

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS -IFCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO**

**RAZÃO E OBRIGAÇÃO EM THOMAS HOBBS**

**Autor: VANIA DANTAS SEGALA**

**Orientadora: Profa. Dra. YARA ADARIO FRATESCHI**

**Campinas - SP  
2009**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP  
Por Sandra Ferreira Moreira CRB nº 08/5124**

**Segala, Vania Dantas**

**Se37r Razão e Obrigação em Thomas Hobbes / Vania  
Dantas Segala. - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.**

**Orientador: Yara Adario Frateschi.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual  
de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 2. Razão. I.  
Frateschi, Yara Adario. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**Título em inglês: Reason and Obligation in Thomas Hobbes.**

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Hobbes, Thomas, 1588-1679  
Reason**

**Área de concentração: Filosofia**

**Titulação: Mestre em Filosofia**

**Banca examinadora: Luiz Roberto Monzani  
Maria Isabel Limongi**

**Data da defesa: 15/06/2009**

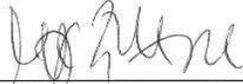
**Programa de Pós-Graduação: Filosofia**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da Profa. Dra. **Yara Adario Frateschi**.

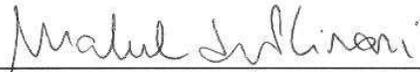
Comissão Julgadora:



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Yara Adario Frateschi – UNICAMP - Orientadora



Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani – UNICAMP



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi – UFPR

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eunice Ostrensky – USP (suplente)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fátima Regina Rodrigues Évora – UNICAMP (suplente)

Ao meu Pai  
À Nádia  
Ao Alexandre

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, que me permitiu chegar até aqui;

Agradeço a Yara, que me orientou em todos os sentidos possíveis dessa palavra e me ajudou sempre;

E agradeço à Renata, pelas leituras, sugestões e correções constantes.

Agradeço ao CNPQ pela concessão de uma bolsa de estudos, que possibilitou a realização desta pesquisa.

## RESUMO

SEGALA, Vania Dantas. **Razão e Obrigação em Thomas Hobbes**. 2009.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Universidade Estadual De Campinas - Unicamp, Campinas, 2009.  
Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Yara Adario Frateschi.

Defesa: 15 de Setembro de 2009.

O presente trabalho pretende analisar os conceitos de razão e reta razão em Hobbes com o objetivo de compreender melhor o estatuto das leis de natureza nessa teoria. Pois ainda que Hobbes afirme que a razão é frágil perante as paixões, que é capaz de erro e engano, que não é uma faculdade infalível, ele também nos diz que o uso diligente e rigoroso da razão possibilita a ciência bem como a dedução das regras de comportamento que conduzem à paz e à preservação de si. Como as leis de natureza são deduzidas a partir da razão, consideramos que uma investigação dessa faculdade, aliada à consideração da natureza humana, nos permite compreender melhor a questão da obrigação em Hobbes. Para tanto, pretendemos resgatar o uso que Hobbes faz dos termos razão e reta razão e comparar com os conceitos de razão e reta razão na tradição. Também nos propomos a tratar brevemente da questão da obrigação em Hobbes e como ela foi é compreendida pelos comentadores.

## **ABSTRACT**

SEGALA, Vania Dantas. **Razão e Obrigação em Thomas Hobbes**. 2009.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Universidade Estadual De Campinas - Unicamp, Campinas, 2009.  
Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Yara Adario Frateschi.

Defesa: 15 de Setembro de 2009.

The present work intends to analyze the reason and right reason in Thomas Hobbes. In this manner we aim to understand the operation of natural laws on this theory. Hobbes recognizes the fragility of reason confronted to passions, he tells us reason is prone to mistakes and deceive and it is not an infallible faculty. But in the other hand he supports that the very use of reason allows the existence of science, and through reason we can obtain that conduct rules necessary to lead us to self-preservation and peace. Since natural laws are deduced from reason, inquiring into this faculty allow us a better comprehension of the obligation in Hobbes. To achieve this, we intend to analyze the Hobbes's use of terms reason and right reason and proceed with a confrontation on traditional conceiving of reason and right reason. We also propose to deal briefly about obligation in Hobbes and how this subject is understood by Taylor e Warrender.

## Índice

Apresentação .....	9
Capítulo 1: Razão e Linguagem.....	13
O estado de natureza e a guerra .....	27
As Leis de Natureza.....	29
Capítulo 2: Taylor, Warrender e a obrigação em estado de natureza.....	36
Taylor .....	38
Warrender .....	46
Capítulo 3: A Obrigação em Hobbes: .....	56
Kavka: Obrigação x Interesse Pessoal em Hobbes.....	60
Razão, Reta Razão e Moral na tradição ciceroniana .....	65
A inversão de Hobbes na concepção tradicional de razão.....	83
Conclusão.....	95
Bibliografia utilizada: .....	99

## Apresentação

Tendo em vista as dificuldades e controvérsias envolvidas na compreensão da função e do alcance das leis de natureza nos textos de T. Hobbes, o presente trabalho tem o objetivo de investigar as noções de razão e reta razão na filosofia hobbesiana com o intuito de compreender o papel que as leis de natureza desempenham nesta filosofia.

Hobbes define a lei de natureza como uma regra geral, estabelecida pela razão, mediante a qual se *proíbe* a um homem fazer tudo aquilo que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la. No entanto, o autor enfatiza, com muita freqüência, que estas leis obrigam apenas *in foro interno*; que elas são facilmente violadas; e que, na verdade, elas tampouco podem ser consideradas propriamente leis, mas “apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um”<sup>1</sup>. Nota-se, entretanto, que tais constatações não o impedem de afirmar que as “leis” de natureza são imutáveis e eternas e que a sua ciência é a verdadeira e única filosofia moral, uma vez que as leis da razão indicam para os homens o que é bom e mau para a sua preservação e para o convívio, fornecendo o parâmetro da virtude e do vício<sup>2</sup>.

Temos, portanto, que ainda que Hobbes considere que as leis de natureza são facilmente violadas, que elas nem sempre obrigam *in foro externo* e que tampouco são leis em sentido estrito, ele não abandona, como se poderia esperar, a certeza de que a razão é a faculdade capaz de apontar aos homens a conduta que melhor viabiliza a preservação de si e a construção da paz. Pensamos que o tratamento que Hobbes dá ao tema das leis de natureza, admitindo a sua fragilidade sem recusar a sua enorme importância para a construção da paz, é coerente com a noção de razão por ele sustentada e com o modo pelo qual ele

---

1 *Leviatã*, XVII.

2 “As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois nunca poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua. (...) 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”. (Idem, XV).

pensa que esta faculdade opera nos homens. Ainda que Hobbes nos diga tantas vezes que a razão é frágil perante as paixões, que é capaz de erro e engano, que não é uma faculdade certa e infalível, ele também nos diz que o uso diligente e rigoroso da razão possibilita a ciência bem como a dedução das regras de comportamento que conduzem à paz e à preservação de si.

Ou seja, a razão é aquela faculdade capaz de apontar aos homens o que devem fazer para preservarem-se, mas enquanto cálculo ela nem é infalível, nem é capaz de determinar as ações e os desejos dos homens; o cálculo que ela propõe é de difícil realização e o resultado dele é de difícil observância. Além disso, os desejos e paixões dos homens interferem na operação da razão, obstando seu trabalho. Assim sendo, a razão não é infalível e não é impositiva, porém ela parece constituir ainda o melhor meio para determinar o curso de ação dos homens<sup>3</sup>. Analogamente, as leis de natureza, apesar de não obrigarem os homens ao seu cumprimento efetivo em estado de natureza são a base da filosofia moral, são imutáveis e eternas e impõem o desejo do seu cumprimento<sup>4</sup>.

Essas dificuldades determinam a necessidade de uma investigação cuidadosa da razão. Hobbes confere à razão o papel de apontar aos homens o melhor caminho para a conservação da vida. Assim, esse estudo pretende investigar de que modo a razão opera e quais são as regras (leis de natureza) que estabelece, além de investigar quais são as circunstâncias que impedem ou dificultam o uso diligente da razão, seja na hora de realizar o cálculo ou na hora de agir conforme as conclusões de um cálculo bem realizado, isto é, conforme os ditados da reta razão. Supomos que essa investigação constitui o primeiro passo para a compreensão do estatuto das leis de natureza na filosofia hobbesiana, pois na medida em que tais “leis” são estabelecidas pela razão, uma investigação mais acurada desse tema tão controverso requer, necessariamente, que se inicie com o

---

3 Vide página 10.

4 Depois de realizar a exposição das leis de natureza, Hobbes afirma que o desejo de cumpri-las é uma obrigação: Para ele, “As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam”, *Leviatã*, XV. Pois, apesar de que o cumprimento efetivo nem sempre é obrigatório, o desejo do cumprimento é.

estudo do modo de operação da razão e das circunstâncias que favorecem ou dificultam o raciocínio verdadeiro e também a ação conforme a reta razão.

Com o objetivo de investigar o estatuto das leis de natureza, que são leis da razão, pretendemos recuperar brevemente os capítulos iniciais do *Leviatã*, onde Hobbes trata da razão, da natureza humana, caracteriza o estado de natureza como um estado de guerra e apresenta as leis da razão. Em alguns momentos, devemos recorrer também a alguns trechos de outras obras do autor, na medida em que possam esclarecer os assuntos tratados. Desse modo, pretendemos expor algumas das dificuldades envolvidas na compreensão das leis naturais e as dificuldades em estabelecer a obrigatoriedade ou não dessas leis em estado de natureza.

No segundo capítulo, expomos as propostas de Taylor e Warrender para tratar das leis de natureza e da obrigatoriedade delas, ou melhor dizendo, do estatuto dessas leis, em estado de natureza. Procuramos confrontar a leitura desses autores com o texto de Hobbes e testar a sua pertinência.

No terceiro capítulo, propomos uma breve consideração sobre a compatibilidade entre a natureza auto-interessada do homem hobbesiano e a obrigação. Para isso, fazemos uma breve consideração sobre a obrigação em Hobbes, seguida da interpretação de Kavka sobre as leis naturais e obrigatoriedade delas em estado natural, que, segundo nosso ponto de vista, considera melhor os aspectos da natureza humana ao tratar do assunto.

A discussão do estatuto das leis de natureza, ou da obrigação dessas leis em estado natural, levou à necessidade de uma investigação mais acurada do conceito de razão nesse autor, assim como uma investigação do uso dos termos razão e reta razão. Para essa investigação, a compreensão dos conceitos de razão e de moral tradicionais também se tornou fundamental. Portanto, ainda no terceiro capítulo, levamos em consideração a apropriação que Hobbes faz dos termos razão e reta razão usados pela tradição ciceroniana. Hobbes se apropria dos mesmos termos usados por essa tradição, a saber, razão e reta razão, e afirma que as leis de natureza são a única e verdadeira filosofia moral. Mas, segundo consideramos, ele modifica o significado desses termos e,

conseqüentemente, modifica o conceito de moral. Portanto, realizamos uma comparação entre a razão de Hobbes e de Cícero e da moral nos dois autores, para compreendermos melhor as diferenças concebidas por Hobbes para esses conceitos.

Ao forjar uma nova noção de razão, Hobbes afeta diretamente o estatuto das leis de natureza que são deduzidas a partir dessa faculdade. Portanto, consideramos como um último recurso necessário para o estudo tratar da concepção de razão presente em Bramhall e compará-la com a hobbesiana. Pois as concepções de racionalidade distintas nesses dois autores culminam numa concepção distinta da deliberação e da escolha. Além disso, consideramos que a racionalidade de Bramhall é análoga àquela de Cícero, já que ambas, ao que tudo indica, têm maior poder sobre a escolha e a ação do homem do que a racionalidade hobbesiana.

## Capítulo 1: Razão e Linguagem

Na medida em que a razão é a faculdade a partir da qual as leis de natureza podem ser deduzidas, ela certamente deve ser o primeiro objeto de estudo se pretendemos entender tais leis e seu estatuto. Em Hobbes, ela aparece de modo bastante peculiar, como uma faculdade que não faz senão calcular meios para a obtenção de fins postos e que, contrariamente ao que se poderia esperar, está completamente sujeita ao erro e engano. Ainda assim, é dela que o autor dispõe para deduzir não só as leis, mas a própria necessidade de instituição do poder civil. Para compreender melhor o modo de operação dessa faculdade, é preciso recorrer diretamente à letra do texto hobbesiano.

No *Leviatã*, Hobbes diz que razão “nada mais é do que cálculo, (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos”<sup>5</sup>. Raciocinar, para Hobbes é calcular e, sendo assim, o raciocínio não tem lugar apenas entre os números, mas pode ser aplicado a tudo o que possa ser somado e subtraído, inclusive aos nomes e às asserções feitas com eles. O raciocínio é responsável pela composição, divisão ou resolução, ou seja, ele é responsável pelas operações que podemos fazer a partir daquilo que apreendemos pela experiência<sup>6</sup>.

Mas o cálculo da razão está sujeito ao erro. Assim como aqueles que calculam na aritmética podem errar, mesmo com muito conhecimento, prática e atenção, também os que calculam com palavras estão sujeitos ao erro de seus cálculos. Se mesmo os mais atentos e experientes podem errar ao calcular, a razão não pode ser considerada uma faculdade infalível<sup>7</sup>. Mas a questão tem ainda um outro desdobramento: ao que tudo indica o problema não está propriamente na razão, mas no uso que os homens fazem dela.

---

5 *Leviatã*, V.

6 *De Corpore*, p. 289.

7 “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 ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos” (*Do Cidadão*, nota do autor).

As dificuldades com o raciocínio se devem primeiramente ao fato de que razão é o único talento adquirido que existe: a razão só pode ser obtida através de esforços (o que não acontece com outras faculdades que nascem conosco). Daqui decorre um obstáculo: a razão demanda esforço e sendo assim não é tão facilmente alcançada por todos os homens.

O erro e as outras dificuldades a que a razão está sujeita talvez se devam exatamente ao fato de que os homens fazem usos distintos da razão (com mais ou menos diligência) e, por conta disso, chegam a conclusões conflituosas. Ora, o conflito surge justamente diante da falta de uma conclusão compartilhada e, nesses casos, a solução do conflito não pode ser dada pela razão, mas pela existência de um árbitro, que dá a palavra final, e esta constituirá, por fim, a certeza<sup>8</sup>.

No caso do cálculo sem palavras, se aquilo que foi conjecturado não se mostrar verdadeiro, para Hobbes, temos um erro, que não é senão equivalente a um engano, possível quando presumimos que algo é de um modo ou de outro. Mas o raciocínio ainda pode conduzir a um absurdo quando, mesmo usando palavras de significação geral para calcular, a conclusão se mostra falsa, ou seja, quando mesmo calculando com palavras, incorremos em erro, pois, como encontramos no *Leviatã*, “quando fazemos uma asserção geral, a menos que seja uma asserção verdadeira, a sua possibilidade é inconcebível”<sup>9</sup>. Assim o absurdo deve referir-se às palavras destituídas de sentido que se pode produzir num cálculo com o uso de nomes. O absurdo somente pode ser evitado pelo método, ou seja, é preciso começar o raciocínio por definições, conectá-las adequadamente, atribuir corretamente os nomes.

Para Hobbes, o bom uso da razão requer um bom uso da linguagem, pois a linguagem mal utilizada conduz a raciocínios falsos ou absurdos, que podem ser altamente maléficos à humanidade. Como lembra Hobbes, “as palavras são os

---

8 Tanto que, no conflito, Hobbes identifica a reta razão com a razão do árbitro: “E portanto, tal como ocorre quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo – as partes tem de, por acordo mútuo, recorrer à uma razão certa, à razão de algum árbitro ou juiz a cuja sentença se submetem, a menos que sua controvérsia se desfaça e permaneça indecisa por falta de uma razão certa constituída pela natureza, o mesmo acontece em todos os debates, seja de qual natureza forem”.

9 *Leviatã*, V.

calculadores dos sábios, que só com elas calculam, mas constituem a moeda dos loucos”<sup>10</sup>. E se o benefício da humanidade requer o uso correto da razão, este depende, em primeiro lugar, de uma adequada imposição de nomes:

“Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como os sentidos e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, pelo contrário, é alcançada com esforço, primeiro por uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar obtendo-se um método bom e ordenado para proceder 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 pertencentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência”<sup>11</sup>

É somente quando fazemos um uso diligente e rigoroso das palavras e também da razão que podemos alcançar a ciência. Através dela, o papel da razão se torna ainda mais evidente, pois se é por meio da razão que a ciência é possível, ela é o caminho para a construção do conhecimento, para o melhor curso de ação e para a edificação de tudo aquilo que é necessário à humanidade.

Assim fica evidente que para fazer uso da razão, o homem precisa da linguagem. E a linguagem consiste numa imposição de nomes e no estabelecimento de conexões entre os nomes, de modo que os homens possam, através dela, registrar seus pensamentos, lembrar-se deles e comunicá-los aos outros. A linguagem tem a função de passar do discurso mental, adquirido pelas concepções e imaginações, para o discurso verbal.

Hobbes nos diz que a linguagem “consiste em nomes e apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos e os recordam depois de passarem”<sup>12</sup>, ou seja, a linguagem consiste numa imposição de nomes (em dar nomes às concepções que temos) e no estabelecimento de conexões entre os nomes, de modo que os homens possam, através dela, marcar

---

10 Idem, IV. Investigaremos, ao longo da pesquisa, o tema dos usos e abusos da linguagem, tratado por Hobbes no capítulo IV do *Leviatã*.

11 Idem, IV.

12 Idem, *ibidem*.

seus pensamentos e lembrar-se deles ou comunicá-los aos outros. A linguagem tem a função de passar as concepções e imaginações que temos do discurso mental para o discurso verbal. Um pouco adiante Hobbes ainda diz que “a linguagem serve para a recordação das conseqüências de causas e efeitos, através da imposição de nomes, e da conexão destes”<sup>13</sup>, pois causas e conseqüências das coisas podem se apresentar aos nossos sentidos, ou podem ser descobertas por cogitação e precisam de nomes para serem registradas.

As considerações de Lebrun acerca do emprego e finalidade dos nomes são esclarecedoras: ele diz que os nomes não são mais do que “indicadores dos nossos pensamentos”. Assim, eles não remetem à natureza das coisas, mas servem “para recortar e reter um aspecto determinado sob o qual o conteúdo foi considerado”<sup>14</sup>.

A linguagem é tão importante na filosofia hobbesiana que, para o autor, a própria verdade depende da linguagem. Assim, depois de dar nomes às concepções que têm (denominações), os homens as unem, com a ajuda do verbo *ser*, formando proposições, que podem ser afirmações ou negações. Se a denominação posterior compreende a denominação anterior, a proposição é verdadeira, senão, é falsa<sup>15</sup>. Quanto a isso, parecem muito acertadas as seguintes colocações de Lebrun: “É, portanto, uma regulação semântica, não uma leitura de essências, que nos leva à partilha entre verdade e não-verdade”<sup>16</sup>, pois Hobbes não atribui a verdade à concordância entre as coisas às quais as denominações remetem, mas à concordância entre as próprias denominações; verdadeiro e falso são atributos apenas da linguagem: não são atributos das coisas<sup>17</sup>. E por isso as denominações perspícuas são tão importantes para ele: delas depende a própria verdade. Pois se a verdade reside na correta ordenação dos nomes numa afirmação ou negação de nada adianta usar as palavras de modo equívoco. E,

---

13 Idem, IV.

14 “Hobbes e a instituição da verdade”, p. 302.

15 *A Natureza Humana*, V, 10.

16 “Hobbes e a instituição da verdade”, p. 302. Para Lebrun, essa idéia de verdade como atributo da linguagem, ainda permite que a permanência da verdade seja salva, mesmo na hipótese de aniquilamento do mundo, pois a verdade não faz referência às coisas existentes no mundo, que são singulares e corruptíveis.

17 *Leviatã*, IV.

devido aos diversos contextos da linguagem, aos diversos usos (ou abusos)<sup>18</sup> que os homens fazem das palavras, dificilmente estas não se tornam equívocas.

Sendo assim, para obter a verdade nas proposições, para raciocinar e finalmente para fazer ciência com as palavras é preciso começar estabelecendo as significações das palavras, as definições, assim como fazem os geômetras para produzir o que para Hobbes é a única ciência da humanidade. A linguagem mal utilizada só pode conduzir a raciocínios falsos ou absurdos: o primeiro abuso da linguagem consiste em não definir o significado das palavras ou definir incorretamente. O bom uso da linguagem, que começa na correta definição dos nomes, é de capital importância, pois é ela que é capaz de tirar os homens da ignorância. É pela linguagem que somos capazes de raciocinar e de fazer ciência, é ela que nos difere dos animais, mas, por outro lado, a linguagem é capaz de nos precipitar na ignorância se não for bem utilizada.

Portanto, para bem utilizar a linguagem e para constituir com ela a ciência é preciso, primeiramente, designar as concepções que temos por nomes, depois reunir os nomes em proposições verdadeiras e finalmente juntar as proposições para obter as conclusões, lembrando sempre de propor a definição dos nomes para obter um conhecimento verdadeiro, pois, juntar proposições é calcular e se há erros de definições, eles se multiplicam com o cálculo.

A linguagem é imprescindível para o trabalho de cálculo realizado pela razão, pois “sem palavras não há qualquer possibilidade de reconhecer os números, e muito menos as grandezas, a velocidade, a força”<sup>19</sup>: tudo que podemos conhecer e sobre o qual podemos raciocinar são as denominações.

Hobbes nos diz que “o uso e finalidade da razão não é descobrir a soma e a verdade de uma ou várias conseqüências afastadas das primeiras definições e significações fixas de nomes”<sup>20</sup>, mas a finalidade da razão é começar pelas definições, procedendo com o cálculo da melhor maneira possível e para que ela possa cumprir bem sua finalidade é preciso um método. Para raciocinar bem,

---

18 No capítulo IV do *Leviatã*, Hobbes aponta como abusos da linguagem: o registro errado dos pensamentos pela inconstância de significação; o uso de metáforas para enganar os outros; a declaração por palavras de que é sua vontade aquilo que não é; a ofensa aos outros.

19 *Leviatã*, IV.

20 *Idem*, V.

devemos seguir o exemplo da geometria: é preciso começar pelas definições das palavras e proceder de modo a uni-las corretamente. Nas palavras do nosso autor, “um homem que procurar a verdade rigorosa deve-se lembrar o que significa cada palavra de que se serve, e então empregá-la de acordo”<sup>21</sup>. Não é possível ter certeza da conclusão sem a certeza de todos os antecedentes nos quais ela se baseia.

