixão. Antes do medo da morte violenta ser princípio de qualquer medida, ela deve primeiro ser compreendida como um mal. Neste sentido, ela não é o primeiro dos movimentos, mas depende de uma qualificação anterior, qualificação que, para a instituição de um campo moral, será necessariamente racional.

Ou seja, mesmo que o Estado Civil seja instituído pelo medo, conforme Hobbes afirma<sup>48</sup>, disto não se segue que as virtudes, elemento essencial nesta instituição, têm como princípio fundamental esta paixão. Apesar de ser um elemento necessário, tal paixão será anteriormente determinada pela razão, artifício que determina a criação de um novo campo de relações.

A formalização das virtudes humanas enquanto tal é derivada das leis de natureza, cuja finalidade é efetivar um campo no qual a vida pacífica e mais satisfeita se realize. A produção deste campo somente é possível pelo artifício humano, e a produção de tal artifício somente é possível devido à capacidade humana de representar e produzir os

---

<sup>47</sup> Id., p. 168.

meios adequados à realização de seus desejos. Neste ponto reside a distinção que não se vislumbrava anteriormente quando a liberdade era definida em termos gerais a todos os corpos, isto é, a ausência de obstáculos aos movimentos.

A definição geral para a liberdade não comporta em si uma distinção para os objetos (uma pedra), seres irracionais ou racionais, pois ela se apresenta definida como uma liberdade para os corpos. No entanto, a capacidade da qual os homens<sup>49</sup> usufruem de produzir os meios que os possibilitem alcançar um fim desejado, modifica totalmente o campo de ação da definição sem, no entanto, modificar-lhe a estrutura e sem ocasionar uma incoerência entre a liberdade e a necessidade.

Neste sentido, quando a reta razão direciona a vontade dos homens ao fim pacífico, nada mais faz que afinar a necessária busca da conservação à liberdade de escolher os meios com os quais os homens vão atingir o fim desejado. O poder para tal ação encontra-se sob o domínio dos homens, pois os mesmos não são impedidos de deliberar no sentido de encontrar e produzir os meios que efetivem seus desejos. Está, portanto, na deliberação, a possibilidade de escolher, e no poder, a capacidade de agir, a liberdade de produzir uma instância que dê conta da busca pela conservação e da vida mais satisfeita. Isto é, a liberdade segundo Hobbes é uma liberdade de poder que têm os homens para definir os meios que os conduzam ao fim desejado.

Naquilo que diz respeito à relação entre os homens, este poder é aquele que possibilita modificar a condição na qual estão inseridos, por outra que possibilite a realização efetiva de seus desejos. Em uma palavra: está na mão dos homens que racionalizaram suas vontades o poder de sair da condição de natureza e criar o Estado artificial.

No entanto, os fins não são determinados pela razão, esta apreende e formaliza a partir da natureza os meios mais adequados de se atingir um fim. O que importa é que os meios que conduzem os homens a um fim podem ser determinados pelos mesmos. Nisto consiste a sua liberdade, a possibilidade de escolha e o poder de realizar:

Essa liberdade não concerne ao fim, concerne ao meio; ela não está na escolha dos fins, mas no poder real que se tem para perseguir seus fins: liberdade *em relação a um outro poder* de adotar tal ou tal meio,

---

<sup>48</sup> L, XX, p. 138; trad. p. 163.

<sup>49</sup> "... quando os corpos são indivíduos vivos, tais ações e reações mecânicas são acompanhadas de representação e desejo" (Malherbe, "Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes", p. 56-7).

liberdade de por em prática ou suspender o exercício desses meios conforme o último *conatus* varie (o poder, todos sabem, é mais real enquanto tivermos o “poder” de não usá-lo). A liberdade tem, assim, este triplo aspecto: a escolha dos meios a seu prazer, o domínio efetivo dos meios, e, portanto, a capacidade efetiva de realizar seus fins (Malherbe, “Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes”, p. 56).

Por outro lado, a liberdade jamais estará em descompasso com a necessidade<sup>50</sup> pois, enquanto o homem tem a liberdade de produzir um campo no qual a conservação de si será atingida de maneira mais adequada, todos os meios produzidos, enquanto determinados pela reta razão, são os únicos que são as causas e os efeitos que se concatenam para produzir efetivamente a condição desejada.

Portanto, não será de forma aleatória que a formalização da conservação de si deve ser apreendida em termos racionais, pois ela deve ter a força determinante de um teorema lógico ao qual a perspicácia humana se atrela, satisfazendo a exigência que a ciência hobbesiana impõe de um domínio sobre as causas. O que afasta uma possível crítica que afirme a busca da conservação de si como mero movimento instintivo, pois, segundo Hobbes, os homens vão além daquilo que os demais animais são capazes:

Tendo dito anteriormente (no segundo capítulo), que um homem supera a todos os outros animais nesta faculdade [entendimento], quando ele concebe qualquer e toda coisa, ele o faz com habilidade para inquirir as conseqüências delas, e quais efeitos ele pode obter com elas. E agora eu acrescento este outro grau da mesma excelência, que ele pode, pelas palavras, reduzir as conseqüências que retira a regras gerais, chamadas *teoremas*, ou *aforismos*; isto é, ele pode raciocinar, ou calcular, não somente com números, mas com todas as outras coisas da qual alguém pode adicionar ou subtrair umas às outras (L, V, p. 34; trad., 53; os grifos são do autor).

Com esta capacidade deliberativa mais refinada, o homem tem a possibilidade (a liberdade) de escolher participar de um campo que naturalmente seria impossível compartilhar.

---

<sup>50</sup> “Liberdade e necessidade são coerentes (*consistent*), como a água que não tem somente a *liberdade* mas a *necessidade* de descer pelo canal. O mesmo ocorre naquelas ações que os homens fazem voluntariamente: isto porque, procedendo de seus desejos, elas procedem da *liberdade*. E ainda, porque toda ação da vontade do homem, todo desejo e inclinação procedem da mesma causa, e esta de uma outra causa em uma cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas ocorrem de acordo com a (*proceed from*) necessidade” (L, XXI, p. 146; trad., p. 172). Portanto, para Hobbes, é inegável que o homem tem a liberdade de escolher entre as muitas ações possíveis, para ele a liberdade do homem está contida nesta possibilidade de escolha que é a própria deliberação, não obstante, mecanicamente determinada.

Destas considerações resta-nos afirmar que, pela adequação da vontade humana às leis de natureza, a racionalização das vontades, os homens passam a moralizar seu comportamento, neste processo tendem a transformar a condição na qual estão inseridos em uma condição mais condizente com a busca da conservação de si e da vida mais satisfeita.

Por óbvio, todos os problemas de uma vida natural estão presentes. A falta de um poder que mantenha os homens em respeito, a impossibilidade de que as leis de natureza se tornem lei comum e a inconstância nas relações contratuais permeiam a vida dos indivíduos e não permitem que a relação entre eles seja pacífica.

No entanto, as condições necessárias a uma vida pacífica já se fazem presentes estando formalizadas nos preceitos das leis de natureza, bastando aos indivíduos que, ao pesarem as conseqüências de uma condição natural, comparando com aquelas possibilidades apresentadas pelas leis de virtude, escolham e produzam os meios que os levem à vida desejada.

A escolha que busca retirar os homens da condição de guerra criará o campo artificial. Mas uma consideração ainda é pertinente: os homens não nascem aptos, segundo Hobbes, ao convívio em uma instituição deste tipo. Se é verdade que os homens podem racionalizar suas vontades de acordo com as leis de virtude, tornando-se homens justos e morais, por outro, Hobbes o admite, outros jamais serão capazes de tal feito. Desta forma, nossa pesquisa abordará a necessidade da instituição civil e a sua função educacional e moralizante.

## Capítulo IV

### **As virtudes como vontade racionalizada**

Segundo Hobbes, os homens desejam que as relações contratuais (que são medidas impostas pelo correto raciocínio e tomadas por homens que procuram a paz) sejam estendidas a todos, criando uma instância que regule suas relações, não somente naquilo a que se refere a impedir atos violentos, mas principalmente naquilo a que se refere a suas relações cotidianas. Tal instância universalizaria as relações contratuais entre os homens ao dar a interpretação correta das cláusulas contratuais e fornecendo a garantia de que o outro cumprirá a sua parte, garantia sem a qual os contratos são nulos. Este é um ponto fundamental na instituição do Estado Civil, o de universalizar e uniformizar a formalização dos contratos garantindo o seu cumprimento, tornando-os parte da vida cotidiana dos homens, ao mesmo tempo em que, ao regradar as relações humanas, o Estado torna os indivíduos isolados cidadãos. Mas, como instituir tal campo a partir do desejo particular de efetivação das leis de natureza?

A descrição da natureza humana, do processo da deliberação, dos movimentos internos chamados paixão, e do comportamento e relação entre os homens feita até o momento, teve a intenção de demonstrar o processo de racionalização das paixões humanas, racionalização que efetivamente conduz os homens à instituição do Estado Civil. No entanto, restam ainda alguns problemas a serem resolvidos, a saber: os homens são todos capazes de racionalizar as próprias paixões? O que ocorreria na relação entre os homens, mesmo que inseridos em um Estado, se nem todos racionalizarem suas paixões? E por último, qual o papel do Estado na relação entre aqueles que Hobbes chama de “homem justo”, “iníquo”, o “tolo” e o “inocente”?

A resposta para nossas questões, já que estamos tratando de Hobbes, pode parecer óbvia e poderia ser formulada como se segue: ‘a Espada do Leviatã dá conta destes problemas, pois o soberano força, através de suas leis e força, seus súditos a fazerem o que bem entende! Um indivíduo não precisa racionalizar suas paixões, basta-lhe obedecer às ordens; a relação entre os indivíduos é meramente contratual e formal; repetindo, resta aos cidadãos obedecerem ao soberano!’ No entanto, apesar de conter uma grande parcela de

verdade, estas respostas não nos parecem satisfatórias, pois não nos parece lógico que o efeito final de todos os cálculos feitos pelos homens deva ser o da mera submissão a um Estado policial.

Neste sentido, uma primeira distinção deve ser feita tendo como base a condição natural dos homens, ou seja, a diferença em foro interno entre o justo e o iníquo (*Unrighteous man*). É importante, restringir esta distinção à condição natural, pois esta é a condição apropriada ao assunto que trataremos, a do esforço não fingido e constante que Hobbes relaciona ao homem justo, em contraposição àquele que não apresenta esta característica, o iníquo, considerando-os inseridos em um Estado instituído ou não.

Este procedimento parece-nos necessário, devido ao fato de que este foro interno é pensado, por diversas interpretações em relação à filosofia moral de Hobbes, como imutável, seja ao se considerar um estado de natureza (a condição que não apresenta um poder comum que defina o que é o certo ou o errado), ou o Estado Civil, no qual a moralidade é dada exteriormente pelo soberano e os indivíduos, incondicionalmente, não podem julgar particularmente as leis civis.

De fato, as faculdades passional e racional não desaparecem ou se transformam, as faculdades permanecem as mesmas, inalteradas. Mas (e aqui se encontra a afirmação que motivou em maior parte a composição de nossa dissertação), ocupamo-nos em afirmar que os juízos e paixões particulares (foro interno) vão se modificar no Estado instituído. Portanto, não há somente uma mudança 'estrutural' na relação entre os homens, quando indivíduos naturais se transformam em cidadãos na passagem de um campo onde as paixões particulares predominam nas relações humanas para aquele no qual a razão do soberano determina quais são as regras de justiça, este último momento apresenta, como pretendemos demonstrar, a função do Estado de conduzir as paixões particulares dos homens a fim de que os iníquos se tomem cidadãos justos.

Com a finalidade de esclarecer esta questão, passaremos a tratar daquele indivíduo hobbesiano que parece ter racionalizado suas paixões, baseando a conservação de si em uma condição de relações pacíficas - o homem justo -, numa comparação com aqueles indivíduos que, obedecendo às leis civis apenas por medo das conseqüências, parecem ainda não ter racionalizado as próprias paixões e compreendido que, segundo

Hobbes, a maneira como os indivíduos devem se esforçar para melhor se preservarem é o da adesão ao comportamento virtuoso.

1) o comportamento prescrito pelas leis de natureza

As leis de natureza ocasionam uma transformação no comportamento daqueles que verdadeiramente aderiram aos preceitos das leis morais. Elas prescrevem um comportamento que será tomado como virtuoso, pois elas são as leis de virtude formuladas pelos homens e envolvem o foro interno e o esforço dos indivíduos para se conformarem a seus preceitos:

as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras *virtudes morais* destas dependentes, na condição de simples natureza não são propriamente leis, mas *qualidades que predispoem* os homens para a paz e a obediência (L, XXVI, p. 185; trad. P. 208-9. Os grifos são nossos).

Portanto, como leis de virtudes, as leis de natureza se apresentam como prescrição para um comportamento: “A cada lei de natureza, *formulada na forma de uma prescrição de ação* visando a auto-conservação, corresponde o nome de uma virtude moral”<sup>1</sup>. Neste sentido, como qualidades que predispoem, estas leis são obedecidas na mesma medida da disposição interna do indivíduo que a elas adere.

As leis de natureza, enquanto prescrições, indicam o comportamento que deve ter um indivíduo, não contando com um conteúdo definido para uma ação particular. Quando observamos<sup>2</sup> um indivíduo agindo de acordo com estas leis, de maneira que este comportamento seja relacionado com a vontade interna do indivíduo em aderir às ordens e obrigações naturais para que se obtenha a melhor maneira de se preservar, poderemos vislumbrar um homem virtuoso agindo, e não simplesmente um cidadão obedecendo

<sup>1</sup> Limongi. M<sup>a</sup> I., *O homem excêntrico*, p. 194.

<sup>2</sup> Esta afirmação merece um esclarecimento: não se trata de afirmar que um indivíduo virtuoso pode ser observado objetivamente sem qualquer mediação, pois o virtuoso é aquele que assim é denominado por um esforço *in foro interno*, campo que não pode ser conhecido pelo restante da humanidade. Entretanto, este indivíduo, concebido logicamente por Hobbes, é considerado existente devido ao fato de que ele apresenta um comportamento coerente com a fundamentação racional que ordena que os indivíduos busquem demonstrar terem escolhido o caminho virtuoso em suas relações, isto é, aquele que coloca os meios pacíficos como medida para se alcançar o objetivo da conservação de si. Neste sentido, quando seu comportamento observado demonstra coerência com os preceitos das leis de natureza, definimos a mediação que nos permite afirmar que o virtuoso pode ser observado.

devido à sua relação de obrigação frente ao soberano<sup>3</sup>. Assim, estas leis são preceitos definidores do comportamento e do caráter daquele que as obedece:

Sob a roupagem de uma virtude, as leis [naturais] definem não tanto uma regra mas uma certa disposição de procedimento. Elas não prescrevem uma ação determinada, mesmo porque para saber que ações, em cada circunstância, corresponde a uma virtude, é preciso recorrer à lei civil, “a medida comum da virtude e do vício”, inexistente fora do Estado Civil (DH, XIII, 8). Por si só e enquanto virtudes, as leis naturais correspondem a disposições genéricas no sentido de agir conforme o que a razão de cada um dita ser a virtude, isto é, a justiça, a gratidão, a complacência, etc. O fato de não se ter, para além das leis civis, uma medida comum que determine o exato conteúdo da virtude em cada circunstância particular não nos reserva, assim, um vazio moral. Pois a virtude não equívale exatamente a agir conforme uma medida comum do vício e da virtude, mas a disposição para assim agir: “embora seja verdade que certas ações possam ser justas num Estado e injustas em outros, a justiça (isto é, não violar as leis) é e será em todo lugar a mesma” (DH, XIII, 9). As leis naturais são eternas e sempre iguais a si mesmas (L, XV, p. 215) na medida em que, enquanto virtudes, dizem respeito a uma disposição da conduta, independentemente de se ter ou não determinadas as ações específicas que lhes correspondem (Limongi, *O homem excêntrico*, p. 194).

O agir e a emissão de signos de que este agir corresponde a uma disposição de caráter em conformidade com os preceitos das leis de natureza descrevem o comportamento daquele indivíduo que Hobbes denomina “homem justo”:

porque tudo o que [as leis de natureza] exigem é tão somente o empenho (só que este tem de ser autêntico e constante); e quem o demonstrar, é correto chamá-lo de justo. Pois quem tenda a isso com todo o seu poder, a fim de que suas ações se conformem aos preceitos da natureza, mostra claramente que tem em mente cumprir todas aquelas leis – que é tudo que nos obriga a natureza racional. E é justo quem faz aquilo a que está obrigado (Dci, I, III, 30).

O propósito virtuoso de uma ação distingue-se de todos os demais, sendo diferente, por exemplo, cumprir um contrato devido ao medo das consequências de sua ruptura ou devido a “uma certa nobreza ou coragem (raras vezes encontrada); em virtude da qual se despreza ficar devendo o bem-estar da vida à fraude ou ao desrespeito pelas promessas” (L, XV, p. 215; trad. p. 98).

---

<sup>3</sup> O inocente pode ser determinado através dos signos que emite ao cumprir uma ordem, pois este pode afirmar, por palavra ou pelo comportamento, que cumpre uma lei devido ao medo do castigo que se segue ao descumprimento da lei.

A distinção encontrada entre os indivíduos naturais - de um lado, o raro virtuoso, e de outro, o iníquo - não é irrisória, pois ela pode nos fornecer a chave para demonstrarmos o papel moralizante empreendido pelo Estado hobbesiano. Isto se estivermos atentos aos princípios éticos<sup>4</sup> hobbesianos, que, mais do que somente afirmar que a obediência cega é justa, estabelecem uma distinção entre a obediência devida a uma intenção justa e uma obediência por medo. A justiça em relação aos homens está relacionada ao esforço interno empreendido pelo indivíduo para acatar as ordens da lei natural. Assim, mesmo que algumas ações injustas ocasionalmente possam ser empreendidas por um indivíduo virtuoso, tais fatos não o desqualificam como honrado, pois algumas poucas ações não demonstram o caráter de um homem. Da mesma maneira, algumas ações podem ser empreendidas sem o respaldo do foro interno do agente, como faz o inocente, ao obedecer (ou desobedecer) a uma lei sem que esteja atento ao princípio de que a justiça é uma ordem da lei de natureza, o fundamento moral para a obediência por parte do justo. Na forma que se segue, Hobbes expõe com exatidão o próprio conceito de justiça e contrapõe o homem honrado ao iníquo:

As palavras *justo* e *injusto*, assim como *justiça* e *injustiça*, são equívocas: porque significam uma coisa quando são atribuídas a pessoas, outra quando se referem a ações. Quando são atribuídas a ações, *justo* significa exatamente o que é feito com direito, e *injusto* o que é cometido com injúria. Por isso, quem cometeu uma ação justa não se diz ser uma pessoa justa, mas sem culpa; e quem cometeu uma coisa injusta não dizemos que por causa disso seja injusto, mas que é culpado.

Contudo, quando estas palavras se aplicam a pessoas, ser justo significa o mesmo que deleitar-se em agir com justiça ou empenhar-se, em todas as coisas, por fazer aquilo que é justo; e ser injusto consiste em negligenciar o trato correto dos outros, ou em pensar que este deva ser medido, não em função do que contratei, mas de algum benefício imediato. De modo que a justiça e a injustiça da mente, ou da intenção, ou da pessoa, é uma coisa, e a justiça e a injustiça da ação, ou da omissão, é outra; e inúmeras ações cometidas por um homem justo podem ser injustas, e de um homem injusto, justas. Mas quem deve ser considerado justo é o que pratica coisas justas porque a lei assim as ordena, e só

---

<sup>4</sup> A ética hobbesiana trata das relações passionais entre os indivíduos naturais. A adesão aos princípios racionais, que ocorre *in foro interno* (e se refere ao seu caráter do indivíduo), acarreta, devido à necessidade de encontrar o melhor meio de garantir a conservação de si, em uma nova determinação para as vontades do indivíduo. Como esta nova determinação se encontra num foro (o interno) no qual as paixões racionalizadas conduzem os homens a um campo no qual será instituído objetivamente o desejo de validar a obrigação (o Estado Civil), esta determinação ocorre, ainda, numa esfera que é própria à ética hobbesiana.

comete ações injustas por fragilidade (*infirmity*); e deve ser tido por injusto quem age corretamente só por medo ao castigo apenso à lei, e age injustamente já devido à iniquidade de sua mente (Dci, I, III, 5. Os grifos são do autor)<sup>5</sup>.

Desta forma compreendemos que o homem justo é aquele que age movido por um desejo de que suas ações sejam conforme às leis morais, sendo por isso, um homem virtuoso por natureza<sup>6</sup>.

Nosso próximo passo será, portanto, a descrição do indivíduo que, ao verificar que a conservação de si é o elemento constante (universal) na relação entre os indivíduos, retira da natureza os axiomas que permitirão a ele definir as qualidades virtuosas como a melhor maneira de se conservar.

#### 1.1) A virtude do homem justo, indivíduo que age conforme as leis morais

A virtude é considerada, por Hobbes, primeiro como coisa apreciada por si mesma: “Geralmente a *virtude*, em toda espécie de assuntos, é algo que é estimado por sua eminência”<sup>7</sup>. Mas, por outro lado, ela deve ser compreendida como boa somente em referência a uma determinada situação e aqui ela se confunde com o *valor* de um homem:

O *valor* (*Value*), ou *utilidade* (*or Worth*) de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço (*Price*); isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder: e portanto não é absoluto, mas uma coisa dependente da necessidade e julgamento de outro. Um hábil condutor de soldados é de alto preço em tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz. Um juiz douto e incorruptível é de grande utilidade em tempo de paz, mas não o é tanto em tempo de guerra (L, X, p. 63; trad., p. 84).

Enquanto a habilidade de um condutor de soldados seria apreciada por ser uma *virtude intelectual*, ou como Hobbes a define: “aquela capacidade do espírito que os

<sup>5</sup> Cf L, XV, p. 104; trad., p. 126.

<sup>6</sup> Não estou afirmando que por uma natureza, se compreendermos ‘por natureza’ uma qualidade intrínseca ao indivíduo, alguém possa ser justo, pois nada é bom ou mal ou justo e injusto (sem as leis de natureza à qual aderir não há obrigação ou justiça naturais) por si só, mas que o indivíduo virtuoso por natureza é aquele que por ele mesmo racionalizou a própria vontade mediante a condição natural. Distinguimos este homem daquele que necessita da intervenção do Estado Civil para lhe direcionar as paixões. Note-se que ambos modificam suas paixões por uma motivação externa. Acrescentamos que o termo faz parte do vocabulário hobbesiano, veja-se a carta dedicatória ao *Leviatã*, onde Hobbes define o caráter de Sidney Godolphin.

<sup>7</sup> L, VIII, p. 50; trad., p. 71. O grifo é do autor.

homens elogiam, valorizam e desejariam possuir em si mesmos”<sup>8</sup>, é útil numa época de guerra, numa época em que os homens buscassem a paz, a virtude deste homem não teria valor. Ora, se estamos tratando de uma época em que os homens, ao perceberem que para melhor poder conservar a si mesmos devem buscar a paz e as virtudes que se seguem para obtê-la, desqualificando as discórdias do estado de guerra como capazes de contribuir para o próprio bem-estar, as virtudes que devem ser valorizadas somente podem ser aquelas daqueles indivíduos cujo comportamento seja condizente com os preceitos pacíficos. Estas seriam as virtudes apreciadas, valorizadas e copiadas por aqueles que desejam se conservar.

Portanto, se a conservação exige um preceito que ordene a conduta pacífica, a primeira lei natural deverá ser:

*Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha a esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra* (L, XIV, p. 92; trad., p. 114. Os grifos são do autor).

Neste sentido, é importante destacar que a lei natural não ordena especificamente uma ação, mas um esforço na direção de se alcançar a paz: “porque tudo o que [as leis de natureza] exigem é tão somente o empenho (só que este tem de ser autêntico e constante); e quem o demonstrar, é correto chamá-lo de justo”. E embora a determinação do conteúdo particular das virtudes morais seja circunstancial (aqui a utilidade da instituição de um campo pacífico de relações) e dependa

seja da razão de cada um, no Estado de Natureza, seja da vontade soberana, no Estado Civil, e que, portanto, este conteúdo seja sempre relativo a uma perspectiva particular, enquanto disposições gerais, tais virtudes merecem em toda circunstância o nome de virtude, na medida em que são disposições ou costumes (*manners/mores*) que visam a paz (Limongi, *O homem excêntrico*, p. 196).

Fica portanto exposto que virtuosa é a conduta de um homem (e não algumas ações particulares) e a intenção da lei natural, e não a prescrição de um ou poucos atos em conformidade com a sua formulação. Neste sentido, o justo é virtuoso, pois ele é aquele que se esforça em direção a um fim que por todos é tomado como uma coisa boa. E qual é esta coisa tomada universalmente como boa? A paz, pois:

---

<sup>8</sup> Ib.

todos os homens concordam que a paz é uma coisa boa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais são a *justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia* e as restantes leis de natureza; quer dizer, as *virtudes morais*; e que seus vícios contrários são maus (L, XV, p. 111; trad., p. 132).

Por este motivo, “é virtuoso aquele que racionaliza sua conduta tendo em vista a representação deste fim [a paz], cujo valor, ao contrário de todos os outros, não está sujeito a controvérsias”<sup>9</sup>. E portanto, enquanto “a virtude disser respeito às qualidades ou disposição de caráter (*manners/mores*) que informam as condutas dos homens, e não se deixarem medir, como as ações, por uma regra prescritiva particular”<sup>10</sup>, será a conduta condizente com o esforço de efetivar as leis de natureza o comportamento virtuoso por excelência.

#### 1.2) O indivíduo iníquo, o tolo e o inocente

Não é apenas a descrição do indivíduo iníquo que, mesmo inserido em um Estado, comporta-se sem a intenção de justiça em relação às leis naturais ou mesmo às civis, nem sequer a do tolo, que da mesma maneira, mesmo em um Estado instituído, comporta-se negando a validade racional do cumprimento de todos os contratos firmados, ou ainda, de uma figura exclusiva do Estado, o inocente, que cumpre seus contratos ou obedece às leis civis somente pelo medo das conseqüências advindas de uma falta ou lucro advindo de seu cumprimento, que nos interessa. Ao tratarmos destes indivíduos queremos destacar dois pontos:

- a) que estes não racionalizaram suas paixões, e;
- b) que não contam, em seu *foro interno*, com a disposição que o virtuoso conta para aderir aos preceitos das leis naturais, a fim de se conservar.

A partir deste pontos poderemos afirmar que, devido ser o caráter, um movimento interno, o esforço empreendido pelo justo para agir com justiça, a própria deliberação deste, em oposição aos indivíduos tratados nesta seção, ocorrem sob uma ordem diferente, pois pelo que foi visto, podemos afirmar que existe “uma diferença

<sup>9</sup> Limongi, *O homem excêntrico*, p. 196.

<sup>10</sup> Id., p. 195.

considerável entre a deliberação racionalizada de um homem virtuoso e a de um homem simplesmente inocente (*non coupable*), executando alguma ação virtuosa”<sup>11</sup>.

Estes destaques poderiam parecer inúteis numa mera comparação entre qualidades morais. Mas este não é nosso propósito, o que pretendemos é caracterizar o iníquo e o tolo como indivíduos que não estão aptos ao convívio em uma instituição civil, ou que no máximo são homens meramente forçados pelo soberano a agirem como se fossem racionais.

No entanto, primeiro será necessário discutir o papel da linguagem na racionalização das paixões humanas, pois sem a linguagem, segundo Hobbes, a razão não pode ser atingida<sup>12</sup>. Assim, voltaremos ao problema da racionalização e da moralização do iníquo e do tolo à frente, onde a comparação como o justo virtuoso fará pleno sentido.

## 2) a reciprocidade

### 2.1) reciprocidade na interpretação: a linguagem como instrumento

A primeira distinção que salta aos olhos na comparação entre o tolo e o cidadão justo no décimo-quinco capítulo do *Leviatã* apresenta-se em uma valorização distinta para o cumprimento da obrigação contratual. Enquanto que para o justo sempre é racional o cumprimento dos contratos, para o tolo os contratos somente seriam cumpridos caso contribuíssem para o benefício próprio<sup>13</sup>. Isto nos leva a discutir qual o princípio de validade para os contratos.

<sup>11</sup> Rudolph, R., “Hobbes et la psychologie morale: l’obligation et la vertu”, in: *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, p. 261.

<sup>12</sup> “... a razão não nasce conosco ... mas [é] obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes...” (L, V, p. 35; trad., p. 54).

<sup>13</sup> Embora a discussão, no referido capítulo do *Leviatã*, acerca da diferença entre o justo e o tolo se desenvolva particularmente no que se refere aos contratos, podemos estabelecer um paralelo no que se refere à disposição interna destes indivíduos. Isto é, podemos estabelecer, a partir da comparação entre estes indivíduos, aquele que apresenta uma disposição interna para agir sempre em conformidade com as leis morais e aquele que não racionalizou suas paixões ao ponto de compreender que a conservação de si, elemento visado pelo justo como por qualquer um, passa pela obediência à lei de natureza que ordena o cumprimento dos contratos como medida necessária à conservação. Ao mesmo tempo esta distinção qualifica de forma diferente aquilo que é realmente um bem para os indivíduos, e aquele bem aparente imediato como uma possibilidade de benefício para o agente: a) bem real = bem definido racionalmente de acordo com as leis de natureza e que visam a plena e melhor maneira de se atingir a auto-conservação; b) bem aparente = objetivo não racionalizado e imediato.

Poderíamos pensar justamente que, dada a afirmação hobbesiana de que na falta de confiança para a palavra dada o medo seria a condição que forçaria os indivíduos a cumprirem seus pactos, esta paixão seria o fator que propriamente obrigaria<sup>14</sup> os homens:

“(…) E as mesmas [palavras e ações] são os *vínculos* mediante os quais os homens ficam amarrados (*bound*) e obrigados (*obliged*), vínculos que não recebem sua força de sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura” (L, XIV, p. 93; trad., p. 115, o grifo é do autor).

Esta afirmação auxilia a basear a concepção de que toda a filosofia hobbesiana está firmada no medo, ou ainda que o que faz os homens obedecerem ao soberano é o medo. Seguindo este raciocínio, as afirmações que se seguiriam à estipulação de um acordo entre os homens não bastariam para fundamentar a obrigação, sendo preciso recorrer-se ao medo.

No entanto, como vimos, a obrigação já estava fundada, e fundamentada, “quando de qualquer destas maneiras [renunciando ou transferindo] alguém abandonou ou adjudicou seu direito”. Isto equivale a dizer que os homens não poderiam criar uma obrigação com os outros devido ao medo, pois a obrigação nasce da renúncia de direitos, sendo que o medo, por ser motivado pela força, não tem o poder de dar ou retirar direitos. Assim, o poder do Estado servirá como instrumento que *forçará* o cumprimento dos contratos, enquanto que aquilo que vincula (obriga) em um contrato são as palavras (ou mais propriamente os signos), conforme podemos ver nesta passagem:

O modo pelo qual um homem simplesmente renuncia, ou transfere seu direito, é uma declaração ou expressão, mediante um signo ou signos voluntários e suficientes, de que assim renuncia ou transfere, ou de que assim renunciou ou transferiu o mesmo àquele que o aceitou. Estes signos podem ser apenas palavras ou apenas ações, ou então (conforme acontece na maior parte dos casos) tanto palavras como ações. E estas [as palavras e as ações] são os *vínculos* mediante os quais os homens estão vinculados e obrigados (by which men are bound, and obliged) ... (L, XIV, p. 93; trad., p. 115).

---

<sup>14</sup> Utilizo o termo obrigação no sentido de afirmação de um vínculo entre homens. Parece-nos que, para Hobbes, a obrigação somente pode ser contraída pela vontade do indivíduo. Este pode ‘estar obrigado com’ alguém e não ser ‘obrigado a’ no sentido de forçado, como foi discutido anteriormente.

Assim, fica evidente que os vínculos criados entre os homens nascem dos signos que devem representar suas vontades. Se, por um lado, aquele que busca fazer um acordo provavelmente deseja que este seja cumprido, por outro, aquele com o qual ele pactua deve supor que o primeiro também deseja cumprir a sua parte. É neste desejo, que se supõe que ambos possuem (o desejo de que os pactos se cumpram para que possam se reverter naquele benefício pretendido pelo ato voluntário), que reside a calculabilidade das relações contratuais, pois cada lado supõe que o outro agirá conforme o prometido, ou agirá conforme a expressão de uma vontade pensada realizável<sup>15</sup>.

No entanto, a condição natural da humanidade não conta com um poder regulador comum a todos, os homens estão abandonados numa situação na qual não existe a segurança jurídica. Isto é: no que se refere à formalização de contratos não existe uma instância que os interprete e nem que lhes garanta o cumprimento. É por este motivo que, por ser a condição de natureza uma condição na qual cada um valoriza e nomeia diferentemente as coisas, que o problema da interpretação da linguagem se faz presente<sup>16</sup>.

Assim, uma condição será fundamental para que se viabilize a instituição do campo pacífico: que nas questões contratuais as palavras demonstrem a possibilidade de se efetivarem em ações, pois caso os signos apresentados não sejam considerados passíveis de realização, os indivíduos não confiarão na possibilidade de cumprimento dos contratos.

É vedado, portanto, segundo os princípios das leis naturais, que qualquer homem pretenda pactuar pondo em risco sua vida e, caso alguém tentasse fazê-lo de forma que parecesse querer destituir-se destes preceitos, “não deve entender-se que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações irão ser interpretadas”<sup>17</sup>. A questão, portanto, não é de interpretar o vocabulário usado por este indivíduo, mas a de que ele usou indevidamente as palavras no sentido de que deixou a entender que abriria mão de direitos que jamais pode abandonar, o que faz surgir dúvidas em relação à coerência do significado de suas palavras, bem como da intenção de cumprimento do pacto por parte dele.

---

<sup>15</sup> Nesta calculabilidade reside também um ponto fundamental da teoria hobbesiana, isto é, o de que o cumprimento dos pactos mantém os homens em paz, e o não cumprimento dos mesmos predispõe os homens à guerra.

<sup>16</sup> É necessário o esclarecimento de que não nos referimos aqui a uma interpretação do vocabulário, mas o correto uso da linguagem como instrumento racional e, por extensão, o instrumento que valida a obrigação.

<sup>17</sup> L, XIV, p. 93-4; trad., p. 115.

É neste sentido que afirmamos que um acordo não pode ser firmado por palavras indevidas, pois o pacto depende de que o indivíduo que o fez compreenda seus artigos e de que suas cláusulas não sejam pensadas impossíveis<sup>18</sup>. Portanto, mesmo que a vontade de um homem o leve a fazer acordos, se ele não pode usar corretamente a linguagem nada conseguirá. Porque a linguagem sendo um instrumento que expressa uma vontade suposta não poderá expressar uma vontade incoerente, como por exemplo a de que um indivíduo abrirá mão de sua conservação em troca de qualquer outro benefício. A coerência encontra-se no vínculo entre a expressão lingüística e as leis e direitos de natureza. Isto é: um pacto somente será válido se a expressão lingüística não contrariar uma lei de natureza, pois isto seria contrariar a vontade racionalizada dos homens, ou parecer cancelar direitos que não podem ser cancelados.

Assim, a partir do uso correto e partilhado deste instrumento, os homens poderão supor que as palavras e signos explicitados sejam a vontade que o outro deseja efetivar, e são estes signos que os homens interpretam e avaliam (pesam as palavras que prometem uma ação com o benefício que receberá em troca) para pactuar.

## 2.2) a reciprocidade na apresentação de um comportamento pacífico

Entretanto, Hobbes nos avisa de que na condição de natureza as palavras que pretendem formalizar um pacto não têm *força* para obrigar (“pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem”). Mesmo que a coerência entre um enunciado e a vontade do indivíduo seja estabelecida a desconfiança permanece. Isto porque nenhum indivíduo pode garantir que os outros tenham racionalizado suas paixões e que agirão exatamente como prometeram, coisa que somente se pode esperar do homem justo. Mas, os homens não podem reconhecer um homem justo com precisão, pois eles jamais podem saber o que realmente se esconde no coração dos demais, a não ser “com seus conhecidos, que são muito poucos”<sup>19</sup>, o que inviabiliza a confiança na palavra alheia, pois esta confiança estaria baseada na possível boa disposição interna dos contratantes. Dada a impossibilidade de se saber o que se passa no coração dos demais, os homens não podem

<sup>18</sup> “A matéria ou objeto de um pacto é sempre alguma coisa sujeita a deliberação (porque fazer o pacto é um ato da vontade, quer dizer, um ato, e o último ato, da deliberação), portanto sempre se entende ser alguma coisa futura, e que é considerada possível de cumprir por aquele que faz o pacto” (L, XIV, p. 97; trad., p. 118).

<sup>19</sup> L, introdução.

contar com a racionalização das paixões dos outros. Esta situação inviabilizaria qualquer pacto.

Mas qual é a causa que impede os homens de confiarem uns nos outros? O fato de que nesta condição os homens contam com um direito universal, que inclui o de poderem não cumprir um pacto se assim o desejarem, sem que a outra parte possa, por direito, reclamar.

No entanto, os homens devem se empenhar na busca pela paz, a primeira lei de natureza direciona aqueles que a deduziram a este caminho. Assim, devido à necessária coerência entre o comportamento dos indivíduos com o preceito da primeira lei natural, estes devem buscar os caminhos para a paz. Isto exige uma relação que impeça que os demais interfiram, ou coloquem impedimentos, sobre os objetos ou objetivos que um indivíduo julga particularmente como sendo de sua posse. Qual seria, portanto, este caminho?

*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e 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 permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra (L, XIV, p. 92; trad., p. 114. Os grifos são do autor).*

Há um problema nesta solução: caso os outros homens não renunciem a seu direito universal e um homem, preocupado em buscar a paz, o faça, este não estaria se comportando como um indivíduo pacífico, mas antes estaria se entregando como presa aos demais: “coisa a que ninguém é obrigado”<sup>20</sup>, pois é contrario à necessária busca da conservação de si.

Entretanto, antes disto ser um problema, queremos destacar que tanto a transferência como a renúncia de um direito é um ato voluntário:

e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos* [e] o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de preservá-la de maneira tal que não acabe por dela se cansar (Id. p. 93; trad., p. 115. Os grifos são do autor).

---

<sup>20</sup> L, XIV, p. 92; trad., p. 114.

todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra.

Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da *justiça*. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas, conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é *injusto*. E a definição da *injustiça* não é outra senão *o não cumprimento de um pacto*. E tudo o que não é injusto é justo (L, XV, p. 100; trad., p. 123. Os grifos são do autor).

O poder que efetivará a justiça deverá contar com direito e força para tornar as relações de justiça seguras e habituais e, devido ao seu direito, pode utilizar de força para *forçar* determinados indivíduos a cumprirem com o que haviam prometido, pois: “se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele [o pacto] não é nulo”<sup>22</sup>. Isto afasta o medo anterior à celebração de um pacto, pois todos os pactos celebrados sem o medo de que a outra parte falhe no cumprimento no momento em que ele é firmado, são válidos. Desta forma, a justiça será aplicada.

As leis morais de natureza, conforme Hobbes, nem sempre se efetivam *in foro externo*, “isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam”. Para efetivá-las será necessário a criação das leis civis, pois somente estas são dotadas de todas as exigências contidas nos vínculos contratuais garantidos por um poder (o poder soberano) capaz de forçar os homens a cumprirem seus pactos. Mas porque isto ocorre se os preceitos chamados leis de natureza contêm, conforme temos defendido, o princípio da justiça e são a intenção das leis civis?

Porque os cálculos que determinam as leis de natureza são particulares. Ou seja, na condição natural cada um é o juiz e legislador de suas próprias leis, o que faz com que os cálculos sobre as regras morais possam ser tão numerosos quanto o número de indivíduos que calculam. Isso impede os homens de saberem quais são as regras que devem respeitar e, não havendo um poder comum que coloque a todos em respeito, os cálculos individuais não podem ser universalizados, pois cada um tem um entendimento diferente a respeito do que é o certo e o errado.

---

<sup>22</sup> L, XIV, p. 96, trad., p. 117.

Isto é importante para que, numa sociedade civil, onde a definição do que é o certo e o errado deixou de ser calculada individualmente, fique clara a relação entre as penas e os crimes, o que incute nos homens o desejo de agir de acordo com a lei do Estado a que pertence.

A lei civil, portanto, respeitando a necessária existência da pessoa que ordena e da pessoa que se obrigou com esta a obedecer, apresenta aquela exigência lógica pertinente a toda ciência, isto é, o completo domínio das causas e efeito pelos homens, já que é nascida da formulação de um indivíduo, o soberano, que, ao mesmo tempo em que tem o poder de definir o que é o certo e o errado de forma uniforme para aqueles que lhe devem obediência, é o interprete do uso instrumental da linguagem que permite a racionalidade nas relações contratuais. De posse desta racionalidade, que é a previsão razoável de como se portarão os indivíduos frente a determinada situação, ele calcula sobre o medo dos homens em particular, pois, na ciência da natureza humana, o soberano encontra elementos suficientes para deduzir qual a reação dos homens quando eles são afetados pelas paixões. Ou seja, é coerente afirmar que os homens sentem medo de perder a liberdade que desfrutam, assim, devido a seu poder e direito, o soberano pode ameaçar aqueles que pretendem não cumprir seus contratos com a perda da liberdade. É neste sentido que afirmamos que o cálculo que resulta, por exemplo, na afirmação de que os homens sentem medo da perda liberdade, deixa de ser obscuro aos cidadãos. Ele pode ser compreensível a todos.

Neste sentido, o medo, na teoria da obrigação, será compreendido de forma que afete igualmente a todos em um campo humano de relações. Assim, ele não pode ser baseado em um valor interno, como o caráter do justo, pois não se pode pretender amedrontar um sujeito iníquo com sanções de cunho moral, mas somente físicos, nem sequer um ateu se sentirá ameaçado quando a sanção for a perda do reino dos céus:

A força das palavras (conforme acima assinalai) é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem seus pactos, só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de reforçá-la. Estas são o medo das conseqüências de faltar à palavra dada, ou uma glória (*Glory*), ou orgulho (*Pride*) de aparentar não precisar faltar a ela. Este último é uma generosidade que é demasiado raro encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade. *A paixão com que se pode contar é o medo*, o qual pode ter dois objetos extremamente

gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis<sup>24</sup>, e o outro é o poder dos homens que dessa maneira se pode ofender (L, XIV, p. 99; trad. p. 120. Os grifos são nossos).

Desta forma, o medo assume claramente o seu papel: reforçar a palavra dada com a finalidade de que os homens cumpram seus pactos em uma instituição produzida pelo engenho humano. Apenas o medo visível do Estado e não o medo dos poderes invisíveis, que não pode ser seguramente calculado, é suficiente para manter os homens em acordo:

... antes da sociedade civil, ou em caso de interrupção desta pela guerra, não há nada que seja capaz de reforçar qualquer pacto de paz a que se tenha anuído, contra as tentações da avareza, da ambição, da concupiscência, ou outro desejo forte, a não ser o medo daquele poder invisível que todos veneram como Deus, e na qualidade de vingador de sua perfídia. Portanto tudo o que pode ser feito entre dois homens que não estejam sujeitos ao poder civil é jurarem um ao outro pelo Deus que ambos temem (ib.).

Compreendemos que Hobbes admite que os homens podem instituir um Estado Civil a partir das ordens enviadas por Deus. É isto que teria ocorrido, por exemplo, com o Estado judaico, nascido de um pacto entre os homens e Deus. Mas isto é uma exceção, porque os Estados podem contar, entre seus cidadãos, com indivíduos que não professam qualquer religião e mesmos os ateus devem figurar entre aqueles que obedecem ao soberano. Resta, neste sentido, uma única opção aos homens: utilizarem-se de seus próprios procedimentos para instituir a condição que pode garantir a melhor conservação de cada um. É neste momento que a necessidade da moral ser compreendida como ciência se faz presente, pois somente a partir dos cálculos humanos pode-se instituir a condição regida pela moralidade.

As leis civis, compreendidas desta forma, devem ser obedecidas por todos os integrantes do Estado, sendo que o soberano será o fiador que garantirá a ação de acordo com elas, não aceitando qualquer argumento particular, seja de cunho religioso ou não, para a desobediência. E isto não é apenas um direito conferido a ele quando da renúncia e

---

<sup>24</sup> Hobbes descarta este tipo de medo como suficiente para a condução de um Estado Civil, pois: “embora o primeiro seja o maior poder [o poder dos espíritos...], mesmo assim o medo do segundo é geralmente o maior medo. O medo do primeiro é, em cada homem, sua própria religião, a qual surge na natureza do homem antes da sociedade civil” (L, XIV, p. 99 ; trad., p. 120. Os destaques são nossos). O motivo pelo qual colocamos os destaques é para chamar a atenção para o fato de que Hobbes, parece-nos, concebe o medo referente à religião como uma paixão particular, o que a coloca em uma esfera própria da condição natural do indivíduo.

transferência universal, como é também seu dever, dado que a conservação do Estado exige a manutenção da paz por parte do soberano. A paz, neste ponto, encontra-se garantida pela ausência do medo no que tange à dúvida em relação à pretensão futura de cumprimento das obrigações pelos indivíduos, pois há a presença do medo imposto pela força do soberano que impõe ao indivíduo negligente o cumprimento do pacto firmado. Caso esta paz não esteja garantida, a segurança dos cidadãos estará comprometida, o que coloca a preservação do Estado em risco, já que ele é fundado sob os vínculos da obrigação e, caso falhe este vínculo de proteção, a obrigação finda. Pois:

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos, quando nada mais pode protegê-los, não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento. O fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de um outro, a natureza manda que a ela obedeça e se esforce por conservá-la (L, XXI, p. 153; trad., p. 178).

Assim, as leis civis (derivadas em sua intenção das leis naturais) são compreendidas como ciência, objeto humano. Se elas podem ainda contar com uma correspondência nas escrituras sagradas, isso não quer dizer que a sua formulação lhes seja devedora. As sanções que são postas pela quebra das leis, oferece aos homens a segurança devida para que formulem seus pactos. Esta segurança será dada pelo poder coercitivo do soberano, forçando pelo medo àqueles que não cumprem seus pactos por uma medida racional.

Vimos aqui a necessidade da instituição de um poder soberano. Sua finalidade é a de colocar os homens em respeito ao, formulando regras comuns de conduta, definir o que é o certo e o errado de forma universal. Isto é, possibilitando que todos tenham o conhecimento de uma regra comum e servindo de fiador para os pactos, os homens tem a oportunidade de conviver pacificamente, já que a certeza do cumprimento dos pactos está garantida. Os indivíduos já não contam mais com um direito a todas as coisas, o soberano cancela a pretensão de um indivíduo sobre aquilo que foi determinado como propriedade de um terceiro. Entretanto, esta função não nos parece a única efetiva do soberano.

Porque, para Hobbes, a instituição de um Estado Civil que seja constituído por cidadãos justos parece de suma importância. De maneira alguma a sua exposição do Estado parece ser a de uma mera relação superficial entre os súditos e as leis civis. Ou seja, as leis civis, embora determinadas unicamente pela vontade e mão do soberano no Estado, jamais deixam de contar com a influência das leis naturais. O corpo, o texto das leis civis, expressa a intenção de justiça das leis naturais, mesmo que alguns digam, como Norberto Bobbio<sup>25</sup> que:

Uma vez constituído o Estado, não existem para os súditos outros critérios do justo e do injusto além das leis civis. Há inúmeras passagens onde Hobbes reafirma esse conceito, que faz de sua moral uma das expressões mais radicais, ainda que nem sempre coerente, de legalismo ético, ou seja, daquela teoria segundo a qual o soberano (e, portanto, também Deus) não ordena o que é justo, mas é justo o que o soberano ordena (Bobbio, *Thomas Hobbes*, p. 49).

Que a lei civil somente seja devedora da vontade do soberano não apaga a relação entre as leis civis e as naturais, pois a vontade do soberano é regida, caso ele deseje a preservação do Estado, pelas leis de natureza.

Por outro lado, a mesma relação é estabelecida entre os súditos e as leis civis, pois, na medida em que desejam se conservar, eles abraçam as leis de natureza como a condição para que se efetive o desejo particular; e, assim, quando instituem voluntariamente o Estado, eles transferem este desejo ao soberano, que carrega as leis civis com esta intenção, o desejo de justiça. Portanto, as leis civis são, em primeiro lugar, devedoras da lei natural no que se refere a uma intenção de justiça; em segundo lugar, apesar de ser a expressão da vontade particular do soberano, elas também são devedoras da lei natural, pois o soberano se utiliza da intenção de justiça que permeia as leis naturais, a qual ele deve obediência como qualquer indivíduo que racionalizou as próprias paixões, para escrever-lhes o texto; em terceiro lugar, da mesma maneira que as leis naturais afetam o soberano elas o fazem com os súditos, e neste sentido, quando da renúncia de direitos, os indivíduos transferem, colado à esta renúncia, o desejo de justiça, que será expresso no corpo das leis civis.

Entretanto, os indivíduos que não racionalizaram as próprias paixões não compreendem a coerência destes raciocínios. Não compreendem que para melhor se

---

<sup>25</sup> Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, trad. Carlos Néelson Coutinho, Campus: Rio de Janeiro, 1991.

conservar devem abraçar as leis de natureza que determinam as virtudes pacíficas como a regra a ser tomada para atingir o fim desejado. Neste ponto, compreendemos que há uma função para o Estado que não seja meramente superficial, que faz da relação entre os cidadãos e as leis civis algo mais que uma obediência meramente legalista e formal.

Neste sentido, a seguir, trataremos da função do soberano como agente que deve moralizar os cidadãos de seu Estado. A partir da compreensão de que os justos aderem às leis por um desejo íntimo, e que a moralização dos indivíduos pelo Estado é a educação dos indivíduos para que racionalizem suas paixões, de modo que a adesão às ordens das leis seja voluntária, acrescentaremos também a discussão sobre como é possível pensar a liberdade civil, segundo Hobbes, não somente em termos negativos, mas também positivos.

## Capítulo V

### A relação entre a moral e a liberdade e as leis civis e os súditos

Nesta seção, discutiremos a relação entre a moral e a liberdade e o indivíduo e o Estado. Estaremos interligando a moralidade pensada por Hobbes com a liberdade, bem como esporemos a condição do indivíduo inocente, aquele que obedece à lei civil somente devido ao medo da sanção do soberano, como uma relação que é meramente formal e exterior. Entretanto, esta interpretação superficial<sup>1</sup>, vale somente para a relação formal e estritamente jurídica entre as ações dos cidadãos e as leis civis, e a sanção física e material imposta pelo soberano àquele que violou uma lei. Naquilo que realmente interessa à nossa pesquisa, esta mera exterioridade é válida somente para que o soberano tranquilize os indivíduos justos em sua relação com os faltosos. Isto é: a primeira função do soberano é fazer com que aqueles que não racionalizaram suas paixões ajam com se eles o tivessem feito.

Com isto, não estamos negando que os cidadãos devem uma obediência irrestrita ao soberano, ou ainda, que os cidadãos podem julgar moralmente as leis civis, mas afirmando que esta é apenas a primeira condição na relação entre o soberano e os cidadãos, pois, conforme pretendemos demonstrar, o Estado ocasiona uma modificação *in foro interno* nos indivíduos, conduzindo os indivíduos injustos a tomarem-se virtuosos.

#### 1) o papel moralizador do Estado Civil

Com razão, pode-se dizer que as leis de natureza são insuficientes para manter os homens em respeito, somente o poder soberano e a instituição de leis civis é capaz deste feito. No entanto, como temos defendido, as leis naturais são apreendidas da lógica causal da natureza, para serem formalizadas através de conceitos humanos (o que, conforme Hobbes, é definidor de validade) que, no entanto, não podem ser efetivadas devido ao fato de que elas são concebidas isoladamente, por indivíduos que não valorizam o mundo da mesma maneira. O que nos permite afirmar que a impossibilidade de compreensão por

---

<sup>1</sup> Não se deve tomar esta afirmação como uma acusação de leitura superficial, como uma interpretação 'rasa' ou destituída de um cuidado maior com a obra hobbesiana, pois o que chamo de interpretação superficial é aquela que está atenta somente a uma relação meramente legalista entre o cidadão e a lei civil, desconsiderando o fator moral do esforço do justo, isto é: aquela interpretação cuida somente da justiça das ações e não da justiça em relação aos homens, que é a intenção desta dissertação.

parte dos homens de uma regra comum, devido ao fato de não partilharem uma linguagem valorativa comum, faz com que permaneçam numa condição que não comporta qualquer razoabilidade em suas relações.

No entanto, longe de serem impossibilitadas de se efetivar, as leis de natureza cumprirão o papel fundamental no momento em que os homens desejam, com vistas à conservação de si, abandonar a condição natural. As leis de natureza definem para os homens os meios mais adequados para que eles possam conviver pacificamente, e isto é possibilitado devido à aceitação voluntária de que as virtudes devem ser abraçadas como o meio para a convivência pacífica.

A obrigação natural (aquela obrigação que se compreende como o desejo de que as relações entre os homens sejam racionais), direciona os homens a desejarem instituir um campo no qual a obrigação e o cumprimento dos pactos sejam tomados como parte da vida em sociedade. A partir deste desejo, a saída para a adversidade da condição natural encontra-se na efetivação destas leis naturais, ou virtudes morais, que a razão apresenta. Neste sentido, a razão opera sobre as paixões dos homens, transformando-as e direcionando-as para que seja possível a instituição de um estado que efetive suas vontades, ao mesmo tempo em que é a expressão da moralidade pretendida pelos homens que esperam conservar a própria vida, e isto de maneira que dela não se cansem.

Entretanto subsiste o problema da racionalização das vontades dos indivíduos, não no que diz respeito ao cumprimento dos pactos celebrados, mas como problema moral. Seria o Estado hobbesiano um mero Estado policial, ou esta instância comportaria elementos que contribuiriam para o enriquecimento moral de seus cidadãos, no sentido de que se tornem sujeitos morais agindo em conformidade com os preceitos das leis de natureza?

Com efeito, o Estado interfere no comportamento dos indivíduos, especialmente no dos tolos e dos inocentes, ao lhes determinar um movimento interno humano através da coação, fazendo com que estes indivíduos ajam sob a força da espada do Leviatã. Esta ação não os faz imediatamente virtuosos, não faz com que imediatamente racionalizem suas paixões, pois a “justiça das ações não faz que aos homens se chame justos, e sim *inocentes* (*Guiltlesse*)”<sup>2</sup>, mas garante o convívio pacífico entre os cidadãos ao afiançar o cumprimento

---

<sup>2</sup> L, XV, p. 104; trad., p. 126. O destaque é do autor.

dos contratos firmados. Entretanto, este instrumento do Estado, a coação, servindo como instrumento que faz os homens obedecerem à lei, ocasiona uma reação interna nos indivíduos, o medo, que os faz se afastar da intenção de desobedecer às leis. Isto ao menos faz com que os indivíduos ajam como se tivessem racionalizado suas paixões.

A partir deste momento, quando o Estado interfere no comportamento dos cidadãos para conformá-lo com as ordens das leis, é que começa a haver uma atuação moralizante na relação entre o Estado e o indivíduo, pois, as leis civis não sendo outra coisa do que a efetivação das virtudes morais, força os indivíduos a agirem virtuosamente. Nada de especial haveria nesta afirmação se o próprio Hobbes não admitisse que o comportamento pode transformar as paixões dos homens:

Considerando a contrariedade das opiniões e costumes dos homens em geral é, dizem, impossível manter uma amizade civil constante com todos aqueles com os quais os negócios do mundo nos obrigam a conviver, o que quase sempre consiste apenas numa perpétua luta por honras, riquezas e autoridade.

Ao que respondo que estas são sem dúvida grandes dificuldades, mas não impossibilidades, *pois pela educação e disciplina podem ser, e algumas vezes são, reconciliadas* (L, revisão e conclusão, p. 483; trad., p. 485. Os grifos são nossos).

Neste sentido, pode-se afirmar que: “se as obrigações são disposições<sup>3</sup>, então as virtudes são disposições reforçando e gravando pelo hábito e uso ao ponto de vir a ser uma segunda natureza”<sup>4</sup>. Portanto, se a obrigação natural é uma disposição de se efetivar determinadas virtudes, o comportamento virtuoso habitual levará os homens a uma mudança na própria disposição interna. Assim, o hábito na efetivação das virtudes acarretará, no *foro interno* dos homens, mudanças que os conduzirão a se tornarem virtuosos (o que, enfatizando, não significa conformar-se a um fim último concebido como um bem em si, mas a adequação àquelas leis que conduzem os indivíduos à melhor conservação de si). Se o Estado se encarrega de forçar os homens a portarem-se de maneira

<sup>3</sup> “Disposições, isto é, as inclinações dos homens para certas coisas, surgem destas seis origens: da constituição do corpo, da experiência, do hábito, dos bens da fortuna, da opinião que alguém tem de si mesmo, e das autoridades. Quando estas coisas mudam, as disposições também mudam” (DH, XIII, 1).

<sup>4</sup> Rudolph. R., “Hobbes et la psychologie morale”, p. 260.

virtuosa, a função de moralizar os cidadãos se efetivará<sup>5</sup>, dado que, do hábito as virtudes se tornam parte das disposições humanas, ou:

O hábito de praticar ações justas ou caridosas em seu próprio interesse pode transformar a natureza de uma pessoa (Dho<sup>6</sup>, XIII, 6). Ao fim das contas, os caminhos caridosos como os justos serão reforços para os bens da fortuna que conduzem à afabilidade (*ibid.*, 5), e para os preceitos e exemplos das autoridades que alguém respeita (*ibid.*, 7-9); (Rudolph, “Hobbes et la psychologie morale”, p. 261).

Portanto, o Estado se transforma no caminho para tornar os homens virtuosos quando institui leis e assegura o cumprimento das mesmas através do medo. É isto o que está expresso na sétima lei de natureza:

*Que na vingança (isto é, a retribuição do mal com o mal) os homens não olhem à importância do mal passado, mas só a importância do bem futuro.* O que nos proíbe aplicar castigo com qualquer intenção que não seja a correção do ofensor ou o exemplo para os outros (L, XV, pp. 106-7; trad., p. 128. Os grifos são do autor).

A aplicação de castigos, com uma intenção de corrigir, conduz os homens a racionalizarem suas paixões, pela oportunidade mesma presente nesta instituição que afasta o medo da falta alheia, possibilitando a criação do hábito de se agir virtuosamente. O agir virtuoso, entretanto, não é uma disposição boa no sentido de que os homens se tornam portadores de uma boa virtude que se caracteriza por ser a busca por uma adequação a um bem real a ser alcançado independente da qualificação humana de bem ou mal, mas a uma adequação do caráter do indivíduo à aceitação de que as virtudes postas pelas leis de natureza, como a equidade ou a gratidão, são os melhores meios para a conservação do indivíduo. Em relação ao soberano, esta adequação leva à boa condução dos assuntos civis e à longa preservação do Estado.

O homem justo para Hobbes se caracteriza, portanto, como aquele que se esforça para agir com justiça, o que é uma imposição das leis naturais no sentido de que isto o

<sup>5</sup> Há ainda uma outra forma de educar aos cidadãos na direção de sua moralização, que se observa na relação entre estes e aqueles que Hobbes chama de “autoridades” e que se mede pelo exemplo dado, isto é: “Eu chamo autoridades qualquer um, em qualquer assunto, cujos preceitos e exemplos sejam seguidos, pelo qual alguém tem sido levado a isso por acreditar em sua sabedoria” (DH, XIII, 7). Desta forma fica claro que não é somente pela ordem da palavra do soberano que uma ação é conduzida, mas também pelo exemplo dado. Neste sentido, dois níveis para a educação do cidadãos podem ser delineados: a) o da ordem direta por intermédio das leis civis; b) e o do exemplo pelo comportamento, que opera em um campo de visibilidade entre as ações das ‘autoridades’ e a observação dos demais.

<sup>6</sup> Abreviatura utilizada pelo autor para o *De homine*.

conduz a se preservar. E esta é a medida do bem e do mal para os homens, pois esta medida não se encontra na “mediocridade das paixões”, conforme discutimos no segundo capítulo de nossa dissertação, onde se tratou da necessidade de que a moral seja fundada, sob princípios científicos. Neste sentido, a ação do homem justo, que obedece às leis para que melhor possa se conservar, é uma ação moral, já que obedece a imposições que não são postas por um corpo, mas pela própria razão e pelos pactos que ela engendra. Desta forma, o iníquo, que não aceita compreender e tomar esta ciência como fundamento para sua conservação, não é coerente com o próprio desejo de se conservar. Sendo a conservação um movimento próprio ao homem, a aceitação da sujeição às leis naturais ou civis, segundo a ciência do justo e do injusto, a moral hobbesiana, está atrelada à conservação de cada indivíduo.

Se o “homem justo é aquele que toma o maior cuidado possível para que todas as suas ações sejam justas, e um homem injusto é o que despreza este cuidado”<sup>7</sup>, e se a ação dos justos é condizente com a obediência às leis civis, obediência que torna a vida no Estado pacífica, é justo que o soberano, visando cumprir seu dever de garantir a preservação dos indivíduos, procure direcionar todos os elementos constituintes de seu Estado para o fim pacífico pretendido.

Neste sentido, a participação dos iníquos e dos tolos na instituição do campo pacífico<sup>8</sup> será negada, negação que está vinculada à maneira como se comporta um indivíduo tolo frente aos demais. Ou seja, *veda-se* a participação daqueles que demonstram abertamente não terem aderido aos preceitos racionais devidamente formulados. No entanto, não estamos afirmando que a instituição civil não comporta estes indivíduos entre seus cidadãos. Hobbes afirma, como visto anteriormente, que: “Muitos também (talvez a maior parte), ou por defeito de suas mentes, ou por falta de serem educados, continuam inaptos por toda a vida” a fazerem parte da sociedade artificial. Porém, se a modificação da paixões particulares, com a finalidade de que elas se adequem à moralidade imposta pelas leis civis é também uma função do Estado, a educação dos tolos para que se conformem às

---

<sup>7</sup> L, XV, p. 104; trad., p. 126.

<sup>8</sup> “... quem quebra seu pacto, e ao mesmo tempo declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito por qualquer sociedade que se constitua em vista da paz e da defesa, a não ser devido a um erro dos que o aceitam”.

leis naturais (a intenção de obediência às leis civis) deve ser efetivada<sup>9</sup>. O mesmo ocorre com os inocentes, que, ao agirem sempre respeitando à lei civil pelo hábito, se tornarão indivíduos que agem conforme os preceitos morais.

Esta adequação das paixões à racionalidade é imposta aos indivíduos através das penas: “Ou seja, não é lícito infligir um castigo por qualquer fim a não ser este: que o ofensor seja corrigido, ou que os outros, alertados pela punição, possam se tornar melhores”<sup>10</sup>. E isto para benefício do Estado, segundo Hobbes, que se refletirá em uma convivência pacífica entre os cidadãos. Duas passagens do *Leviatã* corroboram com nossas afirmações. A primeira nos permite afirmar que o modelo ideal de Estado hobbesiano exige que, apesar de nem todos os cidadãos terem racionalizado suas vontades, os integrantes do Estado sejam ao menos suficientemente maleáveis<sup>11</sup> à educação para o que é viver em sociedade:

Mas não há paixão tão súbita que possa servir de desculpa total, pois todo o tempo que medeia entre o conhecimento da lei e a prática do ato deve ser tomado como um tempo de deliberação, *pois cada um deve, meditando sobre a lei, corrigir a irregularidade de suas paixões* (L, XXVII, p. 210; trad., p. 231; grifos nossos).

A segunda passagem dita a função das penas, que além de ter a intenção de modificar as paixões particulares, expõe o Estado como a instituição na qual as vontades particulares confluem em uma única vontade moral, ao determinar exclusivamente o que é o certo e o errado:

... para [o] benefício do Estado, em função do qual todas as penas são ditadas (quer dizer, *para que a vontade dos homens seja conformada à observância da lei*) (L, XXVIII, p. 218; trad., p. 239; grifos nossos).

No que se refere às relações no Estado instituído, para que haja confiança e paz entre os indivíduos, bastará, para aqueles que racionalizaram suas vontades, o fato de que o

<sup>9</sup> A moral para Hobbes é uma ciência racional, sobre a qual os indivíduos naturais devem ser instruídos, neste sentido cf.: “os não-educados são irracionais, heterônomos e precisam ser coagidos, no mínimo para fazer a vida mais tolerável para os racionais, se é que devem viver na mesma sociedade e não ser induzidos a se retirarem para um deserto ou para algum Olimpo” (Berlin. I., “Dois conceitos de Liberdade”, in: *Quatro ensaios sobre a Liberdade*, . trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, c1969, p. 154. Coleção Pensamento Político, 39, pp. 133-75).

<sup>10</sup> Dci, I, III, § 11.

<sup>11</sup> Esta afirmação se fundamenta na quinta lei de natureza, a “complacência”, “*Que cada um se esforce por acomodar-se com os outros* (...) Aos que respeitam esta lei pode chamar-se *sociáveis*” (L, XV, 106; trad., p. 128. Os grifos são do autor).

Estado tenha o poder (através do direito e da intimidação – medo) para forçar os indivíduos a conviverem de acordo com as regras instauradas. No que se refere àqueles que ainda não as racionalizaram, o Estado Civil se apresenta como a instância que possibilita a moralização. Neste sentido, as paixões são concebidas como o instrumento que a razão necessita para atingir seus fins: a eficácia na boa preservação do indivíduo, o cumprimento dos pactos e a moralização dos indivíduos.

Para aquele que considera isto pouco, Hobbes adverte:

Em segundo lugar, é contra seu dever [do soberano] deixar o povo ser ignorante ou desinformado dos fundamentos e razões daqueles seus direitos essenciais, porque assim os homens são facilmente seduzidos e levados a resistir-lhe, quando o Estado precisar de sua cooperação e ajuda.

Pelo contrário, os fundamentos desses direitos devem ser ensinados de forma diligente e verdadeira, porque não podem ser mantidos por nenhuma lei civil, ou pelo terror de uma punição legal. Pois uma lei civil que proíba a rebelião (e nisso consiste toda a resistência aos direitos essenciais da soberania) não é (como uma lei civil) nenhuma obrigação, a não ser por virtude da lei de natureza que proíbe a violação da fé (*Faith*), a qual obrigação natural, se não for conhecida dos homens, estes não podem conhecer o direito de nenhuma lei que o soberano faça. E quanto à punição, encaram-na apenas como um ato de hostilidade, que, quando julgarem ter força suficiente, tentarão evitar através de atos de hostilidade (L, XXX, p. 231-2; trad., p. 252)<sup>12</sup>.

O Estado necessita educar os indivíduos para a cooperação dos cidadãos, não somente força-los a agir como deseja. Portanto, a coação empreendida pelo soberano não

---

<sup>12</sup> Em outra passagem, podemos ver a preocupação de Hobbes no que se refere ao conhecimento das causas do direito: “A ignorância das causas e da constituição original do direito, da equidade, da lei e da justiça predis põe os homens para tomarem como regra de suas ações o costume e o exemplo, de maneira a considerarem injusto aquilo que é costume castigar, e justo aquilo de cuja impunidade e aprovação se pode apresentar um exemplo, ou (como barbaramente lhe chamam os juristas, os únicos que usam esta falsa medida) um precedente. Como crianças pequenas, que têm como única regra dos bons e maus costumes a correção que recebem de seus pais e mestres, salvo que as crianças são fiéis a essa regra, ao passo que os homens não o são; porque, tendo-se tornado fortes e obstinados, apelam, do costume para a razão e da razão para o costume, conforme mais lhes convém, afastando-se do costume quando seu interesse o exige, e pondo-se contra a razão todas as vezes que a razão fica contra eles. É esta a causa devido à qual a doutrina do certo (*Right*) e do errado (*Wrong*) é objeto de permanente disputa, tanto pela pena como pela espada, ao passo que com a doutrina das linhas e figuras o mesmo não ocorre, dado que aos homens não preocupa qual é a verdade neste último assunto, como coisa que não se opõe à ambição, ao lucro ou à cobiça de ninguém (L, XI, pp. 73-4; trad., p. 94). Não obstante a discussão no momento desta passagem seja sobre os costumes dos homens, vale guardar a seguinte aproximação: a ignorância das causas do direito podem levar à sedição, ainda, a importância dada por Hobbes para a necessidade que os homens conheçam as causas do direito e não somente se comportem de acordo com as regras mediante castigos e, pela comparação com a doutrina da geometria, a preocupação do autor em estabelecer a moral como uma ciência exata.

será uma mera ação intimidativa e exterior, que visa somente forçar por intermédio de um poder maior o súdito, mas, causar um medo que chame o indivíduo a pesar a intenção de sua ação. Isto é, a coação não visa somente fazer o indivíduo pensar que o dano é maior do que o ganho que ele teria ao praticar a ação injusta, mas calcular se a quebra realmente lhe trará um benefício real ou aparente.

Neste sentido, caso o indivíduo julgasse que escaparia às punições do Estado ou que o dano fosse menor do que a recompensa ao violar uma lei, mesmo assim ele agiria com injustiça, não somente porque viola uma ordem expressa na lei civil, mas porque, sendo esta ação praticada com a esperança de que não haja punição, ela viola o princípio das leis de natureza que recusam qualquer violação das leis. Este expediente foi negado ao tolo: “graças a raciocínios como este, a perversidade triunfante adquiriu o nome de virtude”. Portanto, não somente a ação injusta deve ser combatida no Estado instituído, mas a intenção injusta:

Finalmente, deve ser-lhe ensinado [ao súdito] que não apenas os fatos injustos, mas também os desígnios e intenções de praticá-los (embora acidentalmente impedidos) constituem injustiça, a qual consiste na depravação da vontade como na irregularidade do ato (L, XXX, p. 236; trad., p. 255).

Por outro lado, nem toda a educação que visa ensinar sobre os direitos será feita por uma coação, mas também pelo exemplo das autoridades e pela demonstração racional da validade deste direito. Mas, isto não desqualifica as leis civis como medida educacional, pois a infração de uma lei trás, colada a ela (como pode ser apreendido da demonstração racional da seqüência de causas e efeitos naturais, que serve de base à demonstração dos direitos da soberania), as punições devidas:

Tendo assim falado rapidamente do reino natural de Deus, e de suas leis naturais apenas acrescentarei a este capítulo uma curta declaração acerca de suas punições naturais. Não existe nesta vida nenhuma ação do homem que não seja o começo de uma cadeia de conseqüências tão longa que nenhuma providência humana é suficientemente alta para dar ao homem um prospeto até o fim. E nesta cadeia estão ligados acontecimentos agradáveis e desagradáveis, de tal maneira que quem quiser fazer alguma coisa para seu prazer tem de aceitar sofrer todas as dores a ele ligadas; e estas dores são a punições naturais daquelas ações que são o início de um mal maior que o bem. E daqui resulta que a intemperança é naturalmente castigada com doenças, a precipitação com desastres, a injustiça com a violência dos inimigos, o orgulho com a ruína, a covardia com a opressão,

o governo negligente dos príncipes com a rebelião, e a rebelião com a carnificina. Pois uma vez que as punições são conseqüentes com a quebra das leis, as punições naturais têm de ser naturalmente conseqüentes com a quebra das leis de natureza e portanto seguem-nas como seus efeitos, naturais e não arbitrários (L, XXXI, 253-4; trad., p. 270).

A concatenação de efeitos retirados da natureza, serviram de base à instituição da ciência do justo e do injusto, Hobbes expõe esta concatenação para ensinar aos homens que suas ações determinam efeitos naturalmente. Entretanto, a compreensão deste processo não é dado imediatamente aos indivíduos naturais, sendo necessário um amadurecimento da razão nos indivíduos para que eles possam aderir a elas. Sem este amadurecimento, os homens naturais podem determinar unicamente aquilo que é um bem imediato para si, e isto não é suficiente para que uma ciência moral seja efetivada, pois o bem imediato e particular não terá validade universal.

Estabelecido o soberano, no entanto, este problema se resolve, e as leis civis serão instituídas a fim de estabelecer o que é o certo e o errado. Assim, no que tange à justiça das ações, aquele que pondera sobre a intenção da lei civil, tem a oportunidade de compreender o que é a ação justa ou injusta, pois, segundo Hobbes: “A fonte de todo o crime é algum defeito do entendimento (*of the Understanding*), ou algum erro no raciocínio (*in Reasoning*), ou alguma brusca força das paixões”<sup>13</sup> e, conforme visto acima, “cada um deve, meditando sobre a lei, corrigir a irregularidade de suas paixões”. Desta forma, pelo texto das leis civis o soberano leva os cidadãos a conhecerem o que é o certo e o errado em seu Estado. A partir deste processo de correção do entendimento, tendo como modelo as leis civis e subsequente adequação da paixão irregular àquilo que é o certo e o errado no Estado instituído, os indivíduos passam a compreender que a melhor maneira de se preservar está em obedecer às ordens do soberano.

Entretanto, esta não é uma medida vazia moralmente, pois a compreensão do que é a moralidade, segundo Hobbes, está na aceitação de que as leis de natureza são a melhor medida para se alcançar o que o indivíduo deseja com maior intensidade, e o que este indivíduo deseja é a conservação de si. Isto é o mesmo que dizer que a moral compreende a ciência do justo e do injusto, sendo que somente por intermédio desta ciência é que há propriamente moral, segundo Hobbes. Os indivíduos naturais podem fazer esta ciência ao

---

<sup>13</sup> L, XVII, p. 202; trad., p. 224.

deduzirem por si as leis de natureza e assim determinar o que é o melhor para atingir o fim desejado. Quando isto não ocorre, as leis civis tomam o papel de educar os súditos nesta ciência e o mesmo resultado será obtido, ou seja, a compreensão de que as leis são a medida para a melhor preservação de si. Neste momento as ações dos súditos deixam de ser uma mera resposta a uma ordem para se tornarem a ação coerente com a lei, pois corrigido o raciocínio errado, suas paixões estão racionalizadas e o injusto pode se tornar justo, o que significa aderir intencionalmente à obediência às leis e não meramente obedecer ao que está contido no texto da lei devido à uma paixão imediata.

O soberano tem, portanto, o encargo de ensinar a justiça aos seus súditos, a fim de que ele também possa, coerentemente em relação às leis de natureza, buscar a própria conservação (a conservação e longevidade do Estado é, provavelmente, a maior preocupação de Hobbes) de maneira mais eficaz, pois governar súditos justos (aqueles que se esforçam para agir em conformidade com as leis, pois sabem que elas ocasionam o benefício real que eles desejam) é mais fácil do que injustos ou meros inocentes<sup>14</sup>, enquanto garante a conservação daqueles que contrataram para instituí-lo, ou seja, a razão de sua existência.

Neste sentido, não se afirma mais que somente existirão ações justas no Estado Civil, indivíduos meramente inocentes ou culpados que se comportam no Estado numa relação meramente legalista, mas que, pela intenção de respeito à lei incutida no foro interno dos homens, estes tornam-se cidadãos justos, o que é o mesmo que dizer que a lei de natureza, como a intenção não escrita da lei civil, encontra seu lugar no Estado instituído, sendo, portanto, efetivada.

Por outro lado, a adesão voluntária às leis se exprime em uma ação, como não poderia ser de forma diferente, de acordo com a vontade do indivíduo. Desta forma, aquele que age obedecendo às leis por uma motivação interior, age em conformidade com o desejo particular. Neste sentido, o indivíduo age com liberdade mesmo se a ordem é a lei civil. Mas, para demonstrarmos esta afirmação, devemos estar atentos aos conceitos de liberdade e de homem livre, segundo Hobbes, conforme veremos a seguir.

## 2) a liberdade civil no Estado hobbesiano e seu caráter positivo

---

<sup>14</sup> Baseio esta afirmação novamente na lei de complacência.

O Estado Civil foi instituído pelo medo. Mas este medo não é compreendido como mero movimento de reação desprovido de racionalidade frente a um indivíduo em particular, mas como o medo nascido de um cálculo que mostra a própria relação entre os indivíduos em uma condição natural como imprópria à busca da auto-preservação. Visando a melhor maneira de se conservar, os indivíduos instituem um campo no qual suas relações devem ser regidas pela convivência pacífica. A principal finalidade da instituição do Estado passa a ser a de garantir a convivência pacífica dos indivíduos que o constituem, indiferentemente ao fato deles terem racionalizado ou não as próprias vontades. Indiferentemente, porque o Estado não pode garantir a racionalização privada das vontades, não obstante a educação empreendida por ele deva causar as devidas transformações de cunho interno ao afetar as paixões dos indivíduos, conforme discutimos anteriormente.

Voluntariamente, os indivíduos constroem um aparato que visa coibir a liberdade plena de agir conforme o próprio juízo. Eles instituem elementos novos (que não são naturais, pois estes são incapazes de dar conta de uma plena conservação do indivíduo), para atingirem o fim desejado:

Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso a sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado assim também criaram cadeias artificiais, chamadas *leis civis*, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos. Embora esses laços por sua própria natureza sejam fracos, é no entanto possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los (L, XXI, p. 147; trad., p. 172. Os destaques são do autor).

Hobbes apresenta, desta forma, a questão da liberdade civil nas relações entre os súditos e as leis civis: as leis civis são cadeias artificiais às quais os homens estão presos. Entretanto, o próprio Hobbes define a liberdade como a ausência de obstáculos externos que impeçam a ação de um corpo. Como podem, cadeias artificiais, que são o texto das leis civis e não um corpo propriamente dito, impedir a ação dos indivíduos? É o próprio Hobbes quem afirma que:

às vezes só se pagam as dívidas com *medo* de ser preso, o que, como nenhum corpo (*no body*) impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em *liberdade*. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por *medo* da lei, são ações que seus autores têm

a *liberdade* de não praticar” (L, XXI, p. 146; trad., p. 172. Os grifos são do autor).

Como compreender que um cidadão de um Estado qualquer, que não poderia ter a liberdade de negar, por exemplo, o pagamento de uma dívida, já que existiria, neste momento, uma lei civil ordenando o seu pagamento, ter a liberdade para desobedecer à lei, já que as cadeias artificiais estão presentes?

A resposta pode parecer óbvia: o Estado tem somente como obrigação forçar o cumprimento dos pactos, caso um súdito não cumpra sua parte ele sofre as sanções da lei, isto é, encara a espada do Leviatã. Óbvia, mas não nos parece suficiente, pois a liberdade de desobedecer, o que é um injustiça na plena concepção do termo, está presente. Mas, principalmente, a ação do soberano não pode ser exclusivamente a de uso da força, pois, caso os indivíduos sejam somente forçados, “quando julgarem ter força suficiente, tentarão evitar através de atos de hostilidade” a ação do soberano. E esta é a descrição de um estado de guerra, não do Estado político fundado em conformidade com a vontade dos indivíduos, e poderíamos afirmar que os indivíduos seriam tão livres no Estado hobbesiano quanto na condição natural concebida por Hobbes, pois a liberdade somente se refere à ação. Se os homens não aderirem aos princípios da justiça que se encontram formalizadas nas leis de natureza, os súditos assaltarão aos outros no Estado da mesma maneira que na condição natural. Pois, há medo na condição de natureza como há medo no Estado, este medo se encontra na condição natural na espada dos indivíduos naturais a que se ofende, e na civil, na espada do Leviatã, e num caso como no outro estamos diante de um só medo, o da morte violenta e o da perda da liberdade. Portanto, um homem não deixa de ser livre por medo de qualquer espada.

Somente pela relação de obrigação, que é uma condição da ciência moral, e não do medo da espada do Leviatã, é que um homem pode barrar a própria liberdade, isto é, somente pela virtude a paixão é direcionada para não se quebrar os pactos firmados. E isto é ciência moral, não medo físico.

Em nosso capítulo anterior, empreendemos nosso esforço em afirmar, primeiro, que os homens naturais podem racionalizar as próprias paixões e, retirando da natureza leis de conduta, encontram-se, em um determinado instante, presos à aceitação de que as leis de virtude são o caminho para a melhor conservação do indivíduo. Assim, ao aderir aos

preceitos racionais, esforçam-se para agir com virtude, o que é o mesmo que dizer que passam a ser homens justos, já que a justiça faz parte da ordem da lei natural.

Em segundo lugar, logo acima, afirmamos que o soberano tem a função de educar os homens para a vida em sociedade. Os indivíduos recalcitrantes devem ser educados pelas leis civis e as sanções que acompanham sua falta, bem como pelo exemplo das autoridades e pela demonstração de que o Estado é instituído com direito, para fazerem parte da sociedade civil.

Entretanto, mais importante será aliar estas considerações com as afirmações de que as leis civis são parte das leis naturais<sup>15</sup>, e vincular o desejo de efetivação das leis naturais ao corpo do texto das leis civis. Mas, qual o propósito desta vinculação? Afirmar que a liberdade civil, para Thomas Hobbes, não poderá ser compreendida somente como uma liberdade do tipo negativo, como afirmado por diversas interpretações.

Em primeiro lugar, devemos esclarecer os conceitos que utilizaremos para a liberdade em seus aspectos positivo e negativo. O caráter positivo para a liberdade não será outro do que aquele apresentado por Rousseau:

Poder-se-ia, a propósito do que ficou acima, acrescentar à aquisição do Estado Civil a liberdade moral, única a tornar o homem verdadeiramente senhor de si mesmo, porque o impulso do puro apetite é escravidão, e a obediência à lei que se estatuiu a si mesmo é liberdade (Rousseau, *Do contrato social*, I, VIII)<sup>16</sup>.

A objeção a que este conceito de liberdade positiva seja aplicado a Hobbes é que, as leis civis não são redigidas pelos cidadãos mas, exclusivamente pelo soberano. A isto respondo que: por óbvio o texto da lei civil é de inteira responsabilidade do soberano, entretanto, estas leis não são nada mais do que o reflexo do desejo particular de cada cidadão em se conservar, e que esta conservação não é nascida de um mero medo que não conta com a imposição moral das leis de natureza.

Acrescento ainda que, o texto em si destas leis não perfazem a moral, para Hobbes, mas sim a intenção contida neste texto. Pois, as leis civis são a ordem determinada

---

<sup>15</sup> “A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural” (L, XXVI, p. 185; trad., 209).

<sup>16</sup> Rousseau, *Do contrato social*, in: Coleção Os pensadores, São Paulo, Abril Cultural, tradução de Lourdes Santos Machado, 1973.

para o cumprimento de uma ação particular e não o comportamento exigido pela justiça, que se estabelece pela adesão voluntária daquele indivíduo que, ao pesar a ciência do justo e do injusto, pode determinar sua vontade na direção de obediência à lei. A justiça está na compreensão do que é a ciência moral. É o conhecimento desta ciência e não a mera força da espada estatal, que produz nos homens a determinação de suas vontades na direção de obediência às leis. Portanto, a diferença entre o conteúdo da moral para Rousseau e para Hobbes<sup>17</sup> é o que estabelece entre eles uma diferença quanto a afirmação do que seja a liberdade civil. Entretanto, a liberdade em relação à obediência às leis, embora concebidas de forma diferente, existe nos dois autores.

Por sua vez, o conceito de liberdade negativa está sempre relacionado com a coerção, “na medida em que frustra desejos humanos (...) embora às vezes tenha de ser aplicada para evitar outros males maiores”<sup>18</sup> e com a liberdade de ação quando “as leis se calam”. Ele é expresso de forma bastante clara por Hobbes em relação à liberdade que os súditos de um Estado possuem:

Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse (...) Portanto, a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu: como a liberdade de comprar e vender (...) e coisas semelhantes (L, XXI, p. 147; trad., p. 172-3).

Em que sentido poderíamos, portanto, defender uma concepção de liberdade positiva para os súditos hobbesianos, se o próprio autor do *Leviatã* afirma que a liberdade civil é a liberdade que resta aos cidadãos quando não foram determinadas leis específicas para uma determinada ação? Para que cheguemos a esta conclusão, iniciaremos nosso percurso pela discussão de como o medo e a liberdade são compatíveis.

Segundo Thomas Hobbes, o medo e a liberdade são compatíveis. A partir desta compatibilidade, o próprio Estado pode ser constituído livremente a partir desta paixão. Mas esta compatibilização pode parecer impossível num primeiro momento, pois, conforme

---

<sup>17</sup> “E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é bom e mau, na conservação e na sociedade humana” (L, XV, p. 110; trad., p. 132).

<sup>18</sup> Berlin. I., “Dois conceitos de Liberdade”, p. 140.

nos apresentou Rousseau, o medo está relacionado à coerção efetuada por uma força exterior e da qual, aquele que sofre a coerção, nada podendo fazer para afastá-la, encontra-se numa situação em que não existe a liberdade e, sendo assim, a obediência a tal força seria a escravidão<sup>19</sup>.

O problema que se apresenta é o de como compatibilizar o medo, o fator preponderante e imediato na fundação do Estado Civil segundo Hobbes, com a liberdade positiva, elemento fundamental e condição de um bem viver para o indivíduo que, voluntariamente e junto a outros indivíduos, fundam a sociedade civil<sup>20</sup>, satisfazendo a exigência de certos autores, como Bartolo, que argumenta, “em seu *Tratado sobre a tirania*, (...) que nenhuma eleição realizada ‘sob o medo’ deve ser considerada válida, já que ‘a transferência de jurisdição deve sempre ser voluntária’ ”<sup>21</sup>. Entretanto, tal situação não seria um problema para Hobbes, pois para este, medo e liberdade são compatíveis e a ação voluntária pode nascer, sem qualquer problema, de um medo, conforme vimos anteriormente.

Uma ação voluntária pode ter sua motivação no medo. Isto se dá pois, para Hobbes, o medo apresenta uma faceta diferente daquela visão comum que se tem sobre esta paixão (uma paixão que não contaria com o elemento racional atuando no momento da deliberação e que constitui aquele processo que convencionamos chamar de vontade racionalizada em nossa dissertação). Neste sentido, iniciamos nossa dissertação pela apresentação de como se formam as paixões nos homens, com a finalidade de caracterizar o medo como uma paixão ligada de forma intrínseca à razão, e que age como mola propulsora para a ação dos homens.

As ações voluntárias são aquelas praticadas a partir da deliberação, dependendo exclusivamente da vontade determinada, que pode ser indiferentemente apetite ou aversão, o que permite a Hobbes afirmar que:

as *ações voluntárias* não são apenas as ações que têm origem na cobiça, na ambição, na concupiscência e outros apetites em relação à coisa

<sup>19</sup> Como afirma Rousseau: “As palavras *escravidão* e *direito* são contraditórias, excluem-se mutuamente” (Rousseau, *Do contrato social*, I, IV).

<sup>20</sup> Novamente recorremos a Rousseau: “Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem (...) Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia” (id.). Como pretendemos demonstrar, existem direitos (ou, liberdades de ação e de omissão, conforme Hobbes) do homem natural que permanecem na sociedade civil.

<sup>21</sup> Citado por SKINNER, Q., in: *As fundações do pensamento político moderno*, trad.: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 84.

proposta, mas também aquelas que têm origem na aversão, ou no medo das conseqüências decorrentes da omissão da ação” (L, VI, p. 45; trad., p. 63).

As ações voluntárias podem nascer tanto dos apetites como das aversões, dependendo unicamente da deliberação que determina a vontade do homem sobre qualquer espécie de assunto, sendo que é a vontade do homem que o impulsiona para agir. Mas qual a relação entre a paixão e razão? Como definimos anteriormente, o que ocorre é que, o homem, sendo portador da racionalidade, quando delibera, utilizará deste meio para chegar às conclusões mais acertadas sobre como agir. Desta forma, consultando a razão, o homem pode tomar as decisões em conformidade com as leis de natureza. Por isso dizemos que a razão produz o Estado, pois a sua interferência no processo deliberativo determina a vontade no sentido de aderir às leis racionais e instituir um campo que possa dar conta verdadeiramente do problema da auto-preservação.

Estas considerações limitam-se a explicar como, a partir do medo, o Estado é instituído, demonstrando que, segundo Hobbes, é possível que uma “eleição” realizada por medo seja válida. Entretanto, a nossa intenção é demonstrar como é possível pensar em uma liberdade do tipo positiva para o Estado Civil pensado por Thomas Hobbes, como veremos a seguir.

### 2.1) Hobbes e os obstáculos à liberdade

Hobbes define a liberdade como a ausência de obstáculos aos movimentos externos, não havendo qualquer distinção, nesta definição geral, entre objetos, animais irracionais ou racionais. Ela é uma definição geral e se aplica a todos os corpos.

No entanto, com a criação do homem artificial, ou, o Estado instituído, Hobbes apresenta uma outra espécie de obstáculo ao livre movimento dos homens, a saber, as leis civis, chamadas por ele de cadeias artificiais. Podemos notar aqui, e é isto que nos importa particularmente, uma diferença na natureza dos obstáculos, pois enquanto o primeiro apresenta um caráter natural, físico, o segundo apresenta um caráter jurídico e que propriamente não impediria os movimentos de qualquer ser, pois: “de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por *medo* da lei, são ações que seus autores têm a *liberdade* de não praticar”.

Propriamente, podemos definir acerca dos obstáculos à liberdade que:

a) na condição de natureza encontraríamos como obstáculos basicamente os impedimentos físicos, o engenho e a força dos outros indivíduos. Nesta condição as leis naturais não obrigariam e nem impediriam as ações dos homens, servindo-lhes no máximo como conselhos - isto se não forem tomadas como medida imposta pelos raciocínios dos homens para a devida conservação de si, quando se tomam obrigação para o indivíduo;

b) no Estado instituído encontramos as leis civis, que, conforme a definição geral de liberdade não poderiam impedir qualquer movimento, mas que de fato impedem as ações dos homens.

Mas, como as leis são definidas por Hobbes? Primeiro, as leis em geral são uma ordem e não um conselho<sup>22</sup>. Em segundo lugar, as leis civis são as ordens de um soberano a um indivíduo previamente vinculado a ele - um cidadão, que lhe deve obediência<sup>23</sup>. Por fim, as leis de natureza, ditames da razão, não contém os elementos suficientes para poderem ser propriamente chamadas de lei, falta-lhes o sujeito vinculado que ordena como também lhes falta o texto ou a palavra expressa, ditando o que deve ser feito.

Portanto, as leis de natureza não obrigam propriamente pois falta o vínculo com uma autoridade que sustenta a obrigação. Numa condição de natureza, não existem leis comuns que regem a relação dos homens – conclusão: o homem é livre para tudo, tem o direito a todas coisas (inclusive os corpos dos outros), e, como as leis de natureza operam em *foro interno* não é possível, pela teoria hobbesiana, que os homens possam estar obrigados consigo mesmo.

No entanto, parece-nos que esta liberdade para tudo não se verifica. A ação livre dos homens é impedida, pois na condição de natureza, onde os homens não contam com um poder comum e a guerra de todos contra todos é plausível, não há verdadeiramente uma livre ação, pois, conforme Hobbes:

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

---

<sup>22</sup> L, XXVI.

<sup>23</sup> Ib.

E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (L, XIII, p. 89; trad., p. 109).

Segue a definição de homem livre segundo Hobbes: “*um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*”<sup>24</sup>. Entretanto, a passagem acima afirma claramente que os homens não conseguem agir de acordo com a própria vontade. O obstáculo que os impede de agir conforme o desejo particular é a ação dos outros homens, e, sendo ação, os impedimentos estão naquele campo físico de obstáculo aos movimentos. Os impedimentos são, propriamente, a força e o engenho dos outros homens. Na condição de natureza, onde a guerra de todos contra todos pode se efetivar, o homem teme a ação dos outros homens, e este medo toma conta de todos, inclusive do mais forte ou do mais inteligente, não permitindo que eles ajam de acordo com a própria vontade.

Este medo é um medo da força externa que pode ser voltada contra cada um, e da qual ninguém tem controle. Segundo Hobbes, sendo os homens iguais por natureza em suas capacidades, podemos inferir que os mesmos esperem igualmente atingir os fins que almejam; mais precisamente, esta esperança deriva da igualdade quanto à capacidade, sendo que estes fins são principalmente a própria conservação, e, às vezes, o mero deleite. Sendo assim, caso dois homens desejem a mesma coisa e a mesma não possa ser compartilhada, eles poderão tornar-se inimigos. Inimigos pois, “no caminho para seus fins (...) esforçam-se por se destruir ou subjugar uns aos outros”. Nesta condição, é de se esperar que os homens, quando desejam os bens de outros, não temendo senão a força deles, possam intentar tomar-lhes os bens, privando-os não somente de seus bens, como também de sua liberdade<sup>25</sup>.

Portanto, na condição de natureza, a única coisa que seria supostamente<sup>26</sup> capaz de impedir que um homem alcançasse o fim desejado é a força física, ou o engenho de um outro que esteja disputando um mesmo bem. Nada tendo a temer (fisicamente de um oponente), os homens poderiam agir em conformidade unicamente com a própria vontade. Enfatizando: a única coisa que faria o homem temer ou respeitar os outros, fazendo com

<sup>24</sup> L, XXI, p. 146; trad., p. 171.

<sup>25</sup> L, XIII, p. 87; trad., p. 108.

<sup>26</sup> Após termos defendido em nosso terceiro capítulo que as leis de natureza podem ocasionar um impedimento na ação daqueles que racionalizaram as próprias paixões, não poderíamos admitir que somente a força física possa causar impedimentos.

que limitassem suas ações, na condição de natureza, seria a força física e o engenho dos demais indivíduos.

O estado de natureza apresentaria, portanto, impedimentos de ordem física. Por outro lado, as leis de natureza nascem com a intenção de barrar o direito a agir somente quando considerado o aspecto físico da relação entre os indivíduos, isto é, por exemplo, somente não roubar por medo da espada do oponente, assim, elas nascem com a intenção de barrar o limite da liberdade de se agir conforme uma vontade que somente se limitaria pelo medo. Como vimos anteriormente, ela barra a liberdade daquelas ações que não contribuem verdadeiramente com o fim desejado de preservação individual. Portanto, elas nascem com a intenção de limitar a ação dos homens por intermédio de um artifício moral, não de um dispositivo físico coativo. Este artifício é a renúncia voluntária de direitos, ou ainda, quando da instituição do Estado, o cancelamento de direitos mediante as leis civis. Isto está de acordo com a idéia de que os direitos são cancelados ou instituídos devido aos pactos celebrados, jamais mediante a força.

O Estado conta, neste sentido, não somente com a força do soberano para forçar os indivíduos a agirem conforme a lei, mas com a vontade de se preservar dos indivíduos com a aceitação de que as leis civis visam este objetivo e que obedecê-las é condizente com a própria vontade. Neste sentido, encontramos no Estado Civil, as leis civis como impedimentos, mas impedimentos que são de uma ordem distinta daquele do mero uso da força física.

A condição para a instituição do Estado é a realização de pactos entre os homens. Através do cumprimento destes pactos os homens atingiriam a condição de paz desejada, e isto devido aos cálculos racionais que apontaram a busca da paz como o que há de mais eficaz para que os homens possam atingir os fins que desejam, ou, em outras palavras, possam agir livremente naquilo que lhes interessa.

Mas persiste o problema de que a teoria hobbesiana expressa que a única maneira para compelir os homens a cumprirem seus pactos de forma segura é confiar numa paixão - o medo. Entretanto, como vimos, o medo existe num estado de natureza e não é forte o suficiente para manter os homens em respeito e paz.

Portanto, um poder maior do que o de qualquer indivíduo deve ser instaurado para que possa fazer valer seus desejos. Surge aqui a figura do poder comum, único fator

que será capaz de coagir, devido ao tamanho de seu poder, com eficácia, pelo medo, os homens a cumprirem seus pactos, sendo que o cumprimento dos pactos mantém os homens em paz. Este poder deve ser comum para que se vença o problema de cada um ser o próprio juiz nas disputas. Cada qual, ao transferir seus direitos a um soberano, torna-o o juiz comum, pessoa que representará as vontades de cada indivíduo:

*Uma Pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção (L, XVI, p. 111; trad., p. 135).*

Mas aqui está a diferença entre o mero medo de um poder extremamente grande e o poder do Estado instituído. A diferença está em que a vontade (que, no limite, é aquela de ter garantida a segurança e a possibilidade de atingir os fins desejados pelos próprios meios, o que é a definição de homem livre dada por Hobbes), confere o direito a este poder artificial de agir pela intimidação. Não é o tamanho de seu poder o que o faz valer, é o seu direito.

Caso a confiança no soberano se devesse exclusivamente ao tamanho de seu poder, os homens não se encontrariam em uma instituição civil, mas ainda se encontrariam em uma condição de guerra, pois como visto acima, “quanto à punição, encaram-na apenas como um ato de hostilidade, que, quando julgarem ter força suficiente, tentarão evitar através de atos de hostilidade”, o que não é admitido em uma sociedade coerente com a vontade seja do soberano, seja de seus cidadãos.

Segundo Hobbes, as leis naturais, definidas pela reta razão, prescrevem aquilo que é o bem ou o mal para a conservação do indivíduo. Como não existe a sujeição a alguém previamente contratado para ser aquele que efetivamente ordena, as leis civis (que contam com esta ‘pessoa’) devem cumprir o papel de formalizar as leis naturais. Desta forma, deve haver uma espécie de entendimento racional por parte dos homens que desejam instituir ou ingressar em um Estado Civil. Entendimento este que se remete à compreensão das leis de natureza e que permite a boa convivência sob a autoridade do poder soberano. Este entendimento, nascido do medo natural, é o princípio para que as leis sejam respeitadas como base para a lei moral. Ou seja, as leis não devem ser transgredidas pela vontade do próprio indivíduo que, ao deliberar mediante determinada circunstância,

encontra um impedimento de cunho moral que lhe mostra qual a ação correta, em conformidade com as leis de natureza.

Com vistas neste aspecto, podemos discernir duas faces para o medo na teoria hobbesiana. A primeira, o medo vivido numa condição de natureza, gerado pela própria condição natural e que reflete unicamente o caráter do impedimento do tipo físico, imposto pela força dos oponentes. A segunda, mostra-se somente no interior de um Estado Civil instituído, medo que não mais pode derivar da força física dos outros, pois o Estado é criado para garantir a conservação do indivíduo contra a rapinagem dos outros. Portanto, este medo será traduzido na apreensão frente às leis civis, que podemos notar, não têm um carácter físico, mas sim moral – a obrigação, imposta pela vontade dos indivíduos que se contrataram para fundar o Estado com base nas leis de natureza.

Ou seja, a primeira face do medo é encontrada no medo natural frente à força física dos demais. Mas o medo que leva os homens a se reunirem sob um governo comum, capaz de afastar a guerra de todos contra todos, baseia-se em uma previsão futura (cálculo racional) de como será miserável as suas vidas caso permaneçam em uma condição na qual lhes é conferido um direito a tudo, mas, a posse derivada deste direito, só pode ser garantida pelo poder individual de cada um. Este segundo medo, uma paixão racionalizada, constrói e mantém as condições próprias para que a sociedade humana, nascidas nas leis morais de natureza, permaneça.

Alguém poderia notar que o medo existente somente na sociedade civil, causado pelo poder de coação do soberano e que mantém os homens agindo de forma justa, é propriamente do mesmo tipo que o medo natural, pois em última instância reflete o medo do castigo imposto pelo soberano (mas tal poder de coação seria aplicado somente sobre aqueles homens que não foram ainda educados para a convivência no Estado). Poderia-se ainda dizer, que somente a espada do Leviatã seria suficiente para manter os homens respeitando as leis e que a mesma espada garantiria a continuidade do Estado (por um período mais ou menos longo, no momento não importa).

No entanto, nesta condição onde valesse o fio da espada, os indivíduos não encontrariam a boa vida, ou a vida mais satisfeita, e desta forma não estaríamos reconhecendo o soberano como representante da vontade dos cidadãos. Esta representação é válida dada a necessidade de um poder comum condizente com a idéia de que as leis

seriam a vontade mesma dos cidadãos, postas pela racionalidade das leis morais de natureza.

Ou seja: as leis civis, compreendidas como o obstáculo à ação dos indivíduos (cuja transgressão seria acompanhada por punições), é posta pelos próprios indivíduos. Temos portanto dois pontos a serem destacados distinguindo as leis civis das leis naturais: (1) as leis civis nascem da vontade dos indivíduos, vontade esta que tem por finalidade ocasionar o bem aos mesmos, sendo que, por outro lado, as leis naturais nascem da compreensão do que é o bem ou o mal para cada indivíduo; (2) o medo ocasionado pela condição natural é inerente à vontade dos homens, enquanto que o medo em face da transgressão das leis civis é posto pela vontade dos indivíduos que se associam.

Podemos definir estas duas diferentes faces do medo, uma que é insuficiente para manter os homens em respeito e outra que é a condição de vida do *homem artificial*, que lhe gera e mantém.

A primeira medida do medo é o da possibilidade da morte violenta, possibilidade presente para todos aqueles que se encontram naquela condição de guerra de todos contra todos, que se mantém devido ao direito que cada um tem a todas as coisas na natureza. A segunda, refere-se ao medo produzido pela deliberação dos homens que não desejam a permanência da condição de guerra e a degradação do Estado Civil.

Assim, a afirmação de que a lei civil para Hobbes pode ser compreendida como uma lei que permite a liberdade positiva está no fato de que as restrições à liberdade dos indivíduos são colocadas pelo próprios indivíduos, não imediatamente, mas através da personagem do soberano que, como o representante de suas vontades, estabelece regras desejadas por aqueles que pretendem viver em um campo pacífico de relações.

Neste sentido, apesar de limitações às ações individuais, elas são desejadas pelos indivíduos. Como temos defendido, estas limitações não impedem, no limite, a liberdade dos cidadãos em desobedecer à leis civis, pois o medo das sanções não lhes retira a liberdade para desobedecê-las. Somente a adesão à intenção em obedecê-las contida no pacto de obrigação pode causar o impedimento:

E os súditos de um Estado fizeram a promessa de obedecer à lei civil (quer a tenham feito uns aos outros, como quando se reúnem para escolher um representante comum, quer com o próprio representante um

por um quando, subjugados pela espada, prometem obediência em troca da garantia da vida), e em consequência a obediência à lei civil também faz parte da lei de natureza (L, XXVI, p. 185; trad., p. 209).

Portanto, a obediência às leis civis se deve ao pacto firmado voluntariamente entre os indivíduos, e não são meras cadeias, primeiro, pois são um impedimento posto pela vontade dos cidadãos que desejam se preservar, são a expressão da vontade dos indivíduos; segundo, são limites impostos para que aqueles que não racionalizaram suas paixões tenham a oportunidade de fazê-lo, o que também compreende um desejo dos indivíduos de não conviver com indivíduos ainda 'regrados' pelo direito natural. Neste sentido, as leis civis não podem ser obedecidas somente devido ao medo das sanções. Elas devem, para o bem do Estado, direcionar as ações dos homens para que sejam justas, não somente como cumprimento de uma ação particular mas como intenção moral, o que é um benefício para todos no Estado, e isto não contraria o desejo de ninguém.

Mas, o mais importante a acrescentar é que, propriamente, as leis civis não impedem as ações particulares, mas as direcionam para se alcançar um fim posto pela razão:

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 (Dci, II, XIII, 15).

A obediência aos princípios das leis de natureza possibilita que os homens atinjam o que desejam. Portanto, as leis de natureza são o fundamento moral para que, no Estado, as leis civis sejam obedecidas de acordo com a razão, e não meramente pela possibilidade do castigo imposto pela espada do soberano. Isto é, a obediência às leis civis deve partir de uma intenção de justiça que nasce na condição natural dos homens e se estende à instituição civil. Neste sentido, é correto afirmar que as leis de justiça, como meio que conduz à conquista daquilo que os homens desejam, conferem ao Estado hobbesiano um caráter condizente com a liberdade positiva, pois esta liberdade está fundamentada em princípios morais, nascidos da formalização e efetivação das leis de natureza.

• • •

A razão é produtiva, vimos isto em nossa sistematização do que é a deliberação, segundo Hobbes; e ela produz o Estado, pois a sua interferência no processo deliberativo determina a vontade dos indivíduos no sentido de aderir às leis racionais e instituir um

campo que possa dar conta verdadeiramente do problema da auto-preservação. E, com efeito, este é um processo da ciência humana, no mais rígido sentido proposto por Hobbes do que seja uma ciência exata, que é um processo que depende exclusivamente da mão humana para ser gerado, e isto nada mais é do que autonomia.

Com certeza, não queremos entrar em conflito com o conceito kantiano de autonomia, não é este o nosso propósito. Entretanto, a autonomia pode ser compreendida como uma ação ou comportamento que nasce de um princípio que define a sua própria validade. Neste sentido, se a busca por definir a justiça através da ciência moral, que é - enfatizemos, constituída inteiramente sobre princípios humanos, para o bem dos indivíduos (sua conservação); a justiça, e todos os meios utilizados pelos homens, seja por ação individual (a condição de natureza, que nada mais é do que o caráter interno do indivíduo), seja pela eleição de um representante, são por definição movimentos autônomos, e portanto, a liberdade civil no Estado idealizado por Hobbes é plenamente condizente com a definição positiva para a liberdade.

## Referências bibliográficas

### (A) BIBLIOGRAFIA BÁSICA:

#### (1) Obras de Hobbes:

- . (1640) *Elementos do Direito Natural e Político*, trad. portuguesa, Fernando Couto, Rés-Editora Ltda: Porto.
- . (1642) *Do cidadão*, trad. brasileira, R. J. Ribeiro, Martins Fontes: São Paulo, 1998.
- . (1651) *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, 1996.  
\_\_\_\_\_, trad. brasileira, J. P. Monteiro, M. B. N. da Silva, Col. Os Pensadores, Nova Cultural: São Paulo, 1997.
- . (1654) *Of Liberty and Necessty*, EW, IV (*The English Works of Thomas Hobbes*, W. Molesworth ed., Londres, 1839-1845, reimpressão 1966).
- . (1658) *De Homine*, trad. inglesa, C. T. Wood (cp. X-XV) in B. Gert ed. *Thomas Hobbes: The Man and Citizen*, Hackett, 1993.
- . (1666) *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, trad. brasileira, M<sup>a</sup>. C. G. Cupertino, Landy Editora: São Paulo, 2001.

#### (2) Obras de outros autores:

- . **Aristóteles**, *La politique*, trad. de J. Tricot, Vrin: Paris, 1989.
- . **Locke**, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Col. Os Pensadores, Abril Cultural: São Paulo, 1974.
- . **Maquiavel**, *O príncipe*, trad. Lívio Xavier, Col. Os Pensadores, Abril Cultural: São Paulo, 1974.
- . **Rousseau**, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, trad. Lourdes S. Machado, Col. Os Pensadores, Abril Cultural: São Paulo, 1973.  
\_\_\_\_\_, *Do contrato social*, trad. Lourdes S. Machado, Col. Os Pensadores, Abril Cultural: São Paulo, 1973.

(B) BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

- . **Berlin, I.**, “Dois conceitos de Liberdade”, in: *Quatro ensaios sobre a Liberdade*, . trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981, c1969, Coleção Pensamento Político, 39, pp. 133-75.
- . **Bobbio, N.**, *Thomas Hobbes*, trad. de Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- . **Boonin-Vail, D.**, *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*, Cambridge University Press, 1994.
- . **Gauthier, D. P.**, *The logic of Leviathan*, Oxford University Press, 1969.
- . **Greenleaf, W. H.**, “Hobbes: o problema da interpretação”, in: *O pensamento político clássico*, org. de Célia G. Quirino e Maria Teresa Sadek R. de Souza, São Paulo: T. A. Queiroz, 1992, pp. 49-74.
- . **Hampton, J.**, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986.
- . **Kavka, G. S.**, “Right Reason and Natural Law in Hobbes’s Ethics”, in: *The Monist* 66 (1): 120-33, 1983.
- . **Limongi, M<sup>a</sup> I.**, *Hobbes*, in: Col. Filosofia passo a passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2002.
- \_\_\_\_\_, *O homem excêntrico*, tese de doutoramento apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1999.
- . **Macpherson, C. B.**, *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke*, trad. Nelson Dantas, Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1979.
- . **Minogue, K. R.**, “Hobbes and the Just Man”, in: *Hobbes and Rousseau, A Collection of Critical Essays*, Edited by Maurice Cranston and Richard S. Peters, Anchor Books Doubleday & Company, Inc. Garden City: New York.
- . **Malherbe, M.**, *Thomas Hobbes ou l’oeuvre de la raison*, Vrin: Paris, 1984.
- \_\_\_\_\_, “Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes”, trad. Maria Isabel Limongi, in: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, p. 45-64, jan.-dez. 2002.
- . **Moura, C. A.**, “Hobbes, Locke e a medida do Direito”, in: revista *Filosofia Política*, n° 6 – 1991.

- . **Ribeiro, R. J.**, *Ao leitor sem medo : Hobbes escrevendo contra seu tempo*, Brasiliense: São Paulo, 1984.
- . **Rudolph, R.**, “Hobbes et la psychologie morale: l’obligation et la vertu”, in: *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*.
- . **Skinner, Q.**, *As fundações do pensamento político moderno*, trad.: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- . **Strauss. L.**, *La philosophie politique de Hobbes*, Éditions Belin, 1991.
- . **Warrender, H.**, “Hobbes’s conception of morality” in: *Revista critica di storia della filosofia*, vol. XVII, 1962.
- . **Watkins. J. W. N.**, *Hobbes’s System of Ideas*, Hutchinson University Library: Londres, 1973.
- . **Zarka. Y. C.**, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Puf: Paris, 1995.
- \_\_\_\_\_, *La décision métaphysique de Hobbes – conditions de la politique*, Vrin: Paris, 1987.