

Racionalidade e moralidade em Hobbes

Yara Frateschi
Unicamp
yara@unicamp.br

resumo Este artigo pretende investigar o estatuto da moralidade em Hobbes levando em consideração a dificuldadeposta pelo fato de que o filósofo parece oscilar entre desvincular e atrelar o comportamento moral ao interesse individual e à utilidade própria. Essa oscilação dá margem a interpretações distintas da moral hobbesiana, considerada por alguns intérpretes uma moral genuína e, por outros, meramente prudencial. Trata-se, a seguir, de testar a pertinência dessas interpretações.

palavras-chave Thomas Hobbes; moral; razão instrumental

Este texto trata de investigar o estatuto da moralidade no pensamento de Thomas Hobbes e de indagar de que modo ele concebe a relação entre racionalidade e moralidade. Uma reflexão sobre essa questão deve começar apontando a tensão entre passagens da sua obra, principalmente do *Leviatã* e do *Do Cidadão*, nas quais ele parece tratar a lei de natureza e as virtudes morais que prescrevem como regras imutáveis e eternas, estabelecidas pela reta razão, cujo valor independe da utilidade, e outras passagens que tendem a desmentir essa abordagem substantiva da moral ao tratar o homem como um indivíduo exclusivamente auto-interessado, portador de uma racionalidade meramente instrumental. As distintas maneiras pelas quais Hobbes se refere à justiça – virtude moral que consiste no cumprimento dos pactos – são exemplares dessa tensão: ele ora aborda a justiça como virtude genuína, que exige isenção na consideração do bem individual e independe do medo das consequências de

faltar à palavra dada, ora a faz depender inteiramente da consideração de benefícios e prejuízos atrelando-a fortemente à paixão do medo.

Para ilustrar o problema, partirei de algumas passagens nas quais justiça e utilidade aparecem apartadas. No *Leviatã*, por exemplo, o homem injusto é definido como aquele cuja vontade “não é determinada pela justiça, mas pelo benefício manifesto do que faz”. Hobbes prossegue afirmando que “o que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza ou bravura (raras vezes encontrada) em virtude da qual se desdenha dever o bem-estar da vida à fraude ou à quebra de promessas. É essa justiça da conduta que se quer indicar quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça” (HOBBES, 2003, XV, p. 128). No *Do Cidadão*, é ainda mais contundente:

“Também dissemos que as leis de natureza dizem respeito à consciência, isto é, o homem justo é aquele que se esforça para cumprí-las. É *injusto* aquele que faz tudo o que a lei comanda (mostrando obediência externa), mas não o faz por causa da lei, mas da penalidade ou da glória” (HOBBES, 1998, IV, 21).

Hobbes parece aqui assimilar uma exigência própria de teorias que fazem da justiça a virtude cardeal, que reclama imparcialidade, nobreza de caráter e consciência do dever moral. Se o homem que obedece a lei por medo da punição ou pela esperança de alguma recompensa não é justo, então a justiça requer um agente capaz de agir pela lei da razão, a despeito do cálculo de benefícios e prejuízos. Passagens como essas animam autores como Gert e Taylor a tentar uma aproximação de Hobbes respectivamente com a tradição aristotélica e com Kant, ou seja, a fazer da moral hobbesiana uma moral substantiva, apropriada a agentes capazes de agir desinteressadamente¹. Hobbes compartilharia com ambos a exigência de que as restrições morais fossem indiferentes ao cálculo de utilidades. Entretanto, não é sem dificuldade que essas interpretações se sustentam. Hobbes afirma, na contramão das exigências feitas acima, que “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos” (HOBBES, 2003, XV, p.115). Essa afirmação revela, por sua vez, que os indivíduos são guiados pelo princípio do benefício próprio, sugerindo que tanto o cumprimento dos pactos quanto a consideração do bem dos outros ou da coletividade não aparecem como motivadores

da ação, a menos que – como demonstra a dedução das leis naturais a partir do princípio da autoconservação – pareçam contribuir para o bem individual. Na medida em que Hobbes parece oscilar entre desvincular e atrelar comportamento moral ao interesse individual, pretendo investigar qual é, afinal de contas, o estatuto da moralidade hobbesiana: trata-se de uma moralidade genuína ou de uma moralidade prudencial?