Apesar de destacar a falibilidade da razão, Hobbes parece sugerir que a razão em si própria é certa quando diz: “Não porque a razão em si própria não seja sempre razão reta, assim como a aritmética é uma arte infalível e certa”<sup>22</sup>. Ao que parece é a faculdade humana de raciocinar, a razão do homem que não está sempre certa. Mas a razão, enquanto arte ou ciência, é reta. Assim, é reiterado o fato de que a razão é uma faculdade que só pode ser adquirida com estudo e indústria, com esforço, que não nasce conosco nem pode ser adquirida somente através da experiência.

A possibilidade de incorrer em erro num raciocínio não impede a possibilidade do raciocínio. No *Leviatã*, vemos que para aqueles que conseguem evitar as causas dos erros “não é tão fácil incorrer em qualquer absurdo a menos que seja pela extensão do cálculo, no qual pode talvez esquecer o que ficou para trás. Pois todos os homens por natureza raciocinam de forma semelhante, e bem, quando têm bons princípios”<sup>23</sup>. Sendo assim, raciocinar corretamente é possível para todos os homens, pois eles possuem uma faculdade semelhante, capaz de resultados semelhantes, desde que tenham como objetivo o raciocínio verdadeiro.

Cabe observar que no estado civil, a razão é dada pela lei civil e deve ser respeitada por todos os cidadãos, mas no estado natural, um homem só pode saber se a razão de outro é verdadeira ou falsa comparando ela com a sua própria razão<sup>24</sup>.

---

21 Idem, cap. IV

22 Idem, cap. V.

23 Idem, ibidem.

24 *Do Cidadão*, nota do autor: “embora num governo político a ação do soberano, 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 reta razão da falsa, exceto comparando-a com a sua própria), a razão de cada homem deve ser considerada não apenas

Essa particularidade parece ser um dos indícios de que todos podem chegar às mesmas conclusões pela razão, pois, se alguém é capaz de avaliar a razão do outro pela sua própria, isso significa que, com o correto raciocínio e os princípios verdadeiros, todos podem ser capazes de chegar aos mesmos resultados.

Mas embora a razão seja possível em todos os homens, eles governam-se e podem se governar ainda melhor através da experiência, ou da prudência<sup>25</sup>. A prudência é um tipo de pensamento que permite a previsão de acontecimentos futuros com base na experiência de acontecimentos passados. Através dela um homem pode ter expectativa do que pode acontecer a si mesmo ou ao outro em determinadas circunstâncias e assim escolher de que modo agir. Mas seu resultado é muito inclinado a falácias, devido à dificuldade em observar todas as circunstâncias. Ainda assim, para Hobbes, é melhor para um homem confiar na prudência e se guiar por ela do que se guiar por um falso raciocínio que ele acredita repousar na razão e por isso incorrer em um absurdo.

Ao que parece, raciocinar retamente não é para todos, e os resultados de um raciocínio falso podem ser muito prejudiciais. Nem mesmo a posse da ciência garante o acerto ou a certeza das conclusões. Hobbes diz que a capacidade de proceder de acordo com regras gerais e infalíveis (a ciência) não é qualidade de todos os homens, mas “pouquíssimos têm e apenas numas poucas coisas”<sup>26</sup>. Assim, tal habilidade é restrita e além do mais, como todo cálculo, está sujeita ao erro.

Mas, apesar disso, a razão em seu melhor uso e também a ciência - enquanto conhecimento de todas as conseqüências possíveis num determinado assunto - parecem mais capazes de apontar aos homens uma boa conduta (aquela que conduz à paz e a preservação de si) do que a prudência.

No seguinte exemplo proposto por Hobbes, é possível notar que a razão é a faculdade capaz de fornecer os melhores meios para a obtenção de algo:

---

como a regra de suas ações, mas ainda como fornecendo a medida da razão alheia”. (nota referente ao cap. II, 3.

<sup>25</sup> *Leviatã*, V.

<sup>26</sup> *Idem*, *ibidem*.

“suponhamos um homem dotado de excelente uso natural e dexteridade em mexer os braços, e um outro que acrescentou a essa dexteridade uma ciência adquirida acerca do lugar onde pode ferir ou ser ferido pelo seu adversário, em todas as possíveis posturas e guardas. A habilidade do primeiro estaria para a habilidade do segundo assim como a prudência para a sapiência: ambas úteis, mas a segunda infalível”<sup>27</sup>. A posse da ciência, de acordo com esse exemplo, oferece àquele que a possui uma habilidade infalível em relação àquele que somente age em função da prudência, pois esta pode falhar. Embora os resultados e conclusões obtidos pela ciência estejam sujeitos à erro, embora mesmo aqueles que possuem a ciência possam incorrer em absurdos devido ao possível erro de cálculo, a habilidade daquele que possui a ciência é superior.

Ainda assim, Hobbes não confere à razão ou à ciência o meio para conhecer absolutamente, nem tampouco admite que elas são absolutamente certas, ou que não estão sujeitas a erro. Tanto que ele diz que “os sinais da ciência são uns certos e infalíveis, outros incertos”<sup>28</sup>, mas ainda assim a razão é o melhor meio que temos para decidir como agir. Hobbes diz que quanto aos sinais da prudência, todos eles são incertos.

Hobbes nos diz que a razão oferece os melhores meios, mas também diz que a prudência pode oferecer um curso de ação melhor, diz que a razão está sujeita ao erro, mas também diz que ela pode oferecer uma habilidade infalível. Para esclarecer essas controvérsias, devemos considerar que Hobbes fala em muitos momentos de *reta razão*, apesar de negar que existe uma razão certa (*right reason*). Ele diz que quando os homens clamam para juiz uma razão certa, pretendem que as coisas em questão sejam determinadas pela sua própria razão e não pela razão de outros homens. Mas ainda que Hobbes faça essa crítica, ele mesmo utiliza o termo *reta razão* com bastante freqüência.

Hobbes nega a existência da reta razão como pensada pela tradição. Para ele, nem razão nem tampouco reta razão podem constituir uma medida comum do valor, do bem e do mal nem pode servir como critério da justiça. Não há uma

---

27 *Leviatã*, V.

28 *Idem*, *ibidem*.

medida comum do certo e do errado ou do bem e do mal que seja naturalmente dada pela razão<sup>29</sup>.

Mas mesmo assim ele faz uso dos termos razão e reta razão em seus trabalhos políticos. Temos, portanto, uma dificuldade: como ele pode recorrer a algo a que ele mesmo recusou existência? O que é, afinal, a reta razão, que ora ele diz não existir na natureza, ora diz ser o raciocínio peculiar e verdadeiro de cada homem e a medida da razão alheia?

Tendo em vista que Hobbes, mesmo negando esses termos, faz uso deles, talvez possamos estabelecer uma distinção entre o uso dos termos razão e *reta razão* nas obras que ajude na compreensão do papel da razão e que possa oferecer pistas sobre a possibilidade de operação dessa faculdade em estado natural.

De modo geral, podemos dizer que a razão parece estar mais relacionada com a faculdade, com a capacidade que os homens têm de calcular, enquanto a reta razão parece se referir ao melhor uso da razão. Tanto que ele diz: “quando um homem raciocina a partir de princípios revelados pela experiência, evitando todos os enganos da sensação e toda equivocidade das palavras, diz-se que sua conclusão está de acordo com a reta razão”<sup>30</sup>.

No *Do Cidadão*, o uso diligente e correto da razão é identificado com a *reta razão*: no estado de natureza, a reta razão é o raciocínio verdadeiro de cada homem acerca das ações que podem conduzir ao seu próprio bem, sendo verdadeiro o raciocínio que extrai conclusões a partir de princípios corretamente estabelecidos<sup>31</sup>. Dito de outro modo, a razão é reta quando o raciocínio é verdadeiro. E do ponto de vista do comportamento humano, quando o raciocínio é verdadeiro (isto é, quando extrai conclusões a partir de princípios corretamente estabelecidos) as conclusões às quais chega são regras que conduzem à preservação de si e à paz. Desta feita, Hobbes diz ainda no *Do Cidadão*, que as ações que não contrariam a reta razão (*right reason*) são *certas (right)* e as que

---

29 Vide citação pagina 69. “. Pois as palavras "bom", "mau" e "desprezível" são sempre usadas em relação à pessoa que as usa”, Lev. Cap. VI

30 *A Natureza Humana*, V, 12.

31 *Do Cidadão*, nota do autor.

contrariam a reta razão são *erradas* (*wrong*), de modo que a lei de natureza é o ditado da reta razão acerca daquilo que deve ser feito e daquilo que não deve ser feito para a preservação da vida<sup>32</sup>.

Ainda que a faculdade da razão esteja sujeita ao erro, talvez não seja demais afirmar que a reta razão está livre dele. Hobbes diz isso claramente no *Leviatã*: “quem raciocina corretamente, com palavras que entende, nunca pode concluir um erro”<sup>33</sup>. Ao que tudo indica, por mais que a razão seja frágil para obrigar os homens em estado de natureza, ela é sem dúvida capaz de fornecer-lhes conclusões corretas e um curso de ação, já que é capaz de perceber as coisas futuras, indicando aos homens o modo de proceder.

A identificação que Hobbes faz entre reta razão, ciência e filosofia enaltece ainda mais o valor da razão, pois na medida em que possibilita a ciência, ela é o caminho para a construção do conhecimento, para o melhor curso de ação e para a edificação de tudo aquilo que é necessário à humanidade.

Segundo Hobbes, a ciência refere-se ao “conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão”<sup>34</sup>, ou, como ele diz em outro trecho, “o conhecimento a que se chama ciência defino-o como evidência da verdade, a partir de algum começo ou princípio da sensação”<sup>35</sup>. Sendo assim, se entendemos que a reta razão é o melhor uso da razão, ela se assemelha à ciência, pois a ciência exige que haja um rigor no uso da linguagem que é o que dá a capacidade de concluir corretamente. É a ciência que permite que tenhamos o conhecimento das coisas, que, conforme foi dito, somente é possível através do raciocínio rigoroso, e sobre todas as coisas concernentes ao que pretendemos conhecer. Ela é, para Hobbes, o único talento adquirido, em oposição aos talentos relacionados à experiência, que podem ser considerados naturais.

Mas não obstante o fato de que pouquíssimos homens possuem a ciência, o conhecimento que obtemos através da razão, ou a própria ciência, não é um

---

32 *Idem*, II, 1.

33 *Leviatã*, XLVI.

34 *Idem*, VII.

35 *A Natureza Humana*, VI.

conhecimento absoluto. Pois, ao raciocinar, partimos de uma conclusão à outra, assim usando do discurso, porém ninguém pode conhecer absolutamente através do discurso. Somente é possível para os homens conhecerem condicionalmente: “É possível apenas saber que, se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que, se isto será, aquilo também será”<sup>36</sup>. E isso acontece porque a razão concerne apenas aos nomes e à relação entre eles.

Hobbes diz que nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos – quanto ao conhecimento dos fatos, trata-se originalmente de sensação e memória, quanto os conhecimentos das conseqüências (ciência), não é absoluto, mas condicional<sup>37</sup>. Ainda mais adiante, temos que “há duas espécies de conhecimento: um deles é o conhecimento de fato e outro é o conhecimento das conseqüências de uma afirmação para outra – o primeiro está limitado aos sentidos e à memória, o segundo chama-se ciência e é condicional, e é o conhecimento necessário para o filósofo, para aquele que pretende raciocinar”.<sup>38</sup>

A posse da razão ou da ciência somente oferece um conhecimento condicional, mas isso não impede que Hobbes lhe atribua uma aplicação que, de certo modo, é efetiva. Tanto que há nos textos uma certa insistência no fato de que ela oferece ao homem, como mencionamos anteriormente, uma habilidade superior de ação. Pois é através da razão que alguém pode reconhecer os melhores meios para obter um fim determinado.

Mas por outro lado, como podemos ver, Hobbes não confere à razão ou à ciência o meio para conhecer absolutamente, nem tampouco admite que elas são absolutamente certas, ou que não estão sujeitas a erro. Tanto que ele diz que “os sinais da ciência são uns certos e infalíveis, outros incertos”<sup>39</sup>, mas no que diz respeito aos sinais da prudência, Hobbes diz que todos eles são incertos<sup>40</sup>.

---

36 *Leviatã*, VII.

37 *Idem*, VII.

38 *Idem*, VIII.

39 *Idem*, VII.

40 Cabe salientar que o fato da razão não fornecer conhecimento absoluto, mas apenas condicional, em nada afeta sua finalidade – o objetivo dos homens é a paz, a preservação, e não o conhecimento absoluto dos fatos. A razão que indica os melhores meios, se possível em estado de natureza, pode fornecer o conhecimento necessário para tanto

Também a filosofia pode ser identificada com a razão natural ou raciocínio, e, por extensão também com a ciência quando consideramos os seguintes trechos: “Filosofia, que é razão natural, é inata a todos os homens; pois toda e qualquer pessoa raciocina continuamente com algum propósito e quanto a algumas coisas”<sup>41</sup> e “por filosofia se entende o conhecimento adquirido por raciocínio partindo do modo de geração de qualquer coisa e alcançando as propriedades, ou partindo das propriedades e alcançando algum possível modo de geração delas, com a finalidade de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige”<sup>42</sup>.

Se esse conhecimento, a filosofia, é obtido através do raciocínio, ou seja, da razão, e, além disso, é capaz de servir às necessidades humanas, é também ciência. E se todos os homens são capazes de filosofia, podemos estender a mesma característica à razão, que é sua origem. Sendo assim, mais uma vez temos que a razão, enquanto faculdade, é também própria de todos os homens. Mas não devemos deixar de considerar que apesar disso, poucos deles são capazes de ciência (ou daquele conhecimento obtido através da reta razão).

Novamente manifesta-se a necessidade de que, para haver reta razão, ciência ou filosofia, é preciso esforço, ou cultivo, como Hobbes diz no *De Corpore* ao falar da filosofia. Ele diz “a filosofia hoje está situada entre os homens do mesmo modo que o milho ou o vinho estiveram na natureza no passado. Pois havia videiras e espigas de milho nos campos no início das coisas, mas não havia cultivo”<sup>43</sup>. E ainda continua, dizendo que é por falta de um método correto (ou de cultivo), que a maioria se afasta e se desvia quando é preciso uma longa corrente de raciocínio.

Vemos que o filósofo insiste muito na imprescindibilidade do método, do esforço, ou do cultivo. Mais do que isso, ele nos dá a entender que essas exigências, uma vez cumpridas, podem determinar o raciocínio correto, ou reto. Assim, podemos inferir mais uma vez que a razão conserva-se firme no importante

---

41 *De Corpore*, p. 173.

42 *Leviatã*, XLVI3.

43 *De Corpore*, p. 173.

papel que Hobbes lhe atribui e que, ao menos enquanto capacidade ela é a mesma em todos os homens. Tanto que ele chega a afirmar que “tudo o que os homens conhecem como leis, não pelas palavras de outros homens, mas cada um através da sua própria razão, deve ser válido para a razão de todos os homens”<sup>44</sup>. E quando fala da equidade, diz que para conhecê-la não é preciso recorrer às obras de outros filósofos, mas apenas à própria razão e meditação pessoal<sup>45</sup>.

Um outro indício que deve ser apresentado de que a razão é sempre a mesma reside no seguinte trecho: “os sentidos, a memória, o entendimento, a razão e a opinião não podem por nós ser mudados à vontade, pois são sempre necessariamente tais como no-los sugerem as coisas que vemos, ouvimos e consideramos”<sup>46</sup>. Deste modo, as diferenças entre os homens não residem na razão, que, ao que parece, é a mesma em todos os homens, ainda que eles não cheguem às mesmas conclusões (seja por um cálculo mal feito ou pela predominância de suas paixões). Ou seja, o modo de operação da razão é o mesmo em todos os homens; todos os que a utilizam com esforço em situações semelhantes ou idênticas podem chegar às mesmas conclusões. No entanto, não é necessário que assim seja, pois pode haver um erro no cálculo, um engano. Mas a razão é a mesma e é própria dos homens. Hobbes diz em *A Natureza Humana*, “razão não é menos da natureza dos homens que a paixão e é a mesma em todos os homens, porque todos concordam no desejo de serem dirigidos e governados”<sup>47</sup>.

Sendo assim, a característica que mais enfraquece o papel da razão em estado de natureza é que ela apenas indica os meios para a obtenção dos fins (que por sua vez são dados pelas paixões) e nesse sentido ela é apenas instrumental. A razão é calculativa, e, sendo assim, ela fornece os meios para a obtenção de um fim, mas não estabelece fins para os homens e não os obriga. O raciocínio pode operar e é capaz de fornecer as leis de natureza, mas não é capaz de obrigar o cumprimento dessas, pois isso pertence à esfera dos desejos dos

---

44 *Leviatã*, IV.

45 *Idem*, XXVI.

46 *Idem*, XXXII.

47 *Elements of Law*, p. 82.

indivíduos. Um homem pode deduzir que, para ter paz, ele deve contribuir para a instituição de um poder civil, mas não é o raciocínio que o faz pôr em prática suas conclusões (permitidas pela razão), mas o desejo pela paz. O raciocínio não é capaz de impor o cumprimento das leis que origina.

De qualquer maneira, no decorrer do texto, podemos afirmar que uma correta operação da razão se mostra possível mesmo em estado de natureza, mas apesar disso, devido às particularidades da natureza humana, ela não é provável. Ou seja, o bom uso da razão, em estado de natureza, é improvável, ainda que não seja impossível. A instituição do Estado somente pode ocorrer graças à possibilidade da razão, que é necessária, mas não suficiente para a instauração da paz. Mas essa mesma instituição se faz necessária pela improbabilidade de que a razão opere bem ou de que ela seja obedecida: na falta de uma razão comum, por exemplo, se faz necessária a instauração de um árbitro.

Deste modo, a razão enquanto faculdade, se usada corretamente, se delinea como um instrumento para justificar e possibilitar a saída dos homens do estado de natureza em direção a um estado civil, já que é capaz de fornecer as conclusões necessárias para tanto. Mas ainda que consideremos possível em estado natural que um indivíduo realize o cálculo corretamente, ou seja, que faça uma boa operação de cálculo com a razão, o problema da obrigatoriedade se mantém. Ou seja, o cálculo, que é de difícil operação dada a necessidade de esforço e de exatidão dos termos e de sua organização, pode ser alcançado. Mas mesmo assim ainda temos o problema da razão, que é uma faculdade instrumental e só fornece meios. Se a razão pode operar, ela é capaz de fornecer resultados, é capaz de indicar ao indivíduo o melhor modo de agir, mas não é capaz de obrigar o cumprimento daquilo que ela dá a conhecer.

Para compreender qual é o poder que as leis da razão têm em estado de natureza, ainda se faz necessário investigar em que circunstâncias essa possibilidade, de usar a razão, pode se realizar e se realiza efetivamente. É preciso identificar quando o uso da razão se dá de fato; não basta saber quando esse uso é possível, mas também quando ele ocorre de fato.

## O estado de natureza e a guerra

Para que possamos compreender qual a eficácia (ou ineficácia) da razão em estado de natureza, é preciso ter em conta as características desse estado e dos homens que estão, nesse momento, apenas sujeitos aos seus próprios desejos, paixões, necessidades e ao direito de natureza, que é irrestrito. A competição, a desconfiança e o desejo de glória que são constantes entre os homens nesse estado, lançam o homem numa condição de guerra, absolutamente contrária à sua conservação. Para tirá-los dessa condição, a razão entra em ação, indicando os melhores meios para alcançar a paz. Mas enquanto vivem num estado em que a competição, a desconfiança e a glória imperam, em que os homens ainda mantém o seu direito de natureza e são guiados pelos seus desejos e pela busca de benefícios imediatos, é contra a razão que eles abram mão de seus direitos em favor da paz.

Para entender a situação dos homens fora da sociedade civil, devemos considerar que todos os homens são iguais por natureza quanto às faculdades do corpo e do espírito: ainda que um seja mais forte, ou outro mais esperto, as diferenças entre eles não são significativas o suficiente para que qualquer um reclame benefícios que o outro também não possa reclamar.

Nesse estado de igualdade natural, impera o direito que todos têm de se preservar, agindo conforme o seu próprio julgamento considerar necessário para obter esse fim. Segundo Hobbes, “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim”<sup>48</sup>. Ou seja, nesse estado, não há uma medida que indique quais são os direitos de natureza, não há uma razão absoluta e semelhante a todos os homens que

---

<sup>48</sup> *Leviatã*, XIII.

determine o que cada um tem o direito de fazer para se preservar; cada um é juiz dos melhores meios para garantir sua preservação.

E se nessa situação todos os homens são iguais, eles são igualmente capazes de conseguir o que desejam, e, além disso, têm igual esperança de atingir o fim desejado, que pode ser simplesmente a conservação ou pode ser o seu deleite. Mas enquanto caminham para o fim desejado, dois homens podem querer uma mesma coisa, que não podem ambos ter, e assim “esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (competição). É razoável que, para se garantir, os homens subjuguem quantos outros homens puderem, mesmo antes de serem efetivamente atacados, pois, dada a sua natureza, é natural que ataquem antecipadamente por desconfiança. Hobbes diz inclusive que “isto não é mais do que a sua própria conservação exige”<sup>49</sup>. Além disso, os homens em estado natural não se agradam com a companhia de outros homens, pois desejam que estes lhe atribuam grande valor e o desprezo pode gerar contenda entre eles. Os homens só procuram companhia de outros se tiverem algum proveito ou honra com ela.

Vemos que os homens podem ter vontade de se ferir por diferentes causas: para defenderem a si mesmos e aos seus (atacam por segurança), por vã glória (atacam por reputação) e principalmente, pelo apetite de muitos pelas mesmas coisas (atacam pelo lucro). No *Leviatã*, Hobbes sintetiza a situação da seguinte forma: “na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”.<sup>50</sup> Como se não bastasse, o homem, por um próprio impulso da natureza, tende para aquilo o que é melhor para ele e se afasta de tudo o que lhe faz mal, principalmente da morte, que é o “maior dentre os males naturais”, e, sendo assim, é compreensível que se esforce como puder para preservar seu corpo e sua própria vida. E, seja o que for que ele faça com essa finalidade, não contraria a reta razão e ele faz com direito. Por direito natural os homens estão autorizados a se proteger como puderem no estado de natureza.

---

49 *Leviatã*, XIII.

50 Idem, *ibidem*.

Mas de nada adianta que o homem tenha o direito por natureza de se preservar, se não puder fazer tudo o que for necessário para isso. Portanto, ele deve também ter o direito a todos os meios para tanto. Além disso, pelo direito de natureza (ou pela razão reta), cada homem julga quais são os melhores meios para a sua própria preservação. Esse direito que todos os homens têm de defenderem-se e de julgarem o melhor meio para tal, no limite, garante os homens com o direito a todas as coisas; ou seja, em estado de natureza, é lícito aos homens fazer tudo aquilo que julguem indispensável à sua preservação.

Portanto, a condição em que os homens vivem em estado de natureza é a de uma guerra, que Hobbes define como “aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos”<sup>51</sup>, ou seja, o tempo em que há disposição para a guerra. Nesse estado, além de não haver indústria, navegações, construções, artes e outras coisas, também “não há sociedade; e o que é pior do que tudo, há um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, embrutecida e curta”<sup>52</sup> Como se não bastasse, o homem está exposto ao que para ele é o pior dos males: a morte.

Como todos os homens desejam o bem para si, por uma necessidade natural, esse estado não os favorece de modo algum. E, além disso, dada a igualdade de poder dos homens, a guerra é permanente, pois uma vitória não pode acabar com ela. Em estado de natureza, os homens não podem almejar uma conservação duradoura. Assim, devido ao medo da morte violenta, ao desejo de uma vida melhor e à esperança de conseguir essas coisas, os homens tendem para a paz; é um ditado da reta razão que os homens procurem sair desse estado: que procurem a paz, se ela for possível, mas se não for, que usem de todos os recursos para a guerra.

## **As Leis de Natureza**

---

51 *Do Cidadão*, I, 12.

52 *Leviatã*, XIII.

Depois de caracterizar o estado de natureza como um estado de guerra generalizada e de mostrar que o medo da morte violenta e a esperança de uma vida melhor fazem os homens tenderem para a paz (isto é, procurar os meios de se livrarem do estado natural), Hobbes diz que a razão contribui para esta empresa na medida em que sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são as leis de natureza.

No *Do Cidadão*, Hobbes diz que as leis de natureza são: “os ditames da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida das nossas capacidades, devemos fazer ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes do nosso corpo”<sup>53</sup>. A lei de natureza é propriamente a conclusão do cálculo racional: o homem se vê compelido a uma necessidade natural de preservação e, além de poder usar da força e de todos os artifícios necessários para cumprir essa necessidade, pode usar principalmente da razão, porque, como vimos, só ela é capaz de fornecer o melhor curso de ação. Sendo assim, as leis de natureza indicam as ações que conduzem à conservação da vida e ao bem-estar, e os homens podem conhecê-las quando usam a razão diligentemente, calculando os melhores meios para obter esse fim.

Já que a lei de natureza proíbe os homens de atentarem contra a própria preservação e se privarem dos meios necessários para esse fim, segue-se que “todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as vantagens da guerra”<sup>54</sup>, que é a primeira lei de natureza. Dessa lei fundamental derivam todas as outras, as quais podemos conhecer se raciocinamos corretamente, isto é, em conformidade com a reta razão. Se for possível engajar-se na construção da paz, faz-se necessário que cada um dos agentes envolvidos concordem em “renunciar a seu direito a todas as coisas”<sup>55</sup> (segunda lei de natureza), pois a experiência da guerra mostra que o direito ilimitado de todos a todas as coisas é contrário ao objetivo da autopreservação. Para que esse ato tenha efeito, é preciso que todos

---

53 *Do Cidadão*, II, 1.

54 *Idem*, *ibidem*.

55 *Leviatã*, XIV.

se comprometam a “cumprir os pactos que celebrarem”<sup>56</sup> (terceira lei de natureza), caso contrário todos os pactos seriam vãos e os homens permaneceriam em estado de guerra.

Uma vez que o que se pretende é a conservação de si por meio do estabelecimento da paz, todas as regras seguintes pretendem preservar a sociabilidade e evitar a hostilidade entre os homens. Ao término da exposição das dezenove leis de natureza realizada nos capítulos XIV e XV do *Leviatã*, Hobbes conclui: “são estas as leis de natureza, que ditam a paz como meio de conservação das multidões humanas, as únicas que dizem respeito à doutrina da sociedade civil”<sup>57</sup>. Para ele, a verdadeira filosofia moral é a ciência dessas leis, que não são meramente convencionais, porém um ditame da razão, e não são mutáveis, mas eternas: “as leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, (...) jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida e a paz a destrua.”<sup>58</sup>.

Nota-se que as leis de natureza (tal como expusemos anteriormente) são todas elas deduzidas do princípio da autopreservação: partindo deste princípio (que nos homens se impõe, naturalmente, como um desejo), a razão calcula os melhores meios para possibilitar a preservação. A mesma natureza que leva os homens ao estado de guerra, gera neles a necessidade de preservação e lhes dá o instrumento de cálculo para que eles conheçam qual a melhor maneira de se preservarem. No entanto, uma série de dificuldades obstam o trabalho de cálculo da razão ou ainda a ação conforme o princípio racional.

Em primeiro lugar, deve-se lembrar que no estado de natureza não há garantia de cumprimento recíproco do pacto; se alguém cumpriu sua parte, não deve estar certo de que o outro fará, o que anularia sua validade. Os homens prezam, na maioria das vezes, pelo benefício imediato que possam ter com o rompimento de um pacto muito mais do que pelo benefício maior do pacto, a longo prazo, que é a paz e segurança. Faz-se necessário, portanto, um poder comum que atue sobre os contratantes e os obrigue ao cumprimento: na presença desse

---

56 Idem, XV.

57 *Leviatã*, XV.

58 Idem, *ibidem*.

poder, o cumprimento é obrigatório. Temos que “a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los”<sup>59</sup>. Ainda que a razão mostre aos homens que o cumprimento dos pactos é condição necessária para o estabelecimento da paz, ela não é capaz de obrigar os homens. A obrigação efetiva se dá somente no Estado.

A própria efetivação da justiça requer a existência do Estado, pois ainda que a razão mostre que agir injustamente (descumprindo os pactos) é agir contra a própria preservação, ela não é capaz, sozinha, de evitar o comportamento injusto<sup>60</sup>. É por isso que Hobbes conclui que as leis de natureza não obrigam *in foro* externo e não são propriamente leis no estado de natureza: elas só serão leis em sentido estrito se forem de fato obrigatórias, o que requer a existência de um poder coercitivo capaz de obrigar o seu cumprimento. Um dos objetivos desse trabalho é, portanto, analisar esta questão e encontrar as razões pelas quais as leis de natureza não obrigam os homens no estado de natureza. No entanto, já podemos mencionar um fator: as circunstâncias do estado de natureza muitas vezes impedem que um homem, que fez o cálculo racional corretamente, coloque em prática as regras estabelecidas pela razão, pois se não há segurança de que os outros também agirão em conformidade com a razão, aquele que assim o fizer estará construindo os meios da sua própria destruição e não da sua preservação<sup>61</sup>.

Depois de expor as leis de natureza, Hobbes conclui, portanto, que um homem não deve cumpri-las se ninguém mais o fizer, porque assim se tornaria uma presa fácil: “pois aquele que fosse modesto e tratável e cumprisse todas as suas promessas numa época e um lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria a sua própria

---

59 Idem, *ibidem*.

60 Como para garantir o cumprimento dos pactos é preciso um poder coercitivo, que esteja acima dos contratantes, desse poder depende também a efetivação da justiça. O poder que faz cumprir os pactos somente vai existir mediante a existência do Estado, que por sua vez só é erigido por meio de um pacto, o que parece ser um problema em Hobbes, já que há uma necessidade da existência prévia de um para que o outro possa existir; se não houver pacto, não haverá Estado, porém se não houver Estado não haverá garantia do cumprimento dos pactos.

61 *Leviatã*, XV: tanto é assim que Hobbes nos diz que os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados exista receio do não cumprimento.

ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza”<sup>62</sup>. Mas é obrigatório o cumprimento destas leis numa situação em que houver segurança de que tal conduta será de fato benéfica para a conservação.

Ainda devemos mencionar um outro problema envolvendo o cálculo racional. Como vimos anteriormente, a razão não opera (ou não opera *bem*) sem esforço (*industry*), isto é, sem a correta imposição dos nomes e sem a utilização de um método com o fim de uní-los adequadamente. Entretanto, mesmo os homens mais atentos e experientes podem se enganar e inferir falsas conclusões<sup>63</sup>. Ora, deste modo é difícil considerar a razão como uma faculdade infalível<sup>64</sup>. Mas a questão tem ainda um outro desdobramento: ao que tudo indica o problema não está na razão, mas no uso que os homens fazem dela. Se no *Do Cidadão* Hobbes diz que a reta razão não é uma faculdade infalível, no *Leviatã* ele diz que a razão em si própria é sempre razão reta, mas que a razão de nenhum homem constitui a certeza<sup>65</sup>. Deveremos voltar a esse ponto e compreender porque embora a razão seja sempre reta, a razão de nenhum homem é capaz de constituir a certeza. Quando Hobbes faz tal afirmação talvez ele esteja se referido ao fato de que os homens fazem usos distintos da razão (com mais ou menos diligência) e, por conta disso, chegam a conclusões conflituosas.

Ora, o conflito surge justamente diante da falta de uma conclusão compartilhada e, nesses casos, a solução do conflito não pode ser dada pela razão, mas pela existência de um árbitro, que dá a palavra final, e esta constituirá, por fim, a certeza. Tanto que, no conflito, Hobbes identifica a reta razão com a razão do árbitro:

“E portanto, tal como ocorre quando há uma controvérsia a propósito de um cálculo – as partes tem de, por acordo mútuo, recorrer à uma razão certa, à razão de algum árbitro ou juiz a cuja sentença se submetem, a menos que sua controvérsia se

---

62 Idem, XV.

63 *Leviatã*, V.

64 “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 ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos” (*Do Cidadão*, II, nota 3).

65 *Leviatã*, V.

desfaça e permaneça indecisa por falta de uma razão certa constituída pela natureza, o mesmo acontece em todos os debates, seja de qual natureza forem”<sup>66</sup>.

A instituição de um árbitro para desfazer os conflitos é a solução da própria razão. Ao tratar do assunto, Tuck afirma que essa é a própria idéia geral presente nas principais obras políticas de Hobbes “que os homens em estado de natureza iriam perceber, em seus momentos de reflexão, que a lei de natureza os obriga a renunciar a seu direito de julgamento privado do que é perigoso em casos dúbios e aceitar por si mesmo o julgamento de uma autoridade comum”<sup>67</sup>.

A constatação de que as leis de natureza só obrigam na presença de um poder coercitivo capaz de pô-las em prática e a constatação de que as controvérsias oriundas do cálculo racional só podem ser resolvidas por um árbitro, revelam que, para Hobbes, a razão é falível em pelo menos dois aspectos: ela é falível porque ela pode não ser capaz de submeter as paixões e determinar a ação, e é falível porque o raciocínio pode ser falso. E, diante disso, somente a instituição do Estado poderá fazer com que os homens alcancem a finalidade da autopreservação. Dito de outro modo, somente a instituição do Estado poderá garantir que os homens obtenham aquilo que a natureza, através das leis da razão, a eles “impõe”: a preservação da vida e a constituição de um ambiente favorável à paz duradoura.

Vimos até aqui que a razão em Hobbes é uma faculdade calculativa, que o cálculo da razão pode fornecer conclusões erradas e que ele exige esforço daquele que calcula para a conclusão seja correta. Ainda assim, a razão parece ser a faculdade capaz de fornecer o melhor curso de ação para os homens e é através dela que eles têm acesso às leis de natureza.

Porém as leis da razão não são leis propriamente e, ao que tudo indica, em estado de natureza, somente obrigam o desejo de seu cumprimento. Para dar continuidade à nossa investigação a respeito do estatuto dessas leis de natureza, devemos agora mostrar como Taylor e Warrender trataram das leis de natureza

---

66 Idem, *ibidem*.

67 TUCK, p. 85.

em Hobbes, se elas obrigam ou não em estado natural no ponto de vista desses autores.

## Capítulo 2: Taylor, Warrender e a obrigação em estado de natureza

### Introdução:

Como podemos notar, há uma dificuldade recorrente em estabelecer o estatuto das leis de natureza em Hobbes. Ao mesmo tempo que elas não são propriamente leis e não podem obrigar em estado de natureza, onde não há um poder coercitivo capaz de efetivar a obrigação, ainda assim a feitura do pacto e saída do estado natural dependem do cumprimento dos pactos (terceira lei de natureza); ao mesmo tempo em que não há obrigação do cumprimento dessas leis *in foro externo*, a obrigação do cumprimento *in foro interno* permanece. Além disso, no decorrer do texto, as leis da razão são consideradas imutáveis e eternas e persiste o uso constante pelo autor do termo lei e do teor imperativo na formulação delas, o que contrasta com o fato de que elas só passam a ser obrigatórias quando há um poder capaz de garantir que todos cumpram essas leis.

Impõem-se, assim, as seguintes questões: o contrato e a instituição do soberano estão fundados na lei de natureza, mas o cumprimento dela é obrigatório? O que determina a obrigação?

As dificuldades com a teoria de Hobbes no que diz respeito à obrigação certamente foram notadas pelos comentadores. Com o objetivo compreender melhor o problema das leis de natureza e da sua posição em estado natural, nos propomos aqui a uma breve análise de dois dos principais autores que trataram da obrigação em Hobbes, Taylor e Warrender. A escolha desses autores se deve ao fato de que a questão tratada por eles, da obrigação, remete imediatamente ao estatuto das leis de natureza e o modo como tal questão é tratada nos permite adentrar alguns pontos importantes da teoria hobbesiana.

Quando Taylor se depara com as dificuldades que a obrigação da lei de natureza suscita, ele nota que o conhecimento da obrigação, ou seja, das leis da razão, não é o suficiente para levar ao seu cumprimento e ao cumprimento dos pactos. Ainda que Hobbes diga claramente que as leis de natureza não obrigam *in foro externo*, mas apenas *in foro interno*, segundo Taylor, a lei de natureza obriga

enquanto lei moral. Para ele, a imperiosidade das leis de natureza se deve a uma obrigação moral – pois o não cumprimento delas constitui iniquidade. Para Taylor, o caráter imperativo da lei de natureza é obscurecido se a consideramos apenas como um teorema da razão e não como uma lei propriamente dita. Ora, se a lei de natureza perde seu caráter imperativo quando considerada um mero teorema, Taylor propõe trata-la ou defini-la como uma lei divina. Que deve ser obrigatória e, portanto, obedecida porque é lei de Deus.

Warrender também se debruçou sobre a questão da obrigação em Hobbes quando se deparou com as dificuldades que a obrigatoriedade ou não que a lei de natureza impõe. Para ele, toda a teoria da obrigação de Hobbes seria sem sentido se considerássemos que o homem não tem qualquer obrigação antes da instituição do poder soberano, que os pactos válidos e a injustiça só teriam lugar no estado civil e que o estado natural apresenta um vácuo moral. Em suma, para Warrender, a teoria da obrigação de Hobbes não faria sentido sem moralidade em estado natural. Isso reduziria o valor dos argumentos de Hobbes, que, para ele, assenta a obrigatoriedade de obediência à lei civil em um contrato entre os indivíduos que têm seu cumprimento garantido pela lei natural. Ou seja, a legitimidade da obrigação civil seria afetada se consideramos que não há obrigatoriedade em estado natural. Para proceder com sua análise, Warrender supõe que há certas condições de validade da obrigação, e uma vez que estas sejam satisfeitas não resta qualquer motivo para que um homem não seja obrigado, ainda que em estado de natureza. Para que as leis naturais sejam obrigatórias, o indivíduo ainda deve ser capaz de conhecer a lei que o obriga e deve ter um motivo para cumprir a ação que a lei prescreve (para Warrender, esse motivo pode ser a salvação). O papel do soberano não seria de prover a obrigação, mas tornar possíveis as circunstâncias para que os pactos válidos possam ser mantidos. Nas suas considerações, Warrender também nota as dificuldades de compreender a razão hobbesiana. Segundo ele, Hobbes começa com uma consideração mínima da razão, e acaba tendo que ampliá-la no decorrer do texto, ampliação que certamente traz bastantes complicações.

Ambos os autores discutidos aqui defendem que a lei de natureza obriga em estado natural e consideram que essas leis são também leis divinas e devem ser obedecidas por esse motivo. Mas curiosamente nenhum dos dois parte da análise da razão e do seu papel em Hobbes para compreender a obrigatoriedade das leis da razão. Taylor ainda considera que a imperiosidade das leis de natureza pode ser obscurecida pelo fato de que o conteúdo delas é descoberto por uma razão falível e sujeita ao erro, mas mesmo assim, a razão não é devidamente enfatizada como um modo de compreender melhor essas leis.

Assim, apresentamos resumidamente a proposta de cada um deles, seguida de uma tentativa de confrontar a teoria deles com o texto hobbesiano.

## **Taylor**

Na medida em que pretende sustentar a obrigatoriedade das leis naturais em estado de natureza, Taylor se propõe a recolher elementos no texto hobbesiano que ofereçam respaldo para tal. Para chegar a essa conclusão, ele precisa assentar a obrigatoriedade em algum elemento suficientemente forte da teoria para garantir que essas leis não possam ser descumpridas, ou seja, ele precisa garantir um princípio moral em nome do qual essas leis devem ser respeitadas.

Entretanto, esse princípio moral não pode ser a justiça, pois Hobbes nega a existência de injustiça anterior à instituição de um poder soberano<sup>68</sup>. Taylor precisa encontrar algum elemento no descumprimento dos pactos em estado natural que, moralmente, tenha uma força equivalente à injustiça.

Como a justiça hobbesiana é posterior à instituição do soberano e, depende dele, ela é convencional e não pode ser o parâmetro moral, a obrigação não pode repousar nela. Sendo assim, Taylor defende que a obrigação de 'ser um bom cidadão' em Hobbes é assentada em algo anterior à justiça: a equidade. Ou seja, para Taylor, uma vez que a palavra foi dada, violá-la ou recusar-se a cumpri-la

---

68 Hobbes diz: "Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça". (*Leviatã*, cap. XIII)

constitui iniquidade. Assim, ele vale-se do fato de que, apesar da distinção entre justo e injusto somente ser feita pelo soberano, através da lei civil, não é ele quem faz a distinção antecedente a esta e mais importante: entre equidade e iniquidade. Taylor diz:

“a resposta hobbesiana para a (...) questão, ‘por que eu devo ou sou obrigado a ser um bom cidadão’ é relativamente diferente; é totalmente claro que expressa ou tacitamente me comprometi a ser um [bom cidadão], e violar minha promessa, recusar-me a ‘cumprir um pacto feito’, é iniquidade, *malum in se*.”<sup>69</sup>.

Com isso, Taylor afirma que a obrigação de cumprimento dos pactos realizados é sustentada por um valor moral anterior à qualquer poder civil. Em uma de suas notas ele diz isso claramente: “a obrigação de observar um pacto é anterior à instituição da sociedade civil”<sup>70</sup>. Apesar de que a violação dos pactos não pode ser injusta, ela pode, pior do que isso, ser iníqua, ou seja, constitui algo que é mal em si mesmo, independentemente da instituição do soberano e da justiça<sup>71</sup>. Deste modo, haveria uma moral mesmo em estado de natureza capaz de obrigar o cumprimento dos pactos e, assim, de permitir que as leis de natureza vigorassem e fossem obrigatórias.

Até mesmo a injustiça teria sua origem na iniquidade. Para Taylor, “a culpa moral da injustiça vem do fato de que a injustiça é também iniquidade e conseqüentemente quebra da lei moral, embora nem toda iniquidade seja injustiça”<sup>72</sup>.

Taylor ainda afirma que “a iniquidade, que pode ter lugar tanto em estado de natureza quanto na conduta do soberano, que, desde que não está sujeito aos seus próprios comandos não pode ser culpado de injustiça propriamente dita, é a

---

69 The Ethical Doctrine of Hobbes, p. 37, tradução minha.

70 The Ethical Doctrine of Hobbes, p. 37.

71 Para Taylor, não cabe ao soberano a distinção que seria mais importante e antecedente a essa, entre equidade e iniquidade. O soberano não tem capacidade de tornar uma ação errada, pois a ação já é errada antes da instituição da soberania. Ele só vai decidir sobre as ações que vão ser consideradas injustas na sociedade civil. A própria submissão ao soberano trata-se de obrigação moral dada pela lei natural que diz que “a fé uma vez dada deve ser mantida”.

72 The Ethical Doctrine of Hobbes p. 37, tradução minha

violação da lei natural, que também é, de acordo com as repetidas explicações de Hobbes, a lei moral<sup>73</sup>. Assim, se há iniquidade, há uma lei moral que independe da instituição do Estado e que deve ser cumprida.

Mas quando contrastamos essas passagens com o texto de Hobbes, torna-se difícil compreender como a obrigação de observar um pacto pode ser anterior à instituição da sociedade civil. No *Leviatã*, Hobbes diz que “a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los”<sup>74</sup>. Se é assim, fica difícil compreender como os pactos podem ser obrigatórios, ainda que haja uma moralidade em estado de natureza caracterizada pela iniquidade. Para garantir a validade dos pactos, é preciso um pacto inicial para instituir o soberano, o poder que vai garantir a validade dos pactos. É preciso mais do que moralidade, é preciso força (poder soberano) para que os pactos passem a ser válidos.

Outra dificuldade com o texto de Taylor é a própria noção de iniquidade que ele sustenta. Ela está relacionada com um *malum in se* que destoa completamente da noção hobbesiana de mal. Logo no início de *Do Cidadão*, Hobbes nos diz que “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte”<sup>75</sup>. E ainda no *Leviatã*, diz que “as palavras ‘bom’, ‘mau’ e ‘desprezível’ são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos”<sup>76</sup>. De acordo com tais passagens, não se pode inferir que haja, em Hobbes uma noção de mal em si mesmo, mas o mal indica aquilo que não é desejado ou aquilo que destrói a vida do indivíduo. Não parece haver qualquer sentido da noção de mal que não esteja relacionado com o homem e com a sua preservação. Quando Hobbes diz que a morte é o maior dentre todos os males, isso diz respeito a uma necessidade natural do indivíduo à preservação – o homem é desejoso do que é bom pra ele e foge do que é mau por

---

73 The Ethical Doctrine of Hobbes p. 37, tradução minha.

74 *Leviatã*, XV.

75 *Do Cidadão*, I, 7.

76 *Leviatã*, VI.

um impulso de natureza. Ou seja, o que pe mau, para Hobbes, somente o é porque afeta a preservação, afeta a necessidade natural que o homem tem de se preservar.

Devemos considerar também que, segundo Taylor, Hobbes reconhece o poder imperativo da lei natural, que também seria lei moral, mas o fato de ele repetir insistentemente que essas leis são teoremas da nossa razão e que somente se tornam leis na sociedade civil, obscurece o caráter imperativo da lei. Podemos entender as leis como proposições indicativas dos meios que conduzem a uma existência pacífica e deixar de lado o caráter imperativo delas. Mas o comentador se propõe a apontar as dificuldades que essa forma de interpretação produz.

Uma das dificuldades está relacionada com a linguagem utilizada por Hobbes. Quando ele descreve seu estado de natureza, fala sempre das leis como ditados, ditames, nunca como conselhos. Além disso, Hobbes também fala da lei natural como teorema que proíbe certas ações, o que indica o caráter imperativo das leis de natureza. Taylor diz mesmo que “o caráter imperativo da lei é inseparável dela”<sup>77</sup>.

De fato, Hobbes se vale de uma linguagem imperativa na elaboração e no tratamento de suas leis naturais, porém é muito enfático em afirmar o seguinte:

“a esses ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um, enquanto a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros”<sup>78</sup>.

Considerando essa passagem temos que a lei de natureza não é lei porque a obrigatoriedade exige a existência de uma autoridade que torne a lei obrigatória. Para que a lei natural seja lei em sentido estrito e obrigue é preciso que ela tenha sido ordenada por alguém que tenha direito de mando. Assim fica complicado

---

77 The Ethical Doctrine of Hobbes, pág. 41, tradução minha.

78 *Leviatã*, XV.

dizer que o caráter imperativo da lei de natureza é inseparável dela, pois ela deve ser uma lei propriamente para ter caráter imperativo.

Adiante, Taylor propõe um outro argumento para sustentar a obrigação em estado natural: para ele, a obrigação não é criada pelo soberano, através das penalidades, mas existe, independentemente da sociedade civil ou do legislador, através de uma obrigação moral, pois, mesmo no estado de natureza, as leis sempre obrigam *in foro interno*. Ele diz que “a obrigação moral de obedecer a lei natural é antecedente à existência do legislador e da sociedade civil; mesmo em estado de natureza as leis obrigam *in foro interno*, embora não obriguem sempre *in foro externo*, como Hobbes cuidadosamente adiciona”<sup>79</sup>. Ao que tudo indica, a obrigação *in foro interno* denota, para Taylor, uma importância ainda maior do que qualquer obrigação *in foro externo*, já que implica um constante desejo de cumprimento. Ao que parece, ele considera que esse tipo de obrigação seja fruto e reflexo da moralidade existente em estado natural.

Outros elementos ainda são lembrados pelo comentador, como o fato de que Hobbes imputa às leis naturais um caráter imutável e eterno, o que amplia o valor delas. Além disso, é preciso considerar que tudo o que a lei moral comanda deve ser cumprido no estado civil, em especial no caso do soberano não ter baixado norma sobre determinado assunto; nessa situação estou obrigado pela lei moral a exercer a equidade, ou seja, onde cala a lei, estou obrigado pela lei natural a usar da equidade que resume a tradicional máxima de não fazer aos outros o que não quer que lhe seja feito.

Portanto a interpretação de Taylor propõe que o homem hobbesiano se encontra sob uma eterna obrigação de praticar uma equidade que demanda compaixão, benevolência, gratidão e praticá-las porque a lei exige. A própria submissão ao soberano seria considerada por Hobbes não como um mero conselho de segurança, mas como uma obrigação moral estrita, que vem da eterna lei segundo a qual a fé, uma vez dada, deve ser mantida.

Vemos que Taylor insiste muito na existência de uma moralidade em estado de natureza. Mas a definição hobbesiana de moral tem um sentido bastante

---

79 The Ethical Doctrine of Hobbes, p. 41, tradução minha.

diferente. Hobbes diz que “pelo fato de que a lei mostra os meios para a paz, ela nos ensina boas maneiras ou virtudes. E é portanto chamada moral”<sup>80</sup>. Assim, a lei natural e a lei moral se identificam e têm uma espécie de função, que é a de guiar os homens àquilo que lhes é inerente: o desejo do que é bom para eles. Quando ele nos diz que o homem foge daquele que é o maior dos males naturais, a morte, afirma que o faz “por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”<sup>81</sup>. Ou seja, a ação do homem está completamente sujeita a uma necessidade natural e não é condizente com isso que o homem esteja submetido a qualquer obrigação moral anterior ao Estado.

Além disso, não podemos deixar de notar que as leis de natureza são derivadas da razão, que é uma faculdade essencialmente calculativa. Se a razão não é senão cálculo, as leis morais que ela permite conhecer são, de certo modo, leis práticas, são resultados do cálculo que permitem que um fim específico seja alcançado, no caso, a preservação. Tudo indica que a noção de moral hobbesiana destoa muito da moral de Taylor, que está relacionada à iniquidade.

Ao que parece, a moral para Hobbes diz respeito a um modo de ação que contribui para um fim. A finalidade da auto-preservação não é dada por uma consideração de ordem moral, mas é apenas e tão somente uma tendência natural, que diz que os homens tendem para o que é bom para eles e fogem do que é mau<sup>82</sup>. Posto que todos os homens buscam naturalmente a sua preservação, a razão lhes apontará o melhor meio de alcançá-la. Ou seja, o fim é dado pelos desejos, ou por uma tendência natural à preservação e o modo de proceder é dado pelas leis morais. O conceito de bem em Hobbes diz respeito àquilo que é, de fato, bom para a preservação da vida e de modo algum diz respeito ao que é bom em si mesmo ou independentemente das vantagens que um modo de ação possa fornecer.

Uma formulação esclarecedora pode ser encontrada na seguinte afirmação de Frateschi: “O erro dos comentaristas que atribuem uma base moral à filosofia política de Hobbes reside numa suposta distinção entre fato e valor, ao passo que

---

80 *On the Citizen*, III, 31. – tradução minha.

81 *Do Cidadão*, I, 7.

82 *Idem, ibidem*.

Hobbes retira o valor do fato: é bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida e para a continuidade dos nossos movimentos internos e externos”. E um pouco mais adiante a autora afirma que antes de ser um valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais: se os homens estão proibidos de atentarem contra a própria conservação, é porque essa proibição, ou o dever contrário, revela uma necessidade de fato, e não um juízo de valor irreduzível<sup>83</sup>. A moral hobbesiana, na medida em que serve para um fim (da preservação), analogamente à razão, que somente calcula meios para a obtenção de fins (postos independentemente), tem uma finalidade mais prática (isto é, mais instrumental) do que Taylor quer acreditar.

Taylor peca ao afirmar que a obrigação moral é anterior ao Estado, pois, se é assim, não faz sentido que este seja necessário para tornar obrigatórias as leis naturais. Para Hobbes, “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém”<sup>84</sup>. O Estado é necessário para que os pactos tenham validade, para que haja obrigação. Não há obrigação sem uma força que a obrigue, portanto não é possível dizer que há uma obrigação anterior à instituição do soberano sem contrariar o propósito e o texto de Hobbes.

Mas para garantir a existência de uma moralidade em estado natural e ser condizente com o texto de Hobbes, Taylor precisa recorrer a um poder anterior ao poder soberano, que possa dar origem à moralidade e fazer com que as leis sejam leis propriamente ditas. Ele precisa garantir um poder anterior que assegure que as leis naturais sejam leis em sentido estrito e que explique o fato do soberano ter obrigações. Se o soberano possui obrigações, assim como os súditos, e isso significa que ele deve cumprir aquilo que foi prescrito pela lei, que, em sentido estrito, somente pode ser criada por um poder soberano, então o soberano civil deve também estar sujeito a uma autoridade; é preciso uma moralidade anterior para explicar como o soberano pode ser culpado da violação de fé e como essa violação pode ser violação de uma lei que é a lei de uma pessoa e contém nela a razão da obediência.

---

83 *A Física da Política*, p. 49.

84 *Leviatã*, XVII.

Porém Hobbes não admite a existência de um soberano universal, ou sequer de uma corte. Sendo assim, Taylor considera que a única explicação possível para tornar o texto de Hobbes coerente é supor que ele realmente está querendo dizer que a lei natural é uma ordem de Deus e deve por isso ser obedecida. Taylor diz: “eu só posso fazer com que as colocações de Hobbes sejam consistentes uma com outra supondo que ele está falando muito seriamente quando freqüentemente afirma que a lei natural é o comando divino, e deve ser obedecida porque é comando de Deus”<sup>85</sup>.

A objeção mais óbvia que é possível levantar contra a essa conclusão é a de que, nesse caso, somente aqueles homens que acreditam em Deus estariam obrigados a cumprir a lei de natureza que tem sua origem Nele. Isso não parece de acordo com a intenção de Hobbes, que diz que a lei de natureza é obrigatória assim que for instituído um poder capaz de obrigar ao cumprimento, sem que para isso seja necessária a crença em Deus ou que ela é obrigatória por contribuir para a paz. O próprio autor afirma que o medo (única paixão com que se pode contar para obrigar o cumprimento das promessas) dos espíritos invisíveis não é tão forte quanto o medo do poder dos homens que forem ofendidos com o descumprimento das promessas<sup>86</sup>.

Um outro fator ainda contribui para negarmos a conclusão de Taylor: o acesso às leis de natureza e a necessidade do cumprimento delas não são dependentes da existência e corroboração divina. Apesar de que Hobbes compara suas leis da razão com as leis divinas, de que ele refere-se à obrigação, tanto dos homens quanto do soberano de prestar contas a Deus e das constantes citações bíblicas, ainda assim ele não parece considerar nada disso necessário, seja para que os homens obtenham o conhecimento das leis de natureza, seja para que eles as cumpram. Pois quando Hobbes diz que as leis naturais podem ser conhecidas por todos, afirma também que isso se dá através do uso da razão. Quando diz que são eternas e imutáveis refere-se ao fato de que elas sempre conduzem à paz. Quando fala da obrigação *in foro interno*, fundamenta também

---

85 The Ethical Doctrine of Hobbes, p. 49.

86 *Leviatã*, XV.

essa obrigação na necessidade e busca da paz. E para construir todas essas asserções, ele não precisa recorrer sequer à existência de Deus.

Tanto que no *Do Cidadão*, apesar de ele identificar as leis de natureza com as leis divinas quando diz que “a mesma lei que é natural e moral também é merecidamente chamada divina”, logo no fim do parágrafo acrescenta que “o mesmo que acima mostramos pelo raciocínio, quanto à lei de natureza, trataremos agora de também confirmar, neste capítulo, pelo recurso à sagrada Escritura”<sup>87</sup>. Dizendo isso, Hobbes, não obstante consentir com as duas explicações (na medida em que, para ele, servem à mesma finalidade), não supõe nenhuma relação de dependência entre elas. Poderia mais facilmente estar tentando delinear um modo alternativo de conceber as leis de natureza como verdadeiras.

A possibilidade de realizar o contrato não se assenta na crença ou na existência de Deus, mas no medo da morte violenta, na esperança de uma vida melhor e nos meios que a razão apresenta para tal fim. E desse ponto de vista, a solução proposta por Taylor, de apontar Deus como fonte de obrigatoriedade, não se mostra muito convincente.

## **Warrender**

A pretensão de Warrender é de analisar a estrutura lógica do argumento de Hobbes quanto à teoria da obrigação, isto é, quanto às suas implicações e à coerência interna da doutrina. Para ele, a teoria da obrigação é apenas um dos elementos da doutrina hobbesiana, mas, apesar disso, sua importância é enorme devido às inúmeras implicações que suscita.

Segundo Warrender, as leis de natureza, que são as condições para a paz que o indivíduo aceita, seja por medo da morte ou pelo desejo de uma vida melhor, são os meios que constituem obrigações para os homens. Para ele, as leis de natureza obrigam tanto em estado de natureza quanto na sociedade civil, apesar de que elas obrigam somente de um modo particular e tendo sido satisfeitas algumas condições.

---

87 *Do Cidadão*, IV, 1.

Assim, a obrigação do cidadão em obedecer a lei natural é um tipo de obrigação essencialmente independente do *fiat* da soberania civil. Essa visão implica que há em Hobbes uma teoria da obrigação que permeia toda sua consideração acerca do homem, apartada da sociedade civil e ao mesmo tempo dentro desta, pois as obrigações em estado de natureza são os esteios para a obrigação em estado civil. Warrender diz: “Se a obrigação de obedecer a lei civil é uma obrigação moral, os homens têm obrigações morais no estado de natureza”<sup>88</sup>.

Warrender julga possível encontrar dois principais tipos de obrigação na filosofia de Hobbes. O indivíduo pode, por exemplo, ser obrigado por natureza involuntariamente quando sua liberdade é restringida por impedimentos externos, ou pode ser voluntariamente obrigado, quando sua liberdade é restringida por fatores como a esperança ou o medo. O primeiro tipo de obrigação, involuntária, não depende do desejo do indivíduo, mas como o segundo depende totalmente do desejo do indivíduo, da sua vontade, seria uma obrigação moral.

Para desenvolver a idéia da obrigação moral em estado de natureza, ele diz que podemos encontrar duas teorias em Hobbes: uma trata do que o indivíduo é obrigado a fazer e outra trata daquilo que o indivíduo não é obrigado a fazer. Para Warrender, elas são totalmente distintas e têm sua origem em raízes diferentes: a teoria da obrigação deriva do tratamento que Hobbes dá às prescrições da lei natural e da lei civil, assim como da consideração da autoridade que elas carregam consigo. Por outro lado, a teoria da não-obrigação deriva da análise lógica de Hobbes daquilo que está implicado em ser obrigado a alguma coisa.

Assim, a questão ‘o que leva o cidadão a obedecer a lei de natureza?’, pode ser respondida de dois modos: é possível respondê-la considerando um bom motivo para essa obediência ou dando um fundamento para a obrigação. Um bom motivo seria a preservação de si, que é o objeto de maior interesse dos homens, mas ela só diz respeito ao que o indivíduo não pode ser obrigado - ela não o obriga a fazer “x” se “x” preserva o indivíduo – ela livra da obrigação de fazer “x” se “x” vai destruir o indivíduo. Ou seja, para Warrender, a preservação de si não

---

88 *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 7, tradução minha.

diz respeito propriamente ao o que o indivíduo deve fazer, mas àquelas coisas às quais ele não pode ser obrigado; ela diz respeito à teoria da não-obrigação.

Mas, segundo Warrender, essa teoria, que se refere a uma não-obrigação, porque só diz respeito ao que o homem não pode ser obrigado, é independente da fonte da obrigação dos homens e está totalmente separada da teoria das leis de natureza. Para estabelecê-la, Hobbes se utiliza de postulados empíricos para fornecer princípios aplicáveis à natureza humana, que variam conforme as circunstâncias em que os homens se encontram.

Para Warrender, mesmo na condição do estado de natureza, o indivíduo estaria atado a certas obrigações, embora estas sejam dependentes de condições de validade. No *Leviatã* as obrigações aparecem engendradas pelos pactos válidos. E os pactos inválidos seriam aqueles que vão contra a lei civil; que requerem a execução de algo impossível. Pactos que tiram o direito de defesa; que invalidam um pacto anterior; que não têm seus termos aceitos por uma das partes; que não deixam claro em favor de quem devem ser cumpridos, são todos inválidos. Além disso, os pactos ainda podem ser invalidados depois de feitos, quando as circunstâncias mudam ou quando há uma suspeita justa de não cumprimento em relação à contraparte.

Esta última condição de invalidação, no caso de suspeita justa, engendra sérios problemas do ponto de vista de Warrender, pois se trata de um princípio de aplicação geral no estado de natureza, onde cada um é juiz das possíveis causas justas. Ou seja, no estado de natureza qualquer homem estaria autorizado a não cumprir um contrato se considerar que há qualquer suspeita sobre ele.

Para resolver o problema, Warrender propõe as condições de validade ou de obrigação para as leis de natureza. As condições da obrigação moral são aquelas que devem ser satisfeitas ou os fatores que devem ser apresentados para que o indivíduo seja obrigado efetivamente. Além disso, é preciso um fundamento da obrigação na teoria de Hobbes, que é dado quando há uma resposta à questão: 'por que a lei civil obriga?' ou 'por que a lei natural obriga?'.

A validade das condições pode ser deduzida da formulação negativa de Hobbes, quando ele fala das condições de invalidação da obrigação. São aquelas

condições que devem ser satisfeitas para a obrigação entrar em operação, por exemplo, que a pessoa a ser obrigada tenha sanidade mental ou maturidade (um louco ou um incapaz não podem ser obrigados), ou que o indivíduo tenha segurança para cumprir os pactos e as leis naturais. Para Warrender, consideradas essas condições, o estado de natureza não pode ser de modo algum uma circunstância na qual não há obrigação ou princípios morais. Uma vez providas as condições de validade dos pactos, os homens estão sempre obrigados a cumpri-los, assim como as leis naturais. Assim sendo, o papel da sociedade civil é garantir tais condições de validade. Isso significa que o soberano não prescreve nem os fundamentos da obrigação nem os termos em que elas são válidas, mas apenas garante a segurança necessária para o cumprimento. O padrão das obrigações na sociedade civil não é mais do que o produto dos princípios morais que proíbem os homens enquanto homens e não somente enquanto cidadãos.

Para Warrender, se isso tudo é verdadeiro, o problema do estado de natureza não é decorrente da falta de lei moral, mas sim da sua frustração. Num estado onde a união de pequenos grupos não resolve o problema da desconfiança e diversidade de opiniões, somente a sociedade política e uma autoridade soberana podem assegurar a observância de um determinado código de regras: é o poder soberano que distingue uma sociedade de homens de uma multidão de indivíduos. Com o advento da autoridade soberana e da lei civil, as leis de natureza não são superadas, mas sua maneira de operação é alterada: elas persistem através da lei civil e têm a função de fornecer um padrão de obrigação. É o soberano que vai interpretar a lei natural como parte da lei civil.

Deste modo, as leis naturais são leis morais e o soberano tem a única função de prover a segurança para o cumprimento delas. Mas mesmo assim elas sozinhas não são capazes de fornecer os fundamentos da obrigação em Hobbes. O fundamento só pode advir daquele que fez as leis naturais. Pois se a lei é definida como a palavra daquele que tem o direito de mando, a obrigação de obedecer à lei é derivada da obrigação de obedecer ao agente que a cria. Neste caso, conclui Warrender, a obrigação de obedecer a lei natural é uma obrigação

de obedecer a Deus, pois as leis naturais são as leis positivas de Deus. E não é necessário mais do que a aplicação da razão para conhecer as leis divinas.

Contudo, para Warrender, não basta conhecer o autor das leis de natureza, também é preciso ter motivos para a obrigação. Ele diz:

“De acordo com a teoria de Hobbes, para ser obrigado o indivíduo deve ser capaz de ter motivo adequado para cumprir sua obrigação e se ele sempre é motivado a garantir o bem aparente para si mesmo, isso implica que ele deve ser capaz de enxergar sua obrigação condizente com seu maior interesse. A sanção da salvação provê tal motivo, pois com o adequado conhecimento e deliberação ele vai enxergar a obediência à lei natural sempre como seu interesse se a salvação é levada em conta”<sup>89</sup>.

Assim, Warrender alia o princípio do benefício próprio (a garantia de um bem para si mesmo) com as sanções divinas, garantindo um conteúdo para esse benefício, que é a salvação.

Warrender diz ainda que os fundamentos da obrigação podem ser agrupados em dois princípios:

1. Os homens devem obedecer a lei natural porque a obediência é um meio de salvação;
2. A Lei de Natureza é um desejo de Deus e deve ser obedecida por esta razão.

Segundo Warrender, “todo os homens com razão que acreditam num Deus onipotente são membros do reino natural de Deus e estão obrigados pela lei natural que de vários modos ordena a paz e é descoberta por cada homem por sua faculdade racional”<sup>90</sup>. Considerando ainda que as leis de natureza obrigam porque são divinas, o fundamento da obrigação está nas recompensas e punições de Deus. E se o fundamento não está nas recompensas e punições, podemos encontrá-lo ainda num desejo irresistível de cumprimento imposto pelo poder divino.

Portanto, Warrender considera que “somente as punições de Deus são

---

89 The Political Philosophy of Hobbes , p. 277, tradução minha.

90 The Political Philosophy of Hobbes , p. 174, tradução minha.

capazes de prover uma sanção adequada e de efetivar a reconciliação entre obrigação e interesse”. Assim, de certo modo, a punição divina é necessária para guiar o cálculo do indivíduo, pois do contrário o cálculo pode conduzi-lo ao não cumprimento das obrigações, isto é, contra o seu próprio interesse, ou, nas palavras de Warrender, “como Hobbes estava consciente, o indivíduo que negligencia a possibilidade de punição divina pode obter uma estimativa errônea do que é de seu próprio interesse”<sup>91</sup>.

Cabe salientar que o interesse-próprio para Warrender está intimamente ligado à salvação extraterrena e serve aos propósitos do estabelecimento de um governo civil e de um soberano na medida em que contribui para a salvação. Ele afirma: “O indivíduo que procura a salvação não está preocupado com a mera questão de maximizar prazeres ou minimizar dores; ele está preocupado com o maior bem ou maior mal e isso pode ser considerado um objetivo moral”<sup>92</sup>. Deste modo, tanto o interesse quanto o objetivo dos homens é moral, assim como a obrigação de fazer tudo o que contribua para a obtenção desse objetivo.

Sendo assim, vemos que, para Warrender, a teoria da obrigação em Hobbes pertence em sua totalidade à tradição da lei natural. A lei civil se torna para o cidadão nada mais do que uma extensão da lei natural porque é fruto do pacto. Para ele, “o dilema dos homens fora da sociedade civil na teoria de Hobbes é constituído não pela ausência da lei moral, mas pela frustração total ou parcial dessa lei”<sup>93</sup>.

Segundo Warrender, todo o problema está no fato de que o próprio Hobbes enfraquece a importância das leis naturais quando nota que elas restringiriam a autoridade política produzindo resultados paradoxais. Porém, ele não podia abrir mão delas, que são mais do que um *modus vivendi*: as leis de natureza não são nem arbitrárias nem experimentais, mas princípios indispensáveis que devem ser aceitos por todas as partes.

Ao tratar das condições de validade das leis naturais em estado de natureza, Warrender dispõe de uma hipótese bem formulada e que não está em

---

91 The Political Philosophy of Hobbes , p.. 276, tradução minha.

92 The Political Philosophy of Hobbes ,p. 297, tradução minha.

93 The Political Philosophy of Hobbes, p. 103, tradução minha.

desacordo com a teoria e com o propósito de Hobbes. Pois Hobbes é claro ao afirmar que, em estado natural, os pactos somente podem ser invalidados mediante uma suspeita razoável<sup>94</sup>, assim como é claro ao dizer que as leis naturais obrigam a um esforço constante de cumpri-las, ainda que o cumprimento não se efetive<sup>95</sup>. Ou seja, o cumprimento das leis da razão e dos pactos é possível e também obrigatório sob certas condições de segurança.

A proposta das condições de validade das leis de natureza apresenta uma solução compatível com o propósito hobbesiano por considerar a possibilidade de operação (e de obrigação) dessas leis mesmo em estado natural. As condições de validade permitem a possibilidade de que as leis naturais obriguem, mas para que tal proposta seja eficaz, Warrender ainda precisa garantir que essas condições sejam satisfeitas para que a obrigação seja efetiva.

Contudo, a separação entre uma teoria da não-obrigação e uma teoria da obrigação dificilmente se adequa ao texto de Hobbes. Pois aquilo que Warrender chama de teoria de não-obrigação (que são as coisas às quais o indivíduo não pode ser obrigado) não pode ser separada de uma teoria da obrigação. Tanto as coisas às quais o indivíduo está obrigado quanto aquelas às quais ele não pode ser obrigado são deduzidas da necessidade natural de preservação. Toda ação à qual o indivíduo não pode ser obrigado, ele não pode ser obrigado exatamente porque fere o princípio de autoconservação que move toda a elaboração das leis naturais.

Ainda que Warrender diga que essas teorias são totalmente independentes, Hobbes diz que o indivíduo não pode ser obrigado a praticar as leis de natureza quando ninguém mais o faz exatamente porque assim tal indivíduo, nas próprias palavras do autor, “provocaria sua própria ruína contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação”<sup>96</sup>. Diz também que um pacto de não resistência contra alguém que queira causar morte ou dano não pode ser válido, “porque ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de

---

94 *Leviatã*, XIV.

95 *Idem*, XV.

96 *Idem*, *ibidem*.

evitar a morte”<sup>97</sup>. Assim, a teoria da não-obrigação, ao que parece, está totalmente comprometida com o direito de preservação e com as leis que permitem que o indivíduo se preserve do melhor modo possível, ao contrário da proposta de Warrender, de que não-obrigação e obrigação são independentes.

Warrender ainda sustenta outras propostas que não parecem encontrar apoio textual em Hobbes, já que, assim como Taylor, ele é partidário da existência de um imperativo moral, dado pela lei de natureza (que também é lei de Deus), que pode ser deduzido pelo uso da razão e que deve ser cumprido porque é um mandamento divino. Porém, assim como Taylor, Warrender parece não aceitar o fato de que a razão é uma faculdade exclusivamente calculativa, incapaz de pôr fins morais aos homens. Enquanto Warrender afirma que há um imperativo moral nas leis da razão, para Hobbes, em contrapartida, a razão dos homens não é capaz de concluir princípios morais que tenham valor por si mesmo, mas somente é capaz de fornecer meios para a obtenção daquilo que os homens desejam. Se os homens desejam a preservação, o fazem para dar continuidade à sua vida, e esse fato é uma necessidade natural que independe de valores. A razão não é capaz de fornecer valores (independentes) e, portanto, as leis naturais só podem ser ditas leis morais porque contribuem para a preservação.

A faculdade que deduz as leis morais é a razão e o valor dessas leis está diretamente ligado ao benefício que elas podem trazer ao indivíduo. A razão apenas calcula meios para os desejos e não é capaz de deduzir o que é bom ou mau (em si mesmo). Portanto, não parece adequado sustentar, como faz Warrender, que há uma obrigação moral em Hobbes, se entendemos que a moral está relacionada às leis deduzidas por uma faculdade exclusivamente calculadora.

Para Warrender, a lei deve ser cumprida porque garante a salvação, garante o maior bem, mas bem e mal, em Hobbes, são noções convencionais. Cada um mede o bem e o mal de acordo com o que lhe agrada ou com o que lhe desagradar e a única coisa com que todos os homens concordam é que a preservação é uma coisa boa. A relação entre o maior dos bens, que é a preservação, com um bem como a salvação, que não faz parte da esfera política,

---

97 *Idem*, XIV.

não encontra respaldo numa teoria em que a continuação da vida rege toda a moral.

Porém, a maior objeção que podemos levantar contra Warrender é quanto à natureza divina da obrigação em Hobbes. Para Warrender, a obrigação de obedecer à lei é derivada da obrigação de obedecer ao agente que a cria, Deus. E não é necessário mais do que a aplicação da razão para conhecer as leis divinas. Considerando assim que as leis de natureza obrigam porque são divinas, o fundamento da obrigação está nas recompensas e punições de Deus.

Esse argumento, de que a lei natural obriga porque é lei divina, só pode ser válido para os crentes, para os que acatam Deus como governante e assumem seus mandamentos como leis. O próprio Warrender parece entender que sua postura não engloba a todos os homens quando diz: “em consideração a tais pessoas [que não acreditam em Deus], nos termos que empregamos, Deus não teria poder político, mas apenas poder físico” e um pouco mais adiante acrescenta sobre um ateu que “ele não é um súdito, mas um inimigo de Deus”<sup>98</sup>. Ou seja, só os não ateus poderiam ser súditos, o que é falso no caso de Hobbes.

Mas isso não condiz com a intenção de Hobbes. Para o nosso autor, a lei de natureza deve ser obrigatória para todos, assim que for instituído um poder capaz de obrigar o cumprimento, sem que para isso seja necessária a crença em Deus. Uma obrigação que é válida somente para os súditos de Deus e não para todos os homens se distancia do propósito de Hobbes, que é estabelecer a legitimação para a obrigatoriedade em estado civil num acordo mútuo entre os homens, em que todos concordem com a criação de um estado que os proteja.

Warrender é consonante com Hobbes ao dizer que é através da razão que os homens podem conhecer as leis naturais, mas se afasta demais do propósito da teoria hobbesiana ao recorrer a Deus como única alternativa possível para garantir a obrigatoriedade das leis.

Apesar da constante recorrência de Hobbes às citações de textos bíblicos, às comparações entre lei da razão e leis divinas, à afirmação de que tanto súditos quanto soberano devem prestar contas a Deus, ainda assim, como já afirmamos

---

98 *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 315, tradução minha.

anteriormente, ele diz que os homens apenas precisam fazer uso da razão para deduzir as leis de natureza e para concluir que estas são os melhores meios para alcançar a paz. O próprio Hobbes procede com a dedução de todas as leis da natureza nos capítulos XIV e XV do *Leviatã* sem precisar recorrer a Deus.

Ao que parece, Deus não é logicamente necessário para a teoria hobbesiana, ao menos no que diz respeito ao estabelecimento das leis de natureza: o que fornece os parâmetros de ação para os homens é a razão através das leis naturais e o que move os homens em direção ao cumprimento dessas leis é o desejo de preservação e de uma vida melhor, assim como o medo da morte proeminente em estado de natureza.

Vemos que ao tratar da obrigação em Hobbes, os dois autores procuram o fundamento das leis naturais na criação divina para garantir a obrigatoriedade delas. Ambos procuram atribuir às leis da razão uma justificativa e fundamento anteriores ao estabelecimento de um soberano. Para compreendermos melhor as falhas desse ponto de vista, se faz necessário recorrermos ao texto hobbesiano com o objetivo de investigar o conceito de obrigação e, na medida em que for necessário para entender esse conceito, tratar da natureza humana. Sendo assim, o exame da obrigação em Hobbes é o objeto do próximo capítulo.

### Capítulo 3: A Obrigação em Hobbes:

Quando Taylor e Warrender propõem suas soluções para o problema da obrigação em Hobbes, preocupados em encontrar um fundamento para tal obrigatoriedade, se esquecem de considerar apropriadamente a natureza auto-interessada do homem hobbesiano. Esse homem, que, por uma necessidade de natureza tem em vista unicamente seu benefício pessoal e que é compelido à instituição do Estado porque essa solução se configura como a melhor para obter seu benefício, somente está obrigado a cumprir as leis de natureza se estas estão em acordo com esse benefício.

Ambas as propostas desses autores negligenciam o fato de que as leis de natureza são leis morais porque são os melhores meios para garantir a preservação de si e esquecem que essas leis são os ditames da razão para a obtenção daquele que é o maior interesse dos homens. É através da razão que os homens hobbesianos concluem que a melhor maneira de se preservarem é instituir um soberano e é através dessa mesma faculdade que eles têm acesso àqueles ditames que permitem a vida em comunidade. Mas todo esse movimento é realizado em função da natureza auto-interessada desses homens.

Em estado de natureza, o homem tem o direito de se preservar, direito esse dado por uma necessidade de natureza<sup>99</sup>. É próprio do homem se defender, o que ele “faz por um certo impulso de natureza com tanta certeza como uma pedra cai”. E todos concordam que, porque é uma necessidade natural, se esforçar para defender-se não pode ser contra a reta razão, e, se não é contra a reta razão, é um direito. Hobbes nos diz que por direito, “nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta. Por conseguinte, a primeira fundação do direito

---

99 Esse direito de que tratamos aqui é decorrente de um fato natural, que é a necessidade de preservação e não decorrente da moral ou da justiça. Ou seja, é um fato necessário que o homem procure se preservar. Em uma filosofia que leva em consideração a natureza auto-interessada do homem, não podemos irrelevante essa necessidade, que se identifica com o interesse e benefício do mesmo. Usamos aqui o termo direito, que para Hobbes está relacionado à liberdade; os homens em estado natural têm a liberdade para cumprir a necessidade de preservação dada pela natureza, mas o direito aqui deve ser considerado como livre de qualquer valor moral.

natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros”<sup>100</sup>.

Quando firma acordos com seus semelhantes, ou faz pactos, o faz em benefício desses direitos, ou seja, quando um homem pactua com outro, ambos o fazem com vistas a algum benefício para si mesmos. O pacto é uma ação voluntária, em que ambas as partes se comprometem de alguma maneira com a outra. E porque se comprometem voluntariamente, com vistas ao seu próprio benefício e em função de um direito que está de acordo com a reta razão, estão obrigados ao cumprimento desse pacto, a menos que tal cumprimento se mostre contrário ao direito de natureza. Ou seja, se o homem realiza o pacto, deliberadamente, em função do seu direito natural de preservação, ele está obrigado a cumprir o pacto a menos que tal cumprimento possa de algum modo violar esse direito.

Se uma das partes não cumpre o prometido, sem que haja um motivo, ou seja, sem que o cumprimento vá no sentido contrário do seu direito de preservação, estará cometendo uma injúria, que não é senão uma ação destituída de direito<sup>101</sup>. Isso significa que romper um pacto quando ele não fere o direito natural de preservação é injúria e, portanto, é algo que se faz sem direito.

Hobbes afirma no *Do Cidadão*: as promessas feitas por algum benefício recebido são sinais da vontade, (...) são sinais do último ato na deliberação, pelo qual a liberdade de não cumprir se vê abolida. Pois, onde cessa a liberdade, então começa a obrigação”<sup>102</sup>. Assim, quando realiza um pacto, o homem renuncia a algum direito, ou a alguma liberdade, em favor de um benefício e está obrigado para com o contratante a cumprir o prometido, tanto porque se comprometeu voluntariamente, quanto porque isso está em acordo com seu próprio direito de natureza.

Todas as leis de natureza são deduzidas desse mesmo direito de preservação – elas favorecem a preservação e, desse modo, o benefício dos homens. Pois, o estado de natureza, em que os homens têm o direito de se

---

100 *Do Cidadão*, I, 7.

101 *Do Cidadão*, II, 3.

102 *idem*, II, 10.

preservar, e onde eles são os juizes de tudo o que é necessário à sua preservação, somado à tendência natural dos homens a se ferir, seja por segurança ou vã glória, resulta necessariamente num estado de guerra, que é contrário à preservação. E todos, porque concordam que a guerra é ruim, devem concordar que as leis que permitem a paz sejam boas. Segundo Hobbes:

“as leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua”<sup>103</sup>.

Se o cumprimento das leis de natureza garante a preservação, ele está de acordo com o direito natural dos homens de buscarem seu próprio bem, ou seja, de se preservarem e está de acordo com a reta razão. E essas leis também são obrigatórias na medida em que não contrariam o direito de natureza. Para Hobbes,

“as leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza”<sup>104</sup>.

Ou seja, é legítimo o desejo e esforço no cumprimento das leis de natureza e é legítimo o cumprimento efetivo delas quando não contrariam o direito natural de preservação. Se o cumprimento das leis favorece esse direito, o cumprimento está de acordo com a reta razão. Mas se o cumprimento contraria a preservação, seja expondo uma pessoa como presa fácil aos demais, seja desfavorecendo sua preservação, então cumprir tal lei é contrário à reta razão.

---

103 *Leviatã*, XV.

104 *Leviatã*, XV.

Mas tanto a obrigação de cumprir os pactos quanto a obrigação de cumprir as leis da razão são baseadas num direito, que é o direito dado por natureza que todo homem tem de se preservar. E o direito é liberdade, ao passo que a obrigação é proveniente da lei. Temos que “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas”<sup>105</sup>. E, para Hobbes “a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros”<sup>106</sup>. Se é assim, a obrigação só se torna efetiva quando da instituição de um poder que seja capaz tanto de comandar as leis quanto de eliminar qualquer risco que alguém venha a correr no cumprimento dos pactos. Pois os homens, juízes do seu próprio direito em estado natural, também são juízes dos meios para a preservação. Podemos perceber isso no seguinte trecho: “ se os meios que ele [um homem] está para usar, ou a ação que está praticando, são necessárias ou não à preservação de sua vida e membros – isso só ele próprio, pelo direito de natureza, pode julgar”<sup>107</sup>. Sendo assim, ainda que um homem julgue benéfico cumprir as leis de natureza ou julgue seguro cumprir os pactos que celebrou, em estado de natureza não é possível garantir a obrigatoriedade dos pactos ou das leis da razão.

Para que a obrigação seja efetiva, “é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto”<sup>108</sup>. Só um poder superior é capaz de remover as causas do medo que reina entre os homens em estado de guerra e permitir a segurança no cumprimento dos pactos e leis naturais, assim como determinar a obrigação, já que, removidas as causas de insegurança, só restam motivos para o cumprimento dos pactos celebrados e das leis de natureza, pois eles favorecem a própria preservação do indivíduo – as leis de natureza porque evitam a guerra e favorecem a paz, e os pactos porque foram celebrados voluntariamente e, assim, promovem algum benefício para o indivíduo.

---

105 *Leviatã*, XIII.

106 *Idem*, XV.

107 *Do Cidadão*, I, 9.

108 *Leviatã*, XV.

Se é assim, a obrigação parece se assentar no acordo firmado entre os indivíduos, no pacto que eles celebram voluntariamente tendo em vista seu próprio benefício. A obrigação, ao que tudo indica, é vigente sempre que não violar a necessidade natural de auto-preservação do indivíduo. Segundo Hobbes, “A causa do medo que torna inválido um tal pacto deve ser sempre algo que surja depois de feito o pacto, como por exemplo algum fato novo, ou outro sinal da vontade de não cumprir; caso contrário, ela não pode tornar nulo o pacto”<sup>109</sup>. Ou seja, se não há causa de temor no cumprimento do pacto, isso é, se o cumprimento não vai contra o direito inalienável de preservação, o pacto é válido. Porém, a obrigação só é realmente efetiva sob um poder capaz de garantir o cumprimento dos pactos e a segurança de todos nesse cumprimento, como podemos notar no seguinte trecho: “na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo”<sup>110</sup>.

Para examinarmos melhor a questão da obrigação em Hobbes, vale a pena observar a posição de Kavka, que considera a importância do interesse pessoal para o estabelecimento da obrigação, o que faremos a seguir.

### **Kavka: Obrigação x Interesse Pessoal em Hobbes**

A proposta de Kavka<sup>111</sup>, considera mais acertadamente como a natureza humana auto-interessada e a obrigação podem ser compatíveis. Segundo ele, Hobbes se mostra apto para solucionar o problema do potencial conflito entre obrigação e interesse pessoal, com uma interpretação nova do fundamento e da forma lógica das regras morais tradicionais. Em uma de suas obras, ele afirma que Hobbes “trabalha na construção de uma teoria moral que trata princípios da

---

109 *Leviatã*, XIV.

110 *idem*, *ibidem*.

111 Kavka, p. 336.

conduta moral como guias racionais para a promoção do interesse individual em um ambiente coletivo”<sup>112</sup>. Ou seja, para ele o direito natural que os homens têm de buscar seu próprio benefício, aliado ao raciocínio reto, culmina nas regras morais, na lei de natureza. As leis de natureza são os “guias racionais” que permitem a maximização do interesse individual num ambiente em que há muitos homens, e, portanto, muitos interesses.

Para Kavka, as mesmas regras morais correntes na tradição são retomadas por Hobbes, mas com uma justificativa diferente, que repousa no raciocínio prudencial, ou, em última instância, no interesse pessoal dos indivíduos.

Ao contrário de Taylor e Warrender, Kavka considera que tratar da razão é indispensável para compreender o sentido de obrigação em Hobbes. Ele afirma que “para compreender a concepção hobbesiana do problema e a estratégia para resolvê-lo, devemos considerar seu ponto de vista quanto à reta razão e a relação dela com a lei de natureza”<sup>113</sup>.

Além disso, Kavka também reconhece que as dificuldades com o tratamento dos termos razão e reta razão. Segundo ele, Hobbes não é consistente com as implicações sobre que tipo de reta razão é essa, e emprega os conceitos de reta razão, razão e razão natural alternadamente. Em alguns momentos, parece que a reta razão é faculdade da mente, em outros ele se refere à razão como processo. Ocasionalmente também se refere a ela como conclusões alcançadas pelo processo de raciocínio<sup>114</sup>.

Kavka não só reconhece a importância da razão e reta razão para fazer a passagem da prudência para a obrigação. Mais do que isso, ele afirma que “a ligação entre os direitos naturais e a lei de natureza é mediada pelo conceito de reta razão”<sup>115</sup>. Ou seja, é pela razão que o direito que todos têm a todas as coisas dá lugar às regras morais que são baseadas no mesmo impulso natural de preservação.

---

112 Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, cap. 9, 1.

113 Kavka, 420.

114 Kavka, p. 420

115 Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, cap. 9, 1.

Para compreender o conceito de razão em Hobbes, o mais importante para ele seria retermos o que é o raciocínio reto – aquele que começa por premissas verdadeiras, seguindo por inferências válidas até atingir conclusões também verdadeiras. E não podemos deixar de perceber que tal raciocínio concerne àquelas coisas que promovem a preservação do indivíduo. Ele diz que “o raciocínio reto é uma subclasse do raciocínio prático – um raciocínio correto e prudencial a respeito do comportamento interpessoal”<sup>116</sup>.

Segundo ele, a importação moral da reta razão emerge da asserção de Hobbes que se um ato está de acordo com os ditados da reta razão, o agente tem o direito de o realizar. Assim, um direito é somente uma permissão moral. Nessa esteira, a palavra *right* em *right reasoning* tem uma dupla função: além de ser um raciocínio correto, é o raciocínio sobre o que é direito (ou seja, que é moralmente permissível) e sobre ação que é reta (correta) – essa asserção estabelece uma primeira ligação entre prudência racional e moralidade. Para Kavka, as leis morais são morais porque, apesar de serem baseadas no interesse pessoal, são construídas pela razão, levando em conta esse interesse.

O raciocínio reto, a exemplo da aritmética, é certo e infalível, mas as pessoas falíveis, não podem assegurar que um raciocínio seja reto. As controvérsias entre os homens só podem ser resolvidas com a instituição de um árbitro que confirme quais são os ditados da reta razão. Ele afirma: “na sociedade civil, as pessoas mantêm o direito de agir de acordo com a reta razão, mas se colocam sob a obrigação da interpretação do soberano sobre quais são os ditados da reta razão”<sup>117</sup>.

Os ditados da reta razão hobbesiana são as leis de natureza. E as leis de natureza são as conclusões concernentes à conservação e defesa. Para Hobbes, procurar a paz é a lei fundamental de natureza e as outras se seguem dela – assim, a prática das virtudes morais tradicionais, como fidelidade, gratidão, equidade, são meios para a obtenção da paz.

---

116 kavka, p. 420.

117 Kavka, p. 422.

Mas além da clausula moral, as leis de natureza possuem uma qualificação, que resulta no seguinte tipo de clausula lógica: “Faça X, se os outros também fizerem”. Tanto que se a paz não for possível, a primeira lei ordena que se use das vantagens da guerra. Se a cláusula qualificadora não é satisfeita, a cláusula principal não se aplica. Assim, para Kavka, Hobbes mantém aquelas leis de natureza e terminologia comuns à tradição, mas modifica a origem e fundamento da obrigação, tanto ao considerar uma natureza humana interessada em seus próprios benefícios, quanto ao incluir uma cláusula qualificadora baseada nessa natureza.

As mesmas leis morais tradicionais se aplicam na teoria hobbesiana. Mas ainda assim, podemos considerar que Hobbes difere da tradição moral em dois aspectos significantes:

1. ) As leis de Hobbes contêm cláusulas que as qualificam, ou seja, possuem restrições ao seu cumprimento: Ao contrário da moralidade tradicional, Hobbes permite a violação defensiva da lei moral, já que a própria lei encontra sua justificativa na necessidade natural de preservação<sup>118</sup>.
2. ) Hobbes deduz suas leis como princípios do interesse pessoal racional, ao contrario da tradição, que justifica os requisitos morais pelo comando divino<sup>119</sup>.

Essas regras são justificadas pelo fato de que segui-las geralmente promove os interesses a longo prazo do agente. Prudência e moralidade requerem o cumprimento dos mesmos atos em cada situação particular<sup>120</sup>. Nesse sistema, o papel do soberano hobbesiano seria o de criar e manter aparente a coincidência entre a violação e os riscos prudenciais através da punição da violação das leis.

Ao que nos parece, Hobbes de fato substitui a necessidade de um fundamento moral para suas leis morais por um novo fundamento, que não é senão o interesse pessoal. A moralidade está assentada na razão, mas é derivada

---

<sup>118</sup> Kavka, p. 425.

<sup>119</sup> Kavka, p. 426

<sup>120</sup> Mas se pode objetar, de acordo com a maximização da utilidade, que é contra a razão seguir a lei da natureza quando se espera obter mais violando-a. Hobbes considera esse pensamento, o do tolo. O tolo é aquele que promove a violação ofensiva da lei de natureza. O argumento de Hobbes contra ele é que toda pessoa precisa da cooperação dos outros para ter uma vida segura e decente.

de um fato natural, que é a necessidade de preservação; a moral diz respeito àqueles atos que, segundo a razão, garantem a preservação. Portanto, concordamos com a abordagem geral que Kavka faz das leis de natureza de Hobbes.

Porém, quando Kavka afirma que o direito de realizar um ato procede do fato de que tal ato está em acordo com os ditados da reta razão e que esse direito é uma permissão moral ele parece estar construindo uma ligação entre o direito de natureza e a lei de natureza. Essa ligação, para ele, é sustentada pela razão, e, ainda que seja uma hipótese bastante plausível, cabem algumas ressalvas.

Certamente a razão é o meio mais eficaz em Hobbes para a dedução das leis naturais e, ao que parece, é através dela que o homem auto-interessado e guarnecido pela natureza com o direito a todas as coisas pode decidir pela feitura do pacto. Mas ainda assim, não seria possível fazer uma identificação propriamente dita entre direito, razão e lei. Para Hobbes, lei e direito se configuram como elementos completamente diferentes. Segundo Hobbes, “o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria”<sup>121</sup>. Nosso autor, nessa passagem, deixa claro a enorme discordância que existe entre esses termos; a incompatibilidade entre eles.

Além disso, não é a razão o fundamento capaz de tornar o direito uma lei. Em outras palavras, a lei não pode ser fundamentada simplesmente pela razão, mas somente por um soberano. Hobbes é claro ao afirmar que “a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros”<sup>122</sup>. A razão somente tem o poder de deduzir as leis naturais.

Desse modo, ainda que as leis de natureza sejam os ditames da razão para permitir a preservação do indivíduo, que é o maior interesse dele, não podemos afirmar sem ressalvas que essas leis são fundamentadas na necessidade de

---

<sup>121</sup> *Leviatã*, XIV

<sup>122</sup> *Idem*, XV

preservação. As leis da razão, certamente, estão em acordo com o direito de preservação, mas esse direito não serve como fundamento de qualquer lei em sentido estrito. E ainda que as leis de natureza sejam fundadas no direito natural do indivíduo de agir de acordo com seu benefício, a obrigação do cumprimento não está garantida sem a existência de um poder coercitivo.

Tendo apresentado brevemente como a obrigação é tratada por Hobbes, voltaremos agora ao conceito de razão. Pensamos que para elucidar o papel da razão de Hobbes para toda sua filosofia, é importante realizar uma comparação entre os conceitos de razão e reta razão da tradição ciceroniana com os conceitos hobbesianos. Ao que nos parece, essa comparação nos permitirá visualizar melhor o quanto esse conceito é modificado na teoria de Hobbes e quais são as conseqüências de tal modificação. Assim, também poderemos perceber melhor quais são as conseqüências que a alteração realizada pelo nosso autor no conceito de razão acarretam ao conceito de moral e de lei de natureza.

### **Razão, Reta Razão e Moral na tradição ciceroniana**

Até aqui, enquanto pretendemos mostrar as dificuldades em estabelecer um estatuto para as leis de natureza, tratamos dos problemas relacionados à obrigação dessas leis e como eles foram abordados por outros autores. Entretanto, no decorrer dessa exposição, a moral é um assunto recorrente, principalmente porque a moral hobbesiana se configura de modo totalmente distinto do tradicional.

Evidentemente, a noção de moral construída por Hobbes é totalmente diversa e, conseqüentemente, as noções de razão e reta razão também são diferentes. Consideramos que a inversão que Hobbes empreende no conceito de razão, tratando essa faculdade como mero instrumento de cálculo, possa ser, em parte, responsável por esse novo conceito de moral. Sendo assim, para que possamos compreender melhor a moral e a razão hobbesianas, cabe uma comparação com a razão e moral do modo como elas aparecem na tradição. Para

a presente investigação, usaremos Cícero, autor que Hobbes parece escolher como representante da tradição. Vejamos.

A reformulação da filosofia moral proposta por Hobbes certamente se dirige às teorias políticas baseadas numa obrigação moral, anterior ao estabelecimento do Estado, que, ao que tudo indica, são principalmente aquelas propostas por Cícero e Aristóteles<sup>123</sup>. Nosso autor pretende com isso negar que o homem é um ser que tende naturalmente à comunidade política e sustentar que o estado se dá de modo artificial e que não há noções de bem e de mau que sejam anteriores à instituição de um poder soberano. Para isso, ele nega a existência de um sumo Bem que deve ser almejado por todos os homens. Excluindo o sumo bem, ele exclui uma causa final a ser almejada. Em vez disso, o homem, constantemente estimulado pelo mundo externo, procura para si apenas aquilo que, de algum modo, é bom para ele – o seu próprio benefício. A noção de bem é substituída pela de benefício próprio e as ações são boas somente quando conduzem a algum bem para o indivíduo, instrumentalmente.

Na tradição da filosofia moral, cabia à ética a investigação acerca da justiça, das noções de bem e mal, de virtude e vício. Em Hobbes, essa investigação passa a ser atribuída não mais ao domínio da ética, mas ao domínio da política. Pois a moral, como ele diz, tem como principal objetivo a conservação da sociedade e só diz respeito àquelas coisas que contribuem pra esse fim.

Como na filosofia de Hobbes deixa de haver um bem absoluto, mas somente permanece uma noção de bem individual, em que bem é o que cada um considera um bem para si, não existe espaço para fundamentar as leis, porque não existe acordo sobre o que é bom. A razão, faculdade reivindicada pela tradição como capaz de prover o indivíduo com o conhecimento da Lei, é substituída por uma razão instrumental, que somente é capaz de calcular meios; ela nem é capaz de conformar os desejos, nem de obrigar o cumprimento daquilo que sugere como o melhor curso de ação.

---

123 Hobbes parece se opor à autoridade dos principais autores da tradição filosófica política. Ele diz: “Pois as palavras são os calculadores dos sábios, que só com elas calculam; mas constituem a moeda dos loucos que a avaliam pela autoridade de um Aristóteles, de um Cícero, ou de um Tomás, ou de qualquer outro doutor que nada mais é do que um homem”

Assim que termina a exposição das leis de Natureza, Hobbes afirma que “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. O bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens”<sup>124</sup>. Dizendo isso, se afasta da noção de moral sustentada pela tradição.

Para compreendermos as diferenças entre a moral hobbesiana e a tradicional, vejamos alguns aspectos do pensamento de Cícero.

Com o intuito de tratar dos deveres e das regras de conduta dos homens, da obrigação moral, que, aqui surge como o ensinamento filosófico de maior aplicação prática e, portanto, de maior relevância para todas as fases da vida<sup>125</sup>, Cícero precisa tratar de muitas noções caras à tradição da moralidade, como a Virtude e o Sumo Bem.

Para ele, quem quer que queira tratar do sumo bem, ou seja, daquilo que os homens devem almejar nessa vida, precisa necessariamente relacioná-lo à virtude ou não poderá tirar disso nem justiça, nem amizade, nem nada de bom. O Bem não poder estar relacionado com a utilidade ou com a preservação de si, mas somente àquelas coisas que são almejadas por si mesmas.

Por outro lado, a idéia de sumo bem, de um bem absoluto, desaparece em Hobbes e dá lugar à idéia do benefício próprio. Uma ação é boa somente porque conduz a algum bem para o indivíduo, ou seja, é boa somente de modo instrumental. Na mesma esteira, a virtude moral de Hobbes dá lugar a uma nova concepção: virtudes morais passam a ser aquelas ações que, de algum modo contribuem para a preservação, ou benefício, do indivíduo.

No *Leviatã*, ao tratar das coisas boas ou más, Hobbes nega que haja uma idéia que represente o bem. Ele diz:

“seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e

---

124 *Leviatã*, XV.

125 *Dos Deveres*, p. 7.

ao de seu desprezo chama vil e insignificante. Pois as palavras "bom", "mau" e "desprezível" são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que o representa."<sup>126</sup>

Vemos que o bem para Hobbes nem é absoluto e desejável por si mesmo, como também depende da opinião de cada indivíduo e do benefício que uma ação ou o bem almejado pode produzir. Vemos mais adiante que:

“homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. (...) Portanto enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra) o apetite pessoal é a medida do bem e do mal”<sup>127</sup>.

Essa passagem deixa evidente que não existe uma noção de bem anterior ao estado; em estado de natureza o valor é dado pelo apetite de cada um. Somente o Estado pode, artificialmente, dar conteúdo e valor para os termos bem e mal.

Sendo assim, a virtude hobbesiana se distancia da noção da tradição na medida em que ganha um certo caráter de utilidade, ou seja, em Hobbes ela passa a ser uma coisa boa somente enquanto produz algum bem para o indivíduo. Vemos no *Leviatã* que “todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme mostramos) são a justiça, a gratidão, a modéstia, a eqüidade, a misericórdia e as restantes leis de natureza; quer dizer, as virtudes morais; e que seus vícios contrários são maus”<sup>128</sup>. Assim, o autor dá a entender que a virtude moral é uma

---

126 *Leviatã*, VI.

127 *Leviatã*, XV.

128 *Idem*, *ibidem*.

coisa boa porque garante o caminho para a paz e que os vícios só são ruins porque direcionam o indivíduo no sentido contrário da sua própria preservação. As virtudes não mais são coisas boas por si mesmas, mas somente enquanto favorecem o indivíduo, constituindo um benefício para ele.

Quando tratamos da relação entre virtude e utilidade nas duas teorias, a distância entre a moralidade hobbesiana e a moralidade ciceroniana fica bastante evidente. Ainda que Cícero esteja bastante interessado na utilidade prática de seus ensinamentos que dizem respeito a todos os deveres dos homens, inclusive os mais ordinários, para ele, nenhuma virtude pode ser medida somente pela utilidade e menos ainda pelo benefício pessoal. A utilidade deve ser buscada, mas em hipótese alguma ela pode determinar a virtude ou se antepor à ação virtuosa.

Na filosofia política hobbesiana, por outro lado, o benefício próprio e a utilidade têm um papel fundamental. É pelo benefício próprio que os homens decidem pela instituição do Estado; o benefício e a utilidade estão por trás da instituição tanto de um soberano quanto das leis civis, porque essas instituições servem para garantir a paz e a preservação, que é benefício e interesse de todos. A própria moral e as leis morais hobbesianas são aquelas que, de algum modo, possam garantir o benefício pessoal de cada um.

Por outro lado, as virtudes de que Cícero trata devem necessariamente estar livres de qualquer utilidade que as ordene. A noção de justiça, a maior virtude da qual Cícero trata, é única. É ela que é capaz de unir toda a sociedade dos homens e é baseada em uma lei que também é única. Qualquer um que não esteja em posse dessa lei, também não está em posse da Justiça<sup>129</sup>. Nenhuma Justiça pode ser medida por qualquer padrão de utilidade. Se assim fosse, qualquer um que considerasse apenas seu próprio benefício poderia, com justiça, violar as leis. Não somente a Justiça, mas todas as coisas honráveis devem ser buscadas por sua própria finalidade e não por outros benefícios e utilidades. Todas as virtudes devem ser buscadas por si mesmas e, se qualquer virtude é almejada com fins a outros benefícios, então é vício.

---

129 *De legibus*, p. 345.

Mas um dos principais pontos de divergência com Hobbes certamente se encontra na faculdade da razão e no papel dela no comportamento dos indivíduos.

Para Cícero, apesar de que todos os homens têm um certo impulso pela preservação, assim como há nos animais, somente o homem é partícipe da razão e somente ele é capaz de deduzir as causas e as conseqüências das coisas, pensar no futuro e preparar o necessário para o curso de sua vida. O homem é o único capaz de discernir o que é a ordem e o que lhe convém. E é pela força da natureza e da razão que ele sabe que beleza, constância e ordem devem ser preservadas.<sup>130</sup>. Para ele, a razão é uma dádiva que todo homem possui naturalmente e, ela, como existe em todos, de certo modo garante a possibilidade de racionalidade nas ações e nas escolhas dos homens; todos podem fazer uso da razão que possuem naturalmente para aprimorar suas escolhas.

O homem ainda recebe da natureza o desejo de conhecimento – é próprio do homem a busca e investigação pelo verdadeiro. E quem busca o conhecimento, examina o verdadeiro, e, desse modo cultiva a razão que lhe foi dada, não pode senão ser tido como sábio e prudente.

Cícero diz que “a mente divina não pode existir sem a razão e a razão divina não pode senão ter esse poder de estabelecer o certo e o errado”<sup>131</sup>. Assim, deixa claro que a fonte da razão humana é a razão divina, que a razão é derivada da natureza do universo e, antes de ser um atributo humano, teve sua existência simultaneamente à mente divina. A fonte e a origem da razão, para Cícero, é a natureza e, portanto, os deuses. A primeira e verdadeira lei aplicada ao comando e proibição não era senão a reta razão de Júpiter – é a mente divina que contém a lei suprema. O homem, enquanto partilha da razão, partilha também da lei e dos outros atributos divinos. E, tais atributos devem ser procurados como fim em si mesmos através do cultivo daquela razão com a qual todos os homens foram presenteados.

A incompatibilidade entre Hobbes e a tradição se torna bastante evidente quando Cícero fala da Lei e da Justiça como atributos divinos. Segundo ele, “a lei

---

130 *Dos Deveres*, p. 10.

131 *De legibus*, p. 381.

não é um produto do pensamento humano, mas algo eterno que rege todo o universo pela sabedoria através de comando e proibição”<sup>132</sup>. O poder de proibir e comandar, ou seja, a fonte da lei e da justiça, é mais antigo que qualquer Estado, é um poder divino. A lei deve ser considerada um dos maiores bens e a própria definição do termo lei é inerente à idéia e ao princípio de escolha do que é justo e verdadeiro<sup>133</sup>. Sendo assim, as leis criadas pelos homens são chamadas de leis mais por favor do que por serem realmente leis, pois, em sentido estrito, as leis somente podem ser divinas e anteriores aos homens. Certamente a teoria de Hobbes seria incompatível com essa visão. Pois, se a Lei é anterior aos homens, se é conhecida por todos eles e se a punição não deve ser necessária, então poderíamos prescindir de um poder comum que controlasse tais instituições.

Mas Hobbes nem pode aceitar o poder de proibir e de comandar como sendo anteriores ao Estado, pois isso contraria a sua teoria da soberania, nem tampouco que as leis se dão a conhecer a todos os indivíduos através de uma razão divina, compartilhada por homens e deuses. A razão hobbesiana não é capaz de obrigar o cumprimento das leis – ela somente pode apontar aquelas ações que favorecem a preservação e a paz. Segundo Hobbes, “a estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros”<sup>134</sup>.

Assim, Hobbes inverte a hierarquia entre as leis divinas e leis civis propostas por Cícero; são as leis civis que são as leis propriamente e as leis dadas pela razão sequer são realmente leis; não obrigam, não determinam a ação. Desse modo, fica claro que a razão apenas pode concluir as leis, não obriga seu cumprimento e não pode ser a fonte da lei e da justiça.

Nem a razão, nem a justiça podem sequer existir no homem em estado natural. Hobbes nos diz: “A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse

---

132 *De Legibus*, p. 381.

133 *De Legibus*, p. 385.

134 *Leviatã*, XV.

sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão.”<sup>135</sup> Desse modo, a autor nega que essas noções sejam próprias do homem e que elas estejam dadas antes da instituição do Estado.

No *De Legibus*, obra em que a pretensão de Cícero é estabelecer as leis da república, o autor também identifica lei e razão. Para ele, a “Lei é a mais alta razão implantada na natureza, que comanda o que deve ser feito e proíbe o oposto”<sup>136</sup>. A lei não é senão a razão totalmente desenvolvida na mente humana – a razão em seu mais alto grau de desenvolvimento. Assim, porque recebem pela natureza a razão que carrega consigo a lei e a justiça, os homens naturalmente tendem ao Estado – todos esses fundamentos já estão dados pela Razão e ela gera nos homens uma tendência natural à vida em sociedade.

Esse ponto de vista certamente sugere a predominância da razão na natureza do homem, assim como a influência dela nas ações e, desse modo, distancia bastante a teoria hobbesiana da moralidade tradicional. A razão de Cícero, enquanto é também Lei, estabelece um imperativo moral. A razão hobbesiana, por outro lado, é meramente uma faculdade calculativa dos meios para se obter um fim determinado. Hobbes diz que a razão “nada mais é do que cálculo, (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos”<sup>137</sup>. Sendo assim, essa faculdade somente tem o poder de indicar os meios para a obtenção dos fins (que por sua vez são dados pelas paixões) e nesse sentido ela é apenas instrumental. A razão é calculativa, e, por isso, ela fornece os meios para a obtenção de um fim, mas não fornece o objeto de desejo de um homem.

Hobbes, apesar de manter a mesma nomenclatura usada por seus oponentes, quando atribui à razão um papel calculador, contesta a existência de uma reta razão como pensada pela tradição. Para ele, nem razão nem tampouco reta razão podem constituir uma medida comum do valor, do bem e do mal nem

---

135 idem, XIII.

136 *De Legibus*, p. 317.

137 *Leviatã*, V.

pode servir como critério da justiça na natureza, simplesmente porque essas noções sequer existem em estado de natureza. Não há uma medida comum do certo e do errado ou do bem e do mal que seja naturalmente dada pela razão e, portanto, Lei e razão não podem coincidir do modo como quer Cícero. Hobbes diz que “homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana.”<sup>138</sup> Assim notamos que a razão, ainda que opere e seja capaz de oferecer um resultado correto, não oferece um resultado compartilhado e não oferece um padrão para a ação.

Enquanto para Cícero, a razão pode ser chamada universal, pois é uma dádiva oferecida a todos os homens e somente aos homens (nenhum outro ser vivo partilha dela), para Hobbes, ela não é capaz de oferecer um resultado comum e, portanto, uma medida comum. Cícero diz que a razão, por ser anterior e independente dos seres humanos e das comunidades, deve também ser a mesma em todos os homens. Dessa maneira, todos que a cultivam são capazes de conhecer as mesmas coisas. Ela, nesse sentido, não só seria uma razão universal como seria capaz de fornecer uma medida universal, um padrão. Segundo Cícero, “o direito não é baseado nas opiniões dos homens, mas na natureza”<sup>139</sup>. A medida do direito, portanto, é anterior ao homem e não depende dele.

Uma evidência de que a razão ciceroniana é comum a todos seria a própria semelhança entre indivíduos. Os homens apresentam mais similaridades entre si que quaisquer outros seres. Isso se evidencia tanto nas suas tendências más quanto nas boas. Isso também se deve ao fato de que possuem a mesma capacidade. Mesmo que o conteúdo da aprendizagem seja diferente em cada um deles, a capacidade é a mesma, porque a razão é a mesma.

Hobbes concordaria com Cícero quanto as semelhanças entre os homens e as tendências deles, que são as mesmas em todos. Mas apesar disso, ele certamente desmonta ainda mais a noção de razão ciceroniana quando, ao

---

138 idem, XV.

139 *De legibus*, p. 329.

restringi-la a uma faculdade puramente calculativa, atribui a ela a possibilidade e até mesmo a probabilidade de incorrer em erro. Ele nos diz que “tal como na aritmética os homens sem prática, e mesmo professores, podem muitas vezes errar e contar falso, também em qualquer outro tema de raciocínio, os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões” e ainda complementa que “a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza”. Isso evidencia, que, ao contrário de Cícero, Hobbes não acredita que a razão possa oferecer uma medida comum, pois nem pode oferecer os mesmos resultados sempre e em todos os homens.

A razão meramente calculativa e sujeita ao erro de Hobbes não pode ser a medida do direito dada pela natureza, simplesmente porque ela não é mais uma dádiva dada ao homem pela natureza através da qual ele pode conhecer a medida de todas as coisas; ela não possui qualquer conteúdo, mas somente calcula e fornece resultados; ela realiza operações, não determina valores. E ainda assim, não há sequer garantia de que os resultados podem ser corretos, ou sequer os mesmo em todos. Dizer que a razão está sujeita a erro, significa dizer que ninguém pode requerer que sua reta razão seja realmente reta. Sempre pode haver controvérsias entre os homens e, portanto, há a necessidade da instituição de um dispositivo que possa regular essas controvérsias, fornecendo uma medida comum, ou seja, é preciso um árbitro. A possibilidade de erro da razão culmina na necessidade de instituição de um poder capaz de deliberar sobre o certo e errado.

Assim, a razão hobbesiana, que é uma mera faculdade de cálculo, não é capaz de determinar a ação, porque não é capaz de determinar a vontade ou o desejo que resultam na ação. Vontade, desejo, apetite, são determinados por movimentos exteriores ao corpo. A razão somente é capaz de, dada uma vontade ou desejo, calcular os melhores meios para a obtenção deles, e, ainda assim, com enormes restrições, já que essa faculdade está sujeita ao erro e que nem todos os homens conseguirão usá-la corretamente e concluir com exatidão através dela. A razão tem aqui a função de encontrar os meios mais eficazes para satisfazer os

desejos do indivíduo; ela nem é a faculdade que determina o desejo, nem é uma faculdade infalível na realização dessa finalidade.

O desejo na filosofia hobbesiana não é determinado pela razão. Todo desejo é determinado por um movimento externo ao corpo, que, ao atingi-lo produz um novo movimento dentro do corpo. No *Leviatã*, temos que “estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço. Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo”<sup>140</sup>. Os apetites e desejos têm sua origem na experiência dos efeitos de algo que afeta o corpo através do movimento e são eles também movimentos. Sendo assim, não é a razão que os determina; essa faculdade não tem eficácia para comandar os desejos. Ela é capaz de indicar o modo de ação, mas não é capaz de determinar a ação. Aquilo que é o motor inicial da ação de um homem, que é o movimento, é exterior a esse homem – não é a razão que é parte dele, mas o movimento que dá origem aos apetites e aversões.

Uma outra divergência fundamental entre Hobbes e Cícero está no estabelecimento da comunidade. Para Cícero, é por força da natureza e da razão anteriores ao homem que este participa do conhecimento e é essa mesma natureza que o guia à comunidade, que o impele e se unir ao seu semelhante e a proteger os seus. A natureza é responsável pela relação entre homens desde os laços mais simples, dados pelas necessidades naturais, até os laços de amizade e de união em comunidades, produzidos pela razão. É a própria natureza que concilia os homens e lhes oferece uma vida e uma língua comum. Ou seja, a natureza é quem associa os homens, através de um parâmetro comum, que é dado pelo poder da razão. É pela razão que os homens tem acesso às leis a serem seguidas para o bem do convívio e é ela que os une em sociedade.

Mas Hobbes, por outro lado, nega que o homem seja levado a uma união política por natureza. As uniões mais simples entre os homens, como pela reprodução, são naturais, mas a união política entre os homens somente se dá

---

140 *Leviatã*, VI.

através de um acordo. A única coisa que é dada naturalmente em Hobbes é a busca pelo benefício pessoal; os homens, porque sujeitos aos movimentos que os afetam naturalmente, naturalmente buscam seu próprio benefício. A união política somente é almejada com vistas ao benefício pessoal de cada homem.

O Estado, para Hobbes, não pode se dar naturalmente numa condição em que não existe uma razão eficaz, capaz de determinar uma medida comum e fazer os homens concordarem sobre o que é bom. Ele nos diz: “Se a lei fosse um consenso geral, seria impossível que qualquer um ofendesse tal lei”<sup>141</sup>. Assim evidencia que não pode existir, em estado de natureza, uma lei com a qual todos consintam.

Desse modo, o Estado somente pode ser instituído como fruto de um acordo entre os homens e, portanto, se dá de modo artificial. Quando o autor critica Aristóteles por incluir as abelhas e formigas entre os animais políticos, aponta como uma das diferenças no acordo entre estes e o acordo entre os homens, a artificialidade. Ele diz:

“o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao passo que o dos homens surge apenas através de um pacto, isto é, artificialmente. Portanto não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo: ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum”.

Assim, ele nega claramente que possa haver um acordo político entre os homens que se dê naturalmente; a comunidade não pode ser estabelecida de forma natural para ele, ou então não seria necessária a existência de um poder absoluto para mantê-la. Um acordo natural entre indivíduos seria algo incompatível com a doutrina hobbesiana.

Outra afirmação ciceroniana que não pode ser aceita sem restrições por Hobbes é a de que o homem deve agir bem pela virtude, e não por medo da punição. Cícero diz que o que mantém os homens afastados de cometer crimes

---

141 *Do Cidadão*, II, 1.

ou agir de modo contrário à lei não pode ser a punição. Senão, o que poderia servir de garantia contra os crimes quando a punição fosse removida? Os culpados já têm como punição o fato de que são atormentados pelo remorso e pela tortura de uma consciência culpada. É por natureza que os homens se inclinam a agir de acordo com a virtude e não pelo medo. Os homens virtuosos são justos e bons por natureza e somente precisam cultivar aquela razão que lhes foi dada por natureza para serem virtuosos.

Cícero acredita que se é somente pela punição que os homens se mantêm afastados dos crimes, então não pode de modo algum ser considerados justos. Nesse caso, os criminosos seriam meros imprudentes. A escolha certamente determina um papel importante na moralidade. Segundo ele, “o ato correto é justo sob condição de ser voluntário”<sup>142</sup>. Ou seja, nem a punição, nem a obrigatoriedade são os pontos centrais da conduta humana, mas somente a razão do indivíduo pode levá-lo a agir justamente. Ele deve agir de modo justo porque e somente porque a razão assim o ordena.

Para agir com virtude, o homem deve agir de acordo com sua razão natural. Cícero afirma que “a Virtude é a razão completamente desenvolvida”<sup>143</sup> e desse modo nos dá a entender que temos acesso à Virtude naturalmente. A natureza fornece um padrão para que possamos julgar se as leis são boas ou ruins, se são justas ou injustas, se são honrosas ou desonrosas.

Nem o agir pela virtude, nem a noção de justo construídas aqui são compatíveis com o propósito de Hobbes. Para Hobbes sequer podemos falar em justiça ou injustiça anteriores à sociedade civil. O homem hobbesiano deve agir de acordo com a virtude somente enquanto a virtude é algo que lhe proporciona algum benefício e suas ações somente podem ser consideradas justas ou injustas (ou ele somente pode ser considerado justo ou injusto) uma vez que o Estado e as leis civis sejam constituídos. Nosso autor é claro ao afirmar que “Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça”<sup>144</sup>. A condição da justiça não é necessariamente a voluntariedade, mas antes, a lei civil. E, como já

---

142 *Dos Deveres*, p. 16.

143 *De Legibus*, p. 347

144 *Leviatã*, XIII.

vimos, nem a razão nem a virtude têm o papel de determinar a ação dos homens, e, do mesmo modo, não podem impedir que eles cometam qualquer crime.

Em Hobbes, a punição não só é necessária como é condição para que possa haver Justiça. Segundo o autor, “para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto”<sup>145</sup>. A justiça só tem lugar onde haja um poder e, conseqüentemente, onde haja punição.

A teoria hobbesiana deixa bem clara a necessidade de punição para impedir a infração das leis. Pois é da natureza do homem se guiar pelos seus benefícios pessoais e a punição se faz necessária para impedir que o não cumprimento da lei se torne um benefício para o indivíduo. A punição segue a lógica do benefício próprio e serve para tornar o descumprimento da Lei um malefício; ela faz com que um benefício aparente que alguém possa obter transgredindo a lei se torne um malefício e seja por isso evitado. Se os indivíduos fossem capazes de agir corretamente simplesmente pela virtude e não somente em vista do seu interesse pessoal, não seria necessária a instituição de um Estado e nem de um soberano absoluto; nem seria necessário que esse soberano possuísse os meios para controlar as ações de seus súditos.

Não podemos perder de vista que os homens hobbesianos estão operando o tempo todo tendo em vista o seu próprio interesse e isso acontece por uma necessidade da natureza. Não há nenhuma valoração na ação do homem; ele procura apenas seu benefício porque a natureza assim o ordena. Quando Hobbes nos diz, por exemplo, que o homem foge daquele que é o maior dos males naturais, a morte, afirma que o faz “por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”<sup>146</sup>. Ou seja, a ação do homem está sujeita a uma necessidade natural – a busca pelas coisas tendo em vista o interesse, a utilidade

---

145 Idem, XV.

146 *Do Cidadão*, I, 8.

ou o benefício pessoal são próprias da natureza humana e não podem ser condenáveis.

Até mesmo no que diz respeito aos deveres ordinários, baseados na utilidade, Hobbes realiza uma inversão de valores. Cícero apresenta vários deveres que devem ser cumpridos em favor da utilidade, que poderiam se aproximar muito das leis de natureza de Hobbes, que apesar de serem apenas teoremas, são úteis na manutenção da paz. Porém os deveres de Cícero e os “deveres” de Hobbes divergem num ponto fundamental: enquanto Cícero expõe os deveres baseados na utilidade comum, que beneficia a comunidade decorrente da natureza (e, que por esse motivo tem seu valor e deve ser preservada), o benefício comum em Hobbes só é válido em nome do benefício pessoal de cada um. O homem hobbesiano somente procura a comunidade para garantir a sua própria preservação e somente cumpre os ditames da razão com vistas à preservação da comunidade que garante a sua própria preservação.

Para Cícero, por outro lado, se a natureza associa os homens em comunidades, todo dever deve se dirigir para uma boa manutenção da comunidade dos homens, porque isso está em acordo com a razão e a natureza. No cumprimento desses deveres, a Justiça sempre deve ser observada, ou seja, ao agir, se faz necessário recorrer continuamente aos fundamentos da Justiça, que são:

1. Não prejudicar a ninguém;
2. Servir à utilidade comum.

Segundo Cícero, a utilidade pessoal sequer pode se configurar como parâmetro para estabelecer as leis ou a Justiça, ao agir devemos procurar a utilidade comum, pois, preservar a utilidade de todos é preservar a comunidade dos homens, que é engendrada pela natureza. Assim, agir em benefício pessoal ou prejudicar outrem só pode acarretar o rompimento da sociedade humana, que é a mais conforme a natureza. Agir contra o benefício alheio, é totalmente contrário à natureza, exatamente porque suprime a vida em comum e a sociedade. Cícero nos diz que “estamos todos agrupados sob uma única lei da

natureza que nos proíbe de prejudicar os outros”<sup>147</sup>, assim, a natureza admite que procuremos agir em vista de nossos benefícios e utilidades pessoais, mas estes só podem ser almejados enquanto não prejudiquem os demais.

Para alcançar o propósito de agir de modo a preservar a própria utilidade sem ferir a utilidade ou o benefício alheio, é necessário uma consulta constante à razão. Ao agir, é preciso fugir das paixões, da ânsia pela glória, do desejo de superar a todos, da ambição pelo poder, da cobiça, do medo – o corpo deve ser exercitado de forma a obedecer à deliberação da razão. Pois parte da força de nossas almas reside nos apetites, que não fazem senão sacudir os homens de um lado para outro. E parte reside na razão, capaz de esclarecer o que deve e o que não deve ser feito. Nesse embate de forças, “a razão manda e o apetite obedece” e os homens devem fazer com que “os apetites se curvem à razão e não a ultrapassem”<sup>148</sup>.

Assim, Cícero estabelece como guia para o cumprimento dos deveres, que em toda ação a ser empreendida, três princípios devem ser levados em conta para que tal ação esteja em acordo com a Justiça:

1. Que o apetite obedeça à razão (princípio mais importante). Os apetites devem obedecer às rédeas da razão, não se adiantando ou atrasando delas. É preciso se afastar dos surtos das paixões;
2. Que se avalie antes a importância da tarefa a se executar, para que não se perca tempo com coisas vãs, e para que não se dê mais ou menos importância do que o necessário a algum objetivo;
3. Que se observe a medida em tudo que se diga respeito à aparência exterior e à dignidade, ou seja, que se priorize uma certa mediania, um meio termo de equilíbrio no momento de agir; é preciso ser cuidadoso e moderado.

Toda essa mobilização de Cícero para estabelecer os deveres e a moral é desfeita pela noção de natureza humana de Hobbes. O homem hobbesiano é auto-interessado e a razão que opera nele não oferece qualquer fundamento, mas

---

147 *Dos Deveres*, p. 137.

148 *Idem*, p. 50, 51.

somente é um meio para que ele possa alcançar o seu interesse. Hobbes é claro ao afirmar que “o objeto de todos os atos voluntários é sempre o benefício de cada um”<sup>149</sup>. Sendo assim, o benefício comum só interessa ao indivíduo se ele estiver atrelado ao benefício pessoal, e os ditames da natureza só são válidos enquanto beneficiem esse mesmo indivíduo. Eles não possuem nenhum valor por si mesmos, não possuem força de lei; a razão calculativa não é capaz de fornecer o fundamento. Isso significa que não há mais um fundamento anterior ao Estado no qual se possam assentar quaisquer leis ou qualquer moralidade, mas somente o Estado pode regular a ação dos homens e dar um fundamento para a ação.

A razão hobbesiana não é capaz de fornecer teoremas que sejam leis e, muito menos, de obrigar o cumprimento dessas leis ou de determinar a ação. Ao contrário da razão de Cícero, que sujeita os apetites, a razão hobbesiana é um instrumento a ser usado em favor desses apetites – ela serve aos apetites. A escala de valores é invertida na filosofia de Hobbes: os apetites determinam as ações e a razão trabalha fornecendo os meios para que os homens alcancem o que desejam. As paixões, que são desprezadas por Cícero como faculdade que desvia o homem do bem agir, são para Hobbes o motor da ação.

Tendo esses elementos em vista, podemos perceber que a razão tem um papel absolutamente decisivo na teoria ciceroniana. Ela é fonte da Justiça, é a origem e fonte da Lei, é o atributo divino dos homens, é fonte da sabedoria e deve ser continuamente consultada, não somente como a Lei, mas como parâmetro para toda a ação. A razão pauta toda ação humana e toda a moralidade: o homem virtuoso é aquele que faz uso da razão e se guia por ela para agir. Somente através dela o vício pode ser evitado e ela é comum em todos os homens. Todos os homens estão em posse de uma capacidade que lhes foi oferecida e todos, através dessa capacidade, têm condição de conhecer a lei; de alcançar a reta razão. Pois a razão neles se configura como universal. Ela é a mesma em todos e é ela que fornece os parâmetros da virtude e do vício e o faz de forma totalmente livre da utilidade e necessidade.

---

149 *Leviatã*, XV.

A razão pode fornecer o melhor modo de agir na prática, mas ela não é um mero instrumento para uso prático. E sequer a moralidade que ela implica obedece regras práticas, mas, pelo contrário, essa razão é anterior à vida dos homens na Terra, e, portanto, não se sujeita a quaisquer assuntos práticos. Cultivada, ela permite que o homem aja moralmente em quaisquer circunstâncias, o que não significa de modo algum que ele tenha com isso vantagens pessoais, mas somente que a ação dele esteja em acordo com a Virtude e o Bem.

Hobbes por outro lado, restringe bastante o papel da razão e esvazia dela todo o conteúdo moral tradicional. A razão nem é universal, nem é capaz de conformar os desejos dos homens. Ela fornece parâmetros da virtude e do vício somente na medida em que dá a conhecer aos homens os melhores meios de agir para obter os benefícios desejados, principalmente a preservação. O que determina a ação no sistema político proposto por Hobbes é antes os apetites e desejos de um indivíduo que busca, por sua própria natureza, obter benefícios para si. É pelo auto-interesse que os indivíduos buscam a instituição de um Estado, de um poder comum, que controle a todos e assim garanta a segurança. Hobbes renuncia qualquer fundamento absoluto anterior ao Estado; na natureza não existe o Bem, não existem Virtudes, não há Lei e não há Justiça. Todas essas noções são frutos de um acordo entre os homens, num Estado que somente tem seu surgimento para satisfazer as necessidades naturais de tais homens.

Cícero diz que “Nós nascemos para a Justiça e o direito é baseado não nas opiniões dos homens, mas na Natureza”<sup>150</sup>, mas para Hobbes não há nada na natureza que possa servir como fundamento do direito, porque a razão não mais tem esse papel de orientar os homens e servir como um parâmetro universal, mas somente é uma faculdade calculadora. A razão hobbesiana, ainda que possa operar bem em estado de natureza, é ineficaz e não determina a ação, não fundamenta a lei ou a justiça. Para Hobbes, é necessário um poder que esteja acima de todos para cumprir esse papel. A fonte da Justiça, da Lei, não mais se encontra na razão ou na reta razão no sentido tradicional, e, portanto, o conteúdo moral é esvaziado. Esses termos estão livres de valores absolutos ou conteúdo

---

150 *De Legibus*, p. 329.

moral, e somente serão preenchidos uma vez que o Estado seja instituído. E esse Estado não é senão resultado das necessidades de uma natureza auto-interessada que é própria dos homens.

Essa inversão que Hobbes faz na teoria moral tradicional parece ter sua origem na inversão que ele faz no conceito de razão, como veremos a seguir.

### **A inversão de Hobbes na concepção tradicional de razão**

Na seção anterior, nos concentramos nas diferenças entre a moralidade na tradição ciceroniana e a moralidade como entendida por Hobbes. Mas essas dessemelhanças parecem estar assentadas na diferença entre a razão como vista pela tradição e a razão do nosso autor. É no conceito de razão, ao que tudo indica, que repousam todas as diferenças entre Hobbes e a tradição, é através do conceito de razão que Hobbes modifica o conceito de moral e o estatuto das leis de natureza.

Portanto, pretendemos agora fazer uma breve comparação desse conceito em Cícero e Hobbes e, analogamente, em Bramhall e Hobbes. Pois, ao que nos parece, a noção de racionalidade presente tanto em Cícero quanto em Bramhall se assemelha muito no sentido em que é decisiva para a escolha e para a ação do indivíduo. Por outro lado, Hobbes se distancia dessa concepção de racionalidade, inaugurando uma nova razão, que desempenha um novo papel na sua filosofia.

Quando propõe um novo significado para a razão, retirando dessa faculdade qualquer predominância sobre as demais e qualquer conteúdo que não seja adquirido pelos sentidos<sup>151</sup>, Hobbes modifica o sentido de moral tradicional e altera o estatuto das leis de natureza. A inversão que Hobbes empreende em relação à tradição parece ter sua origem justamente na alteração do conceito de razão e no papel que a razão desempenha na escolha, na vontade e na ação do indivíduo. Ao apresentar sua razão calculadora, que somente realiza operações de cálculo com o material fornecido pelas impressões sensoriais, Hobbes se opõe à existência de uma razão reguladora como pensada pela tradição.

---

151 Nosso autor afirma que “não há nenhuma concepção no espírito do homem que não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”, *Leviatã*, I.

Cícero, representante da concepção tradicional de razão, considera que a razão já está dada por natureza e que ela deve ser usada como uma espécie de parâmetro da ação, pois ela, como é compartilhada entre homens e deuses, é uma espécie de conhecimento. Mais do que uma faculdade, ela possui conteúdo.

Uma concepção semelhante pode ser encontrada em Bramhall, na sua discussão com Hobbes sobre a liberdade e necessidade. Bramhall considera que os homens não estão sujeitos somente à ação dos objetos exteriores, mas há algo que lhes é inerente e que pode conduzir a vontade e a ação da melhor maneira possível. A esse agente interno, que não é senão a razão, ele atribui a capacidade de ordenar as vontades e a ação, chamando-o de eficácia moral. Para ele, não somente os agentes externos têm eficácia para estabelecer a vontade e a ação de um homem, mas também esse fator interno possui essa mesma eficácia.

Ambos os autores consideram a razão algo que já está dado no indivíduo, um parâmetro a ser constantemente consultado e o mais importante: que é plenamente capaz de ordenar as ações dos homens, conformar os desejos deles e que tem proeminência sobre as demais faculdades do indivíduo. Ambos consideram que a razão é eficaz na determinação das vontades e que essa eficácia se dá internamente no indivíduo, o que a caracteriza como um parâmetro moral.

Os papéis que a razão desempenha em cada uma dessas duas teorias não são somente semelhantes entre si, mas são opostos ao que ela possui na teoria de Hobbes, Vejamos.

Como vimos na seção anterior, o conceito de razão de Cícero se relaciona amplamente à natureza e aos deuses. A razão, para ele, é como um elo entre homens e deuses, através do qual os homens têm acesso ao conhecimento divino – essa razão é plena de conteúdo e, sendo assim, preenche de conteúdo a Lei e a Justiça, que se identificam com ela.

Quando se propõe a tratar das Leis num Estado ideal, Cícero se vale do que ele chama de sistema celestial<sup>152</sup> para explicar a origem e fundamento dessas Leis. Para ele, é pelo poder dos deuses e por força da natureza, governada por

---

152 *De Legibus*, p. 323.

eles, que a Lei é dada. Ele começa dizendo que “A Lei é a mais alta razão implantada na natureza, que comanda o que devemos fazer e proíbe o oposto”<sup>153</sup>, e com isso denota que a lei procede da razão e é uma dádiva dada por natureza aos homens e que procede dessa natureza. Ao tratar da razão, ele acrescenta que “aqueles que tem a razão em comum devem também ter a reta razão em comum. E como a reta razão é a lei, devemos acreditar que o homem tem a lei em comum com os deuses. E aqueles que compartilham a lei, também devem compartilhar a justiça e são membros de um mesmo estado”<sup>154</sup>.

Vemos assim que, para o autor, Razão, Reta Razão, Lei e Justiça, estão vinculadas, porque são provenientes de uma mesma fonte – elas têm sua origem numa natureza, que por sua vez é regida e governada pelo poder dos deuses imortais. Ao que tudo indica, homens e deuses compartilham um mesmo estado, porque são ambos partícipes da razão. Temos mais adiante que “as criaturas que receberam a dádiva da razão pela natureza, receberam também a reta razão, e receberam portanto a dádiva da Lei, que é a reta razão aplicada ao comando e proibição. E também receberam a justiça. Como todos os homens receberam a razão, todos eles receberam a justiça.”<sup>155</sup> Cícero trata a razão, a lei, e a Justiça como dádivas recebidas pelos homens. Sendo assim, elas são anteriores a eles e não dependem deles para ter sua existência. Segundo ele, “Nós nascemos para a Justiça e o direito é baseado não nas opiniões dos homens, mas na Natureza”<sup>156</sup>. Com isso deixa evidente que existe um padrão anterior no qual essas noções são baseadas e, mais do que isso, no qual elas se originam e através do qual elas se dão a conhecer aos homens.

Os homens estão em posse da Lei e da Justiça, pela razão. Temos que “Dos seres que fazem uso da razão há dois tipos: os deuses e os homens”<sup>157</sup>. A razão é o que os homens têm em comum com os seres divinos e, desse modo, somente através dela podem acessar o conhecimento que esses seres proporcionam. Sendo assim, para Cícero é a razão que parece se configurar como

---

153 *De legibus*, p. 317.

154 *De Legibus*, p. 323.

155 *Idem*, p. 333.

156 *Idem*, p. 329

157 *Dos Deveres*, p. 83.

a fonte da Lei e da Justiça, e não somente isso: os homens que possuem a razão, possuem também a reta razão que coincide com a Lei e com a Justiça. Quem quer que esteja em posse dela, está em posse de todos esses conceitos e a razão é o elo que permite tal acesso.

O que Cícero chama de sistema celestial envolve deuses e homens pela força da razão. Os deuses, pelo seu poder, governam toda a natureza e os homens, partícipes da mesma razão, têm acesso à Lei e à Justiça. Cícero diz: “O que é mais divino em todo céu e a terra do que a razão? E a razão, quando cultivada e aperfeiçoada é sabedoria. Não há nada melhor do que a razão e, ela é a primeira possessão comum entre homens e deuses”<sup>158</sup>. Para o autor, temos esse sistema celestial, onde a Lei está determinada e onde as noções de Justiça e Injustiça estão previamente dadas por uma autoridade superior e divina. O que é certo e errado nessa situação independe da sociedade dos homens e é anterior a ela.

Segundo Cícero, “A Lei não é um produto do pensamento humano, nem uma sanção de pessoas, mas algo eterno que governa todo o universo pela sua sabedoria através do comando e proibição. O que chamamos lei é a mente divina”<sup>159</sup>. Assim, vemos que a Lei, enquanto mente divina, somente pode ser dada a conhecer aos homens através daquilo que põe em comunicação os deuses e os homens, que é a razão. É pela razão divina que os homens têm acesso às verdadeiras leis. “Porque a mente divina não pode existir sem a razão e a razão divina não pode senão ter o poder de estabelecer o que é certo e o que é errado.”<sup>160</sup>. A razão parece ser mais que uma faculdade, ela se configura como um elo entre a mente humana e divina, que permite o acesso àquelas coisas que estão previamente dadas.

Nesse sistema, não é necessária uma justificativa das Leis. A própria razão oferece o padrão para o justo e injusto, pois é previamente dada, previamente plena de conteúdo. Segundo Cícero, “a origem da Justiça deve ser encontrada na Lei que é uma força natural é a mente e a razão dos homens de inteligência, o

---

158 *De legibus*, p. 321.

159 *Idem*, p. 381

160 *Idem*, p. 381.

padrão pela qual a justiça e a injustiça são medidas”<sup>161</sup>. Assim, quem quer que tenha a razão, e todos os homens a tem, possui também a Lei. E, conseqüentemente, em posse do padrão que determina o justo e injusto, possui também a justiça. E todas essas noções são únicas e estão dadas por natureza aos homens. De acordo com Cícero, “a justiça é uma; ela obriga toda a sociedade humana e é baseada na Lei, que é a reta razão aplicada ao comando e proibição”<sup>162</sup>.

Tendo isso em consideração, percebemos que a Razão e a Lei em Cícero têm uma relação de dependência e de identificação entre si. Elas se configuram como um vínculo entre deuses e homens e estabelecem uma relação entre eles, que permite aos homens conhecer, por natureza, aquilo que já está dado no sistema celestial, que permite com que os homens sejam parte desse sistema, na medida em que lhes dá acesso à Lei e à Justiça. Quem quer que seja, está em posse da razão e, por isso, está também em posse da Lei, do certo e do errado, do justo e do injusto.

### **Bramhall:**

Bramhall inicia a discussão apresentando os problemas que a negação do livre arbítrio acarretaria. Para ele, se a vontade não é livre, os homens não podem ser responsabilizados por seus atos, e se todas as coisas já estão previamente determinadas, toda ação é desnecessária, o que seria um desastre total. Segundo o bispo, a liberdade implica escolha e é própria dos homens que fazem uso da razão. Os homens são capazes de deliberar, de consultar a sua razão para agir. E tais homens são livres, porque podem fazer uso somente da sua razão para escolher. Ou seja, quando deliberam, os indivíduos necessariamente devem fazer uso da razão. E quando um homem consulta sua razão para agir, a ação terá sido determinada intrinsecamente e a escolha pode ser chamada de livre, pois não foi determinada pela ação dos objetos externos, mas pelo próprio indivíduo.

---

161 Idem, p. 319.

162 *De Legibus*, p. 345.

Hobbes, por sua vez, tem uma concepção de liberdade diferente de Bramhall. Para ele, “a liberdade não consiste em determinar a si mesmo, mas fazer o que é determinado pelo desejo”<sup>163</sup>. O desejo seria o último apetite da deliberação, e o homem hobbesiano, quando delibera, considera os efeitos de uma ação, baseado na experiência com os objetos externos que o afetaram anteriormente. Assim, o último apetite na deliberação, ou o desejo, não são determinados pela razão, mas exteriormente.

Para Hobbes, não há nenhum movimento que não tenha sido causado por outro movimento; nada pode mover a si mesmo. Na discussão, ele afirma: “Duas coisas são necessárias para fazer um efeito necessário: Primeiro, que ele seja produzido por uma causa necessária, segundo, que seja necessariamente produzido. Não entendo como uma causa pode ser necessária e um efeito não ser necessariamente produzido”<sup>164</sup>. Em outras palavras, a natureza hobbesiana é baseada em causas eficientes; há causas e efeitos que são necessariamente produzidos por elas.

Por aqui vemos que Hobbes e Bramhall são movidos por concepções de natureza bastante diferentes. Para o primeiro, temos uma natureza mecanicista que só opera através de causas eficientes. Nessa natureza, são os objetos externos que agem uns sobre os outros determinando o movimento. E são eles que agem sobre os sentidos dos homens, causando neles uma aversão ou um apetite, e, portanto, determinando a vontade. Para Bramhall, temos uma natureza fundada numa concepção que pode ser chamada de teleológica: para ele é necessária uma causa intrínseca, tanto para explicar a natureza, o movimento, quanto para explicar a vontade<sup>165</sup>.

Na mesma esteira, as concepções de razão desses autores são totalmente distintas e originam concepções igualmente distintas de deliberação e escolha. Ou seja, para cada um deles a razão opera de um modo diferente no processo de deliberação, na formação ou determinação da vontade e influencia esse processo de modo diferente. Em outras palavras, a razão desempenha um papel totalmente

---

163 *On Liberty and Necessity*, p. 73.

164 *On Liberty and Necessity*, p. 79.

165 *A física da Política*, p. 106

diverso em cada um deles: ela determina internamente a ação do indivíduo de Bramhall e ocupa um papel secundário na determinação do desejo em Hobbes, podendo auxiliar no processo de deliberação.

Para Bramhall, a racionalidade tem um papel fundamental sobre a deliberação, sobre a vontade e sobre a liberdade, pois a deliberação é um ato exclusivo da razão. Essa razão é uma faculdade capaz de produzir concepções distintas da imaginação e de determinar a vontade moralmente, e não naturalmente. Ele diz no seu discurso: “A razão é a fonte, a origem da verdadeira liberdade. Não podemos prescrever essa liberdade para criaturas inanimadas que sequer possuem razão, nem apetite, nem espontaneidade.<sup>166</sup>”. Ou seja, para que um homem delibere, para que ele tenha vontade, a razão se faz absolutamente necessária; não existe deliberação sem razão. Nenhum indivíduo que não tenha razão pode deliberar ou escolher; sem razão, não há liberdade de escolha, porque não há deliberação. Portanto, não existe vontade sem razão e, finalmente, não existe ação sem razão.

Por outro lado, a racionalidade em Hobbes tem seu papel restringido. A deliberação não é mais do que um ato da imaginação que considera conseqüências boas ou más de uma ação e determina a vontade. No ato da deliberação, a razão pode ou não contribuir e não é o fator determinante da vontade ou da ação. Segundo Hobbes, “A definição da vontade vulgarmente dada pelas Escolas, como apetite racional, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um ato voluntário é aquele que deriva da vontade, e nenhum outro”<sup>167</sup>. Assim, fica evidente que, embora a razão possa contribuir para a vontade durante o processo de deliberação, isso não significa que a vontade é determinada pela razão.

Para Hobbes, a deliberação se dá do seguinte modo:

“Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma

---

166 *On Liberty and Necessity*, p. 44.

167 *Leviatã*, VI.

ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação.”

Vemos por esse trecho que, embora a razão possa ser um instrumento que permite ao indivíduo calcular os melhores meios de obter um efeito desejado, ela não é o fator determinante da vontade. A deliberação que antecede a vontade e a ação envolve a imaginação dos efeitos de tal ação ou da omissão dela. Isso significa que, nos homens hobbesianos, os movimentos voluntários têm sua origem na imaginação, que tem origem na sensação, que por sua vez tem origem nos órgãos dos sentidos que foram afetados pelos movimentos externos.

Assim, a ação seria determinada externamente, pelos movimentos que afetam o indivíduo e levam tal indivíduo à vontade e à ação, através da deliberação. Para Hobbes, não é a razão o fator determinante da vontade. Em última instância, a vontade e a ação não são determinadas intrinsecamente, mas externamente, pelos objetos externos que afetam o indivíduo. A razão hobbesiana certamente pode participar do processo de deliberação, permitindo ao homem calcular os melhores meios para obter um fim almejado, mas ela não é eficaz para conformar os desejos dos homens. Os desejos são determinados pelo modo como as concepções dos objetos externos nos afetam fisicamente, ou seja, são determinados de modo extrínseco e, a vontade, conseqüentemente, também é formada de modo extrínseco.

Bramhall, no sentido oposto a Hobbes, usa a distinção entre eficácia natural e eficácia moral para dizer que a vontade não é determinada naturalmente, mas moralmente. Ele não pode aceitar essa natureza do homem hobbesiano, que simplesmente reage à ação dos objetos externos. E para desbancar essa concepção, ele pretende recuperar o papel da razão na determinação da vontade. Se para Hobbes a ação só pode ser determinada externamente, ou seja, somente os fatores externos, ou naturais, têm eficácia sobre a ação dos homens, então Bramhall deve propor um outro fator a determinar a ação – para o bispo, a ação

pode ser determinada internamente, pela razão, e é isso que caracteriza a liberdade. Quando ele vai explicar o que entende por liberdade, afirma que esse tipo de liberdade “é encontrado nos homens dotados de razão e entendimento”<sup>168</sup>, ou seja, a liberdade de ação, para ele, denota a existência de algo no homem que permite essa liberdade, que é a razão.

Na concepção de Bramhall, ainda que um homem seja afetado pelos objetos externos e esteja sujeito aos desejos que tais objetos tenham provocado nele<sup>169</sup>, esse homem possui uma resistência que lhe é inerente e que pode impedir ou mudar o rumo da ação. Em outras palavras, o indivíduo não está sujeito somente aos desejos ou à ação natural, mas possui um parâmetro interno que lhe indica como agir, que não pode ter outra origem senão na razão. E ele é livre para escolher agir do modo como sua razão indica ou do modo como a natureza o compele a agir.

Assim, Bramhall considera que a ação não seja somente determinada naturalmente, como quer Hobbes, mas ela também está sujeita a uma determinação moral; ou seja, para ele há uma eficácia moral operando no homem, que atua sobre a ação deste. E se o homem acolhe o ditado da razão, a vontade terá sido determinada moralmente. Que um homem seja livre depende disso – de que ele possa seguir o que lhe é indicado internamente. Isso quer dizer que a liberdade, para Bramhall, depende de que exista uma *eficácia moral* que tenha poder sobre a ação do indivíduo e que seja interna a ele. Isso é, para podermos falar em liberdade nos termos do bispo, temos que considerar um parâmetro interno ao indivíduo que tenha domínio, ou eficácia, sobre sua ação.

A distinção proposta para contornar o raciocínio de Hobbes, portanto, supõe que dois dispositivos diferentes e opostos têm eficácia na determinação da vontade e conseqüentemente da ação. Há uma eficácia natural, que pode determinar a ação extrinsecamente, ao afetar o indivíduo através de causas e

---

168 *On Liberty and Necessity*, p. 1.

169 Bramhall concede que a ação seja determinada naturalmente. Não por objetos ou indivíduos externos, como quero Hobbes, mas pelo poder e vontade de Deus “No object, no second agent, angel or devil, can determine the will of man naturally, but God alone, in respect of his supreme dominion over all things”

movimentos externos, mas há principalmente uma eficácia moral, que é intrínseca ao homem e que não só pode determinar a ação, como deve fazê-lo.

Porém a razão de Hobbes, não possui, como quer Bramhall, eficácia moral para determinar a vontade. A vontade, para o autor, só pode ser determinada naturalmente e ele sequer reconhece o significado de eficácia moral. Na discussão, ele afirma que: “a eficácia natural dos objetos determina agentes voluntários e a necessidade determina o desejo e conseqüentemente a ação; mas por eficácia moral eu não entendo o que quer dizer por isso”<sup>170</sup>. Ou seja, Hobbes nega a possibilidade da eficácia moral e atribui tanto o desejo quanto a ação à eficácia natural.

Hobbes certamente não poderia consentir com a eficácia moral da qual o bispo trata. Pois ele trabalha no registro de uma natureza mecanicista, onde há somente corpos e movimento e onde tudo é resultado do movimento. Assim, toda ação, todo desejo, estariam em primeira instância sujeitas ao movimento, ou a uma eficácia natural. Hobbes diz: “As questões da discussão se desdobraram nessa: ‘Se há uma eficácia moral que não seja natural’. Eu digo que não há, mas o bispo diz que há”<sup>171</sup>. Ou seja, mesmo a moral em Hobbes, ou qualquer coisa que possa ser chamada de eficácia moral, está sujeita a essa eficácia natural.

Em Hobbes, onde a concepção de natureza mecanicista prevalece, o movimento é o fator determinante das ações, dos desejos e finalmente da moral. No *Leviatã*, temos que “a própria vida não passa de movimento”<sup>172</sup>, ou “pois além da sensação e dos pensamentos e, da cadeia de pensamentos, o espírito do homem não tem qualquer outro movimento, muito embora, com a ajuda do discurso e do método, as mesmas faculdades possam ser desenvolvidas a tal ponto que distinguem os homens de todos os outros seres vivos”<sup>173</sup>. Ou seja, todos os pensamentos e imaginações têm sua origem no movimento. Mesmo as faculdades, o que inclui a razão, se originam a partir de um movimento que afeta o indivíduo, ainda que, com a indústria, elas possam ser desenvolvidas.

---

170 *On Liberty and Necessity*, p. 20

171 *Idem*, p. 71

172 *Leviatã*, VI.

173 *Idem*, III

A concepção mecanicista de natureza própria de Hobbes, portanto, é fonte de uma concepção de racionalidade radicalmente diferente daquela de Bramhall: enquanto, para Hobbes, são os movimentos exteriores que afetam os indivíduos e culminam na vontade e na ação, para Bramhall há um outro fator determinante nesse processo: uma razão capaz de ordenar os desejos e ações.

Para Hobbes, não há nada que possa determinar internamente o desejo, a vontade ou a ação. Nem mesmo a razão tem esse papel; a razão não tem eficácia sobre os desejos e ações e, sendo assim, não é possível existir eficácia moral no autor. Segundo ele, “nenhum homem pode determinar o seu próprio desejo. Porque o desejo é apetite e determinar o desejo seria como determinar quando se tem fome ou algo assim. Quando tem fome, um homem pode comer ou não comer, mas não está em seu poder decidir se tem fome ou não”<sup>174</sup>. Assim, se os desejos são efeitos de movimentos exteriores, Hobbes não pode aceitar os argumentos de Bramhall, de que há uma razão a controlar o processo de deliberação, ou qualquer outra coisa que interfira nesse processo e que tenha sua origem interiormente no próprio indivíduo.

A concepção de razão formulada e defendida tanto por Cícero quanto por Bramhall é inteiramente oposta à concepção de razão forjada por Hobbes. E essa nova concepção, altera igualmente o sentido da moralidade. Nosso autor afirma que “não há nenhuma concepção no espírito do homem que não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”<sup>175</sup>. Ou seja, ainda que a razão seja uma faculdade peculiar ao homem, a função dela é somente realizar cálculos a partir dos materiais fornecidos pelos sentidos. A razão hobbesiana é um ato da imaginação, que somente calcula a partir daquelas concepções originadas na sensação. Para Hobbes, “consideração, entendimento, razão e todas as paixões da mente são imaginações”<sup>176</sup>.

A razão hobbesiana nem é o elo através do qual os homens podem conhecer o bem e o mal, nem contém em si a Lei e a Justiça e se identifica com elas, como quer Cícero, nem tem força para conformar as vontades dos homens e

---

174 *On Liberty and Necessity*, p. 72.

175 *Leviatã*, I.

176 *On Liberty and Necessity*, p. 81.

servir como parâmetro controlador da ação como quer Bramhall. Ela apenas calcula e oferece ao indivíduo o melhor curso de ação na obtenção de um dado fim. O resultado do cálculo racional de Hobbes pode influenciar na vontade do indivíduo, mas ele não tem superioridade ou autoridade sobre os desejos e a ação.

## Conclusão

Quando consideramos atentamente a noção de razão forjada por Hobbes, percebemos que essa razão é instrumental; ela é uma faculdade de cálculo, que opera com aquelas concepções recebidas pelos sentidos e fornece resultados a partir dessas concepções. A razão hobbesiana é um ato da imaginação tanto quanto qualquer outro<sup>177</sup>, é uma faculdade calculativa, que está sujeita ao erro, que exige esforço e diligência para operar bem e que não é capaz de conformar os desejos dos homens.

Tendo em vista que, para Hobbes, a natureza humana é auto-interessada e que os homens agem visando satisfazer esse interesse, essa razão e as leis de natureza que ela conclui parecem frágeis perante os desejos e paixões humanos. Hobbes é claro ao afirmar que “os homens, ainda que eventualmente reconheçam tais leis, devido ao seu perverso desejo de vantagens imediatas, são totalmente inaptos para observá-las”<sup>178</sup>. Desse modo, a eficácia das leis da razão, e a própria razão, ficam bastante enfraquecidas em Hobbes; o papel da razão aqui aparece bem mais diminuído em relação àquele atribuído a ela por Cícero e Bramhall.

Por outro lado, é essa faculdade que aponta o melhor curso de ação para os homens, é ela que dita as leis naturais que permitem a preservação e é através dela que os homens podem calcular seus benefícios a longo prazo e concluir pela instauração do poder civil. A razão pode ser frágil perante as paixões, mas se os homens forem capazes de calcular diligentemente e a longo prazo, concluirão que a melhor maneira de cumprir a necessidade natural de preservação é através do cumprimento das leis da razão e da instituição de um poder comum capaz de controlar a todos.

A maior dificuldade da razão e de suas leis repousa justamente na ineficácia delas para determinar a ação. Ainda que um homem possa realizar um cálculo diligente, ou seja, ainda que a razão opere em estado de natureza, disso

---

177 Ele diz: “De fato concebo que a deliberação é um ato da imaginação, e ainda mais que isso, que razão e entendimento também são atos da imaginação” (*Hobbes and Bramhall On Liberty and Necessity*, p. 86.). As concepções dos homens são todas originadas nos órgãos dos sentidos, todas são imaginações originadas dessas concepções.

178 *Do Cidadão*, III, 27.

não se segue que esse homem vá agir de acordo com o resultado do cálculo racional. Em outras palavras, a uma boa operação da razão não se segue o cumprimento das leis de natureza. Hobbes mesmo diz que “não basta um homem compreender corretamente as leis naturais para que, só por isso, tenhamos garantida a sua obediência a elas”<sup>179</sup>.

Mesmo que a razão mostre aos homens que o cumprimento dos pactos é condição necessária para o estabelecimento da paz, ela não é capaz de obrigar os homens. A obrigação *em sentido estrito* só passa a existir quando da instituição do Estado, pois somente no Estado existe a principal condição necessária para a existência de uma obrigação; somente o Estado pode garantir aquela segurança almejada pelos indivíduos que instituíram o poder; somente o estado possui os meios para coagir os homens a cumprirem as leis. Segundo Hobbes:

“as leis de natureza (como a justiça, a eqüidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, 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”<sup>180</sup>.

Ou seja, é preciso a força de um poder soberano para obrigar o cumprimento; um poder que controle a ação dos súditos através de um sistema de punições. Assim, a necessidade do poder civil para tornar os pactos obrigatórios permanece forte nessa teoria. Para Hobbes: “a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los”<sup>181</sup>.

Dessa forma, a razão hobbesiana, que é uma faculdade instrumental e ineficaz para obrigar a ação dos indivíduos, para obrigar que os homens cumpram as leis naturais, não pode dar origem senão a teoremas práticos de conduta, que

---

179 *Do Cidadão*, V, 1.

180 *Leviatã*, XVII

181 *Idem*, XV.

não são propriamente leis como querem Taylor e Warrender e também não é capaz de ordenar o curso da ação como pensava Cícero e Bramhall.

Quando Taylor e Warrender pretendem sustentar que as leis de natureza obrigam em estado natural, deixam de observar a natureza auto-interessada do homem hobbesiano, que age tendo em vista seu benefício pessoal e que somente vai cumprir as leis naturais a partir do momento em que elas estejam identificadas com tal benefício. Se as leis de natureza são o resultado do cálculo racional motivado pelo desejo de preservação, essas leis só vão ser cumpridas quando favorecerem a preservação; ou seja, os homens somente vão cumprir as leis quando houver segurança suficiente para tal. Pois apesar de que as leis de natureza são sempre obrigatórias em consciência, só são efetivamente obrigatórias quando há um poder capaz de garantir a segurança para o cumprimento. Taylor e Warrender desconsideram o fato de que o cumprimento efetivo das leis somente é obrigatório sob a situação de segurança que somente pode se instaurar com o Estado.

Bramhall, por sua vez, pretende que a razão oriente e determine a vontade dos homens e conseqüentemente, a ação. Mas na concepção hobbesiana de razão, essa faculdade somente é capaz de fornecer os melhores meios para se obter um fim; não é capaz de determina os desejos. Ela pode influenciar a ação no processo de deliberação somente na medida em que apresenta para o indivíduo um benefício maior com o cumprimento dos seus ditados. Novamente, para que haja obrigação é necessário um poder capaz de obrigar; para que haja Justiça é necessário um poder que efetive e exija o cumprimento dos pactos e das Leis.

As leis de natureza não podem obrigar, porque são dadas por uma razão meramente instrumental. A razão de Hobbes somente é capaz de concluir as leis de natureza como os melhores meios para garantir a necessidade natural de preservação. Essa faculdade deduz as leis de natureza, mas não determina o desejo, não determina a ação do homem em acordo com as leis de natureza, nem empresta força de mando a essas leis. Dito de outro modo, a razão é capaz de apontar aos homens aquela conduta que vai favorecer a preservação de si, porém ela nem é infalível, nem eficaz para determinar a ação.

E se a razão hobbesiana não é fundamento suficiente para sustentar a obrigatoriedade das leis, tampouco pode sustentar a Justiça. Somente um poder comum e superior é capaz de fundamentar as Leis, visto que não há nada na natureza que sirva como uma medida eficaz para o estabelecimento de uma comunidade política.

## **Bibliografia utilizada:**

BRAMHALL; HOBBS, T., *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, edited by Vere Chappel, Cambridge University Press 1999.

CICERO, *De Legibus*, translated by Clinton W. Keyes, Loeb Classical Library No. 213, Harvard University Press, 1928.

CICERO, *Dos Deveres*, tradução Angélica Chiapeta, São Paulo : Martins Fontes, 1999

FRATESCHI, Y. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Ed. Unicamp, 2008.

HOBBS, T., *Do Cidadão*: tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro, coordenação Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T., *Leviatã*, trad. João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HOBBS, T., *Natureza Humana, A*, tradução, introdução e notas de João Aloisio Lopes, revisão do S.P.F.C., Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983.

KAVKA, G. S., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press, 1988.

KAVKA, G. S., *Right Reason and Natural Law in Hobbes's Ethics*, in *Thomas Hobbes, Critical Assesments*, edited by Preston King, vol. 1, Routledge, London, New Your, 1993.

LEBRUN, G., "Hobbes e a instituição da verdade" in *LEBRUN, A Filosofia e sua História*, trad. C. A. de Moura, M. L. Cacciola, M. Kawano, São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

TAYLOR, A. E. "The Ethical Doctrine of Hobbes" in *BROWN, K. C., ed., Hobbes Studies*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965

TUCK, R., *Hobbes*, trad. Adail U. Sobral, M. E. Gonçalves, São Paulo: Loyola, 2001.

WARRENDER, H., *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*, New York, Oxford at the Clarendon Press, 2000.