1) Duas razões morais

Para responder a essa questão, tomo de empréstimo a distinção entre dois tipos de razões morais da qual parte Álvaro de Vita em *A justiça igualitária e seus críticos* para diferenciar, no que tange à moralidade, a proposta rawlsiana do liberalismo igualitário das propostas neoliberais (principalmente a dos libertarianos e a dos contratualistas hobbesianos contemporâneos). As razões neutras em relação ao agente têm um componente de imparcialidade e impessoalidade, ou seja, são razões “que decorrem de uma consideração imparcial pelo bem-estar e pelos interesses das outras pessoas” (DE VITA, 2007, p. 3). Por outro lado, as razões relativas ao agente “são aquelas que determinado agente têm para agir quando olha o mundo não de um ponto de vista objetivo e imparcial, mas de seu ponto de vista individual” (DE VITA, 2007, p. 4). Contra o neoliberalismo moral que, nas suas diversas roupagens, entende que somente razões relativas ao agente podem ser admitidas como fundamento da moralidade política, o autor recupera a teoria rawlsiana da justiça como equidade para defender que nenhuma concepção plausível de justiça pode se fundar exclusivamente em razões desse tipo (DE VITA, 2007, p. 8). Não pretendo discutir aqui a tese central de Álvaro de Vita em *A justiça igualitária e seus críticos*, mas apenas testar a pertinência da distinção entre as duas razões morais para pensar a moral em Hobbes.

Podemos ainda dizer –um passo além do autor – que a razão moral que exige imparcialidade na consideração do bem-estar e do interesse dos outros é própria de uma *moral genuína*, isto é, que exige tratar os outros como fins em si mesmos, dignos de respeito apesar da sua utilidade ou de qualquer atribuição externa de valor. Numa palavra, uma *moral genuína* exige, segundo a distinção aqui proposta, que as restrições à conduta indi-

vidual não estejam sujeitas apenas à consideração da própria utilidade. O segundo tipo de razão moral pode, por sua vez, ser tomado como próprio de uma visão não substantiva, mas prudencial, segundo a qual a moralidade pode ser extraída apenas a partir de razões relativas ao agente, sem quaisquer outros pressupostos morais (como imparcialidade ou igualdade, por exemplo). Se isolarmos as passagens nas quais Hobbes faz da justiça a virtude cardeal apartada da utilidade, podemos ser levados – como Taylor, por exemplo – a concluir que ele sustenta uma razão moral do primeiro tipo, isto é, que recusa a derivação dos princípios morais apenas de razões relativas ao agente. Por outro lado, se exaltarmos a caracterização do homem hobbesiano como um indivíduo exclusivamente auto-interessado portador de uma racionalidade meramente instrumental, seremos levados a pensar que ele tem uma visão prudencial da moral, apropriada a indivíduos que valorizam a princípio apenas a sua própria utilidade e que aceitam restrições à sua conduta em nome desse interesse. Se Hobbes se encaixa aqui, então ele precisa supor que os indivíduos, motivados em promover o próprio bem, aceitam um conjunto de regras que acabaria por beneficiar todos os outros que, pela mesma motivação, aceitassem o mesmo conjunto de regras. Vejamos.

A respeito da primeira hipótese, deve-se admitir a enorme dificuldade da sua comprovação. São poucas e muito destoantes as passagens que a animam. E, a despeito delas, Hobbes gasta muita energia para criticar, duramente, duas versões do que chamo de moral genuína: a aristotélica e a ciceroniana. Tanto Aristóteles quanto Cícero recusariam terminantemente a derivação da restrição moral a partir de razões exclusivamente relativas ao agente². Este último, por exemplo, estabelece que o outro, assim como a sociedade e a justiça, é um fim em si mesmo, cujo valor não deriva de uma atribuição externa estabelecida por um indivíduo preocupado em promover a própria utilidade. Conseqüentemente, as restrições morais não são derivadas de uma racionalidade instrumental, mas de uma reta razão que ordena tratar o outro como portador de valor intrínseco. A ação moral não decorre, portanto, de um cálculo pautado pela promoção do benefício próprio, mesmo que esse cálculo ocorra a longo prazo e acabe levando à promoção do bem dos outros ou da sociedade. Assim fosse, a justiça seria eternamente dependente de compensações, e pautar a justiça por recompensas é, segundo Cícero, o mesmo que destruí-la:

“Pois quanto mais alguém subordina seus atos à sua conveniência pessoal, tanto menos pode ser considerado um homem de bem; e os que medem a virtude pela recompensa não acreditam em virtude nenhuma e sim no vício. Onde está o generoso, se ninguém se mostra generoso para com o seu semelhante? Onde está a santa amizade, se não amamos o amigo por ele mesmo e “com todo o coração”, como se costuma dizer? Não pode haver nada de mais desumano se tivermos que abandonar o amigo e descartar-nos dele tão logo terminem as vantagens e os proveitos da amizade. Porém, se a amizade deve ser cultivada porque possui valor em si mesma, então a *sociedade humana, a igualdade e a justiça também serão fins em si mesmas*. Não podemos negá-lo sem anular por completo a justiça, pois o cúmulo da injustiça está em pedir compensação pela justiça.” (*De Legibus*, I, 49, grifo meu).

Enquanto Cícero recusa que a boa conduta seja pautada pela recompensa, Hobbes recusa a possibilidade de que os indivíduos venham a pautar o seu comportamento por razões desinteressadas. Se o primeiro afirma que a natureza prescreve que o homem deve considerar os interesses do outro pela simples razão de que esse outro é um homem (*De Officiis*, III, 27), o segundo afirma que devemos tratar os outros com misericórdia, humanidade e gratidão porque esse comportamento sociável conduz à paz, que vem a ser o meio mais duradouro e eficaz para a autopreservação. Contra a teoria da sociabilidade e do amor natural, o autor do *Leviatā* dispara: “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito” (HOBBES, 1998, I, 2.)³

A crítica da moral ciceroniana é acompanhada da reafirmação do princípio do benefício próprio como motivador da ação em todas as circunstâncias. Em conformidade com isso, a *reta ratio*, enquanto faculdade capaz de dizer o que é bom e o que é mau absolutamente, é substituída pela habilidade que o homem tem de raciocinar sobre as ações que “conduzem à sua própria vantagem” (HOBBES, 1998, I, 1, nota do autor). Ao fazê-lo, Hobbes recusa evidentemente os pressupostos mais elementares de uma visão genuína da moral. Ocorre que ele não abandona, como poderíamos esperar a partir daqui, a idéia de que a razão é fonte de normas morais. A lei de natureza é “um preceito ou regra geral,

estabelecido pela razão, mediante o qual se *proíbe* a um homem fazer tudo aquilo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar” (HOBBES, 2003, XIV, p. 112)⁴ e também é lei moral. A lei de natureza é moral na medida em que ensina virtudes. E é ao definir a virtude como o meio mais adequado para a paz, que por sua vez é o meio mais adequado à preservação de si e à realização do próprio bem, que Hobbes parece flertar com uma visão prudencial da moral. É o que sugere, por exemplo, a síntese das leis de natureza no preceito “faz aos outros o que queres que te façam a ti”. A regra de ouro não ordena tratar o outro como fim em si mesmo, tampouco diz que ele seja digno de valor e de respeito *per se*, mas conduz a um cálculo de consequências que põe o próprio agente – e não o outro – em primeiro plano. Ela funcionaria, na lógica de uma moralidade prudencial, porque os homens, motivados pelo seu próprio bem, acabariam por agir bem em relação aos demais, mesmo que agir bem em relação aos outros não faça parte das suas motivações originais. No registro de uma moralidade desse tipo, a relação entre racionalidade e moralidade se dá na medida em que a razão, em nome do bem do indivíduo, impõe restrições à sua conduta, exigindo dele que trate os outros com imparcialidade e equidade. Novamente, parece ser esta a relação estabelecida por Hobbes entre racionalidade e moralidade. Como ele admite, o princípio do benefício próprio tem uma efetivação muitas vezes contrária à realização do bem do indivíduo (porque os homens acabam germinando a hostilidade ao invés da sociabilidade), cabendo à razão indicar aos homens o caminho certo (o caminho da paz) e colocando, por assim dizer, restrições ao egoísmo. Desse modo, ela tem a função de restringir o comportamento auto-interessado com o objetivo promover de modo mais sólido e duradouro o bem individual. Há algo de paradoxal na conduta no indivíduo auto-interessado, que a razão é convocada a corrigir. Nesse sentido, a moralidade derivaria da racionalidade.

Mantendo a distinção, estabelecida inicialmente, entre dois tipos de razões morais, cabe agora investigar se Hobbes, ao criticar tão duramente a filosofia moral de Cícero (e também a de Aristóteles), passaria a apostar, então, numa moralidade prudencial. Isso significaria supor que os homens adquirem um comportamento moral – que beneficia também os outros e o coletivo – mobilizados *apenas* por razões individuais. Para tanto seria

necessário que eles viessem a identificar o descumprimento dos pactos (a injustiça) como algo irracional, mesmo que tal atitude promettesse benefícios imediatos. O prudente, nessa lógica, é aquele que calcula a longo prazo, que olha para aquisições reais e não enganosas, duradouras e não apenas imediatas. Se ele não descumpre os pactos (ou trata bem os demais) não é porque é genuinamente justo, mas porque considera de modo *apropriado* o seu benefício. Esse homem – pautado pelo interesse, mas prudente – entende que é injusto (porque irracional) descumprir os pactos que celebra “em nome da sua própria utilidade”.

A fim de testar a adesão de Hobbes a essa proposta, proponho recuperar o argumento de David Gauthier como exemplo de uma teoria que funda a moral exclusivamente em razões relativas ao agente e ver até que ponto Hobbes daria o seu assentimento. Duas são as razões pelas quais recupero o argumento de Gauthier. Em primeiro lugar, porque ele defende de modo contundente a moralidade prudencial tal como a entendo aqui; em segundo lugar, porque Gauthier (um expoente contemporâneo do que se convencionou chamar de “contratualismo hobbesiano”) parte de uma antropologia que deve muito a Hobbes com a intenção de pensar a moralidade no registro do homem econômico da sociedade de mercado: o indivíduo hobbesiano lhe dá subsídios para pensar o indivíduo liberal.

2) Os maximizadores contidos de Gauthier

Não se trata aqui de recuperar ponto por ponto a teoria da moralidade por acordo de Gauthier, tampouco a interpretação da filosofia hobbesiana empreendida pelo autor em *The Logic of Leviathan*. Pretendo apenas testar se a tese (formulada por Gauthier a partir de premissas hobbesianas) de que a moralidade pode ser gerada “como uma restrição racional a partir de premissas não-morais da escolha racional” (GAUTHIER, 1986, p.4) seria propriamente uma tese hobbesiana. Gauthier encontra em Hobbes posições equivalentes aos três dogmas da economia com os quais, segundo ele, a teoria moral moderna tem de lidar para encontrar o seu lugar e dos quais ele também parte para fundamentar a teoria da moralidade por acordo. Como Hobbes, Gauthier

vê os homens como indivíduos auto-interessados, empenhados em realizar e adquirir tudo aquilo que identificam com o seu próprio bem; como Hobbes, ele concebe a razão como uma faculdade de cálculo que auxilia os homens na busca de seu benefício; como Hobbes, finalmente, ele não pensa que o bem do outro e da comunidade sejam constitutivos do bem do indivíduo, mas algo que este possa, quando muito, desejar secundariamente. Nos termos de Gauthier: 1) valor é utilidade, isto é, uma medida de preferência individual e subjetiva; 2) racionalidade é maximização; 3) o interesse é *non-tuístico*: as pessoas, ao interagirem, não têm “interesse no interesse das outras” (GAUTHIER, 1979, p. 547).

Ainda como Hobbes, Gauthier também sabe que a maior ameaça para uma teoria contratualista isenta de base moral substantiva é que indivíduos auto-interessados tendem a descumprir a sua parte num acordo quando isso parece mais útil do que cumprir. Há, pois, uma dificuldade (oriunda da *base* dessas teorias que apostam numa solução contratual) a ser resolvida. Ela surge do fato inegável de que indivíduos exclusivamente auto-interessados (ou que são originalmente maximizadores puros) facilmente inferem pela racionalidade da injustiça: em função do interesse, aquilo que inicialmente parecia perfeitamente racional – fazer e cumprir o acordo em nome do próprio benefício – deixa de sê-lo. Tanto Hobbes quanto Gauthier têm de dar conta desse problema e retirar a pedra que os seus indivíduos maximizadores colocam no caminho da sociabilidade ao identificarem o cumprimento do acordo como algo contrário ao seu bem e à sua preservação e, portanto, como algo irracional. Vejamos como Gauthier resolve a questão.

A fim de justificar a possibilidade da moralidade assumindo os dogmas expostos acima, Gauthier deverá provar que ela se constitui na medida em que a conduta maximizadora é restringida pela razão (com a finalidade, é claro, de permitir uma melhor e mais segura fruição para o próprio indivíduo) e que é perfeitamente possível supor que os indivíduos, agindo em nome de si mesmos, acabem por beneficiar os outros e o coletivo. Gauthier acredita ser capaz de fundar a moralidade em premissas não morais porque entende a moralidade como restrição racional ao interesse individual em nome desse mesmo interesse. O seu desafio, então, é mostrar que “a razão tem um papel prático relacionado ao interesse individual, mas transcendente a ele” (GAUTHIER, 1986, p. 2), de

modo que podem ser racionalmente justificados princípios de ação que prescrevem deveres que sobrepõem a vantagem individual. Em miúdos, ele deverá provar que, em certas situações de interação, “o indivíduo escolhe racionalmente apenas se concretizar a perseguição do seu interesse próprio conformando-se a princípios que expressam a imparcialidade característica da moralidade” (GAUTHIER, 1986, p. 4). A vantagem desse esquema – que deriva a moralidade de premissas não morais da escolha racional – é, segundo Gauthier, não precisar vincular o razoável com algo moralmente substantivo como faz Rawls (GAUTHIER, 1986, p. 5). Com isso, ele acredita ser capaz de fundar a moralidade sem que, para tanto, seja necessário partir de qualquer concepção moral. Em resumo: a moral aparece na conclusão do argumento sem estar presente nas suas premissas. Se tudo der certo, partindo de um indivíduo hobbesiano chegaremos a um indivíduo razoável como o rawlsiano (ao menos no resultado das suas ações). É justamente isso o que Gauthier pretende, ainda que não o explice.

Mas como uma pessoa passa a reconhecer a dimensão moral da sua escolha se ela é concebida como um “centro independente de atividade que se esforça para direcionar suas capacidades e recursos para a obtenção de seus interesses” (GAUTHIER, 1986, p. 9)? Parece mágica, diz Gauthier, mas não é. Não é mágica porque a irracionalidade da maximização pura se mostra em contextos de interação nos quais aceitar restrições à conduta maximizadora é mais benéfico – ainda que talvez não imediatamente – do que não aceitar. É na interação, portanto, que os agentes podem vir a reconhecer um lugar para a restrição mútua, restrição que contribui para gerar oportunidades e benefícios inexistentes no contexto de não-cooperação. Assim, o maximizador puro (*straightforward maximizer*) pode se transformar em maximizador contido (*constrained maximizer*). A vantagem da transformação está no fato de que conter-se é mais benéfico do que o inverso (pois os maximizadores contidos, ao interagir, gozam de oportunidades que faltam aos primeiros), e desse modo as pessoas podem adquirir um comportamento imparcial mesmo que originalmente não tenham nenhum interesse no interesse das outras. Eis o modo pelo qual Gauthier baseia a moralidade numa concepção fraca de racionalidade prática (GAUTHIER, 1986, p. 17).

3) Os tolos de Hobbes

Como vimos, o problema gerado pelo fato de que indivíduos auto-interessados tendem a descumprir a sua parte nos acordos firmados argumentando pela racionalidade da injustiça (ou pela irracionalidade da justiça) é resolvido por Gauthier mediante a transformação dos maximizadores puros em contidos. Fiel à defesa do “indivíduo liberal”⁵, ele encontra para o problema uma solução que prescinde inteiramente do levitã: no contexto da cooperação, a maximização pura deixa de ser racional e os indivíduos passam a restringir a própria conduta para usufruir dos benefícios dos quais estariam apartados se continuassem a se comportar como maximizadores puros (os que não se transformam são expulsos porque se tornam ameaçadores). Os maximizadores contidos ouvem a sua razão e preferem agir moralmente, mesmo quando isso é aparentemente contrário ao benefício imediato: eles são perfeitamente racionais e, portanto, morais. Mas isso é possível porque os indivíduos, no contexto da cooperação, encontram *motivação* para agir moralmente, e essa motivação é oriunda não do temor da coerção ou da punição promovida pelo Estado, mas sim do reconhecimento de que aceitar restrições à conduta maximizadora é mais benéfico do que não aceitá-las: a motivação moral advém do fato de que, na interação, os maximizadores contidos gozam de oportunidades das quais estão alienados os maximizadores puros. Desse modo, o indivíduo liberal internaliza os princípios morais, e a restrição ao comportamento originalmente egoísta pode prescindir, então, das botas do Estado.

Também para Hobbes a razão coloca limites aos indivíduos, restringindo o auto-interesse em nome do benefício próprio. Uma vez que a conservação duradoura exige a eliminação da guerra que caracteriza o estado de natureza, a razão oferece normas para a construção e manutenção da paz, normas que se configuraram como leis morais na medida em que, impondo restrições ao comportamento egoísta, regem como devemos nos comportar em relação aos outros. Para tanto, ela nos diz que, se queremos a paz, devemos nos espelhar nos outros e fazer com eles apenas aquilo que gostaríamos que fizessem conosco, caso contrário disseminamos a hostilidade em vez de construir a sociabilidade. Numa palavra, o comportamento racional é sociável, e, nesse sentido, a razão é

fonte da moralidade. Até aqui, Hobbes e Gauthier pensam a relação entre racionalidade e moralidade de modo semelhante: sem partir de premissas morais (os homens são pautados, em todas as ações, pelo princípio do benefício próprio), Hobbes deduz, pelo exercício da razão calculadora, teoremas morais. Entretanto, se para ele é possível deduzir as normas morais por meio do uso reto da razão calculadora, não é possível dizer o mesmo da *motivação* moral. A derivação da motivação moral a partir da racionalidade instrumental empreendida por Gauthier seria, aos olhos de Hobbes, falsa: trata-se de um passe de mágica, mera ilusão de quem considera de maneira equivocada a natureza humana. Assim sendo, a resposta que Hobbes oferece ao argumento do tolo – aquele que diz que descumprir “os pactos não é contra a razão nos casos em que contribui para o benefício próprio” (HOBBES, 2003, XV, p. 125) – é semelhante à resposta de Gauthier, mas a solução do problema posto pelo tolo será sensivelmente diferente.

Hobbes diz ao tolo que a injustiça é irracional porque o não cumprimento dos pactos pode até parecer benéfico imediatamente (a injustiça costuma seguir o nosso desejo de benefícios imediatos), mas cedo ou tarde conduz à própria destruição:

“(...) quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de segurança senão os que dependem do seu poder isolado. Portanto, quem quebra o seu pacto, e por conseguinte declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito por nenhuma sociedade que se constitua em vista da paz, a não ser devido a um erro dos que o aceitam”
(HOBBES, 2003, XV, p. 126).

A conservação duradoura exige a construção da paz. Mas, como não há paz enquanto os homens contam apenas com o seu “poder isolado”, é preciso criar uma circunstância na qual as forças sejam conjugadas, e isso exige, por sua vez, reciprocidade, imparcialidade, equidade e, sobretudo, confiança. O tolo se considera razoável ao fazer prevalecer o seu benefício imediato, mas a sua atitude, diz Hobbes, o expulsa da sociedade e o condena a contar apenas consigo mesmo. Ele é, enfim, a personificação da contradição inscrita no princípio do benefício próprio: agindo em nome de si mesmo, ele cava a própria destruição. O desejo de benefícios imedia-

tos obsta o trabalho da razão, e ele não consegue ver que a injustiça é irracional porque trair os outros nunca será favorável à preservação duradoura de si⁶. Gauthier alerta os seus maximizadores puros com argumento semelhante: eles serão expulsos da sociedade e não gozarão dos benefícios da cooperação. Mas Hobbes, diferentemente de Gauthier, não aposta na internalização dos princípios morais, ou seja, não aposta na transformação dos maximizadores puros em contidos. Exceto sob o temor da coerção, os homens são e sempre serão maximizadores puros, ou seja, tolos. Tulos que precisam do *Leviatã*.

Nota-se assim que, mesmo fazendo da razão a fonte dos preceitos morais, Hobbes não conta com a efetividade desses mesmos preceitos. Ainda que os homens concordem “que a paz é uma coisa boa, e portanto que também são bons o caminho ou os meios da paz, os quais são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia (...) quer dizer, as virtudes morais”, esses ditames da razão não são leis propriamente, mas “apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um” (HOBBES, 2003, XV, p. 137). As chamadas “leis morais” não são leis propriamente ditas, mas conclusões obtidas mediante o uso correto da razão acerca do que devemos fazer e de que modo devemos tratar os outros se queremos nos preservar. Ocorre que a obtenção racional dessas conclusões não garante a conformação da ação, que tende a seguir – como bem mostra o tolo – as paixões mais desastradas:

“as leis de natureza (como a justiça, a equidade, 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 que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o podem fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros” (HOBBES, 2003, XVII, pp. 143-144).

A passagem contrasta com a solução de Gauthier, que supõe que a motivação moral advém do *reconhecimento* de que, na cooperação, a maximização contida permite gozar de oportunidades das quais estão alienados os maximizadores puros. Do ponto de vista de Hobbes, ao contrário, a motivação para agir em conformidade com as leis morais requer a entrada em cena de um agente externo com poder coercitivo que transforma a lei moral em lei civil tornando-a obrigatória. “Os pactos sem espada não passam de palavras” porque os princípios morais (genuínos ou prudenciais) não são internalizados a ponto de os homens se tornarem capazes de impor restrições a si mesmos. Em suma, pela ameaça de punição o Estado convence os tolos de que o não cumprimento dos pactos é irracional.

Vimos que Hobbes não parece aderir inteiramente a nenhuma das soluções propostas de início, nem aquela que pensa a moral a partir de uma motivação desinteressada e imparcial, nem a que a pensa a moral instrumentalmente (incluindo aí a motivação moral). Antes, contudo, de concluir, é preciso retornar a um problema que ficou sem solução até aqui: ainda que recuse nitidamente os pressupostos de uma moral substantiva, Hobbes não deixa de dizer – como indicam as passagens com as quais abri este texto – que o homem que obedece a lei por medo da punição ou pela esperança de alguma recompensa não é justo. Como compatibilizar essa exigência com a afirmação tão constante de que a justiça requer um poder coercitivo “capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento dos seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto”? (HOBBES, 2003, XV, p. 124). Ora, se é assim, a justiça e as demais virtudes morais parecem depender não da consciência, mas da força do Estado: é do medo do castigo e não da nobreza de caráter que depende, enfim, a sua efetivação. Estamos, então, diante de uma flagrante contradição? Penso que não.

Hobbes distingue, claramente, dois usos possíveis da palavra *justo*: quando atribuída aos homens, indica a conformidade entre os *costumes* e

a razão; quando aplicada às ações, indica a compatibilidade de *ações particulares* com a razão. Homens são ditos justos quando tomam todo o cuidado possível para que todas as suas ações sejam justas, ou seja, quando a sua conduta é, em geral, pautada pelo cumprimento dos pactos celebrados. O homem justo, portanto, é aquele que não identifica o seu bem-estar com a quebra de promessas. Mais ainda, a julgar pela identificação que Hobbes faz do injusto com aquele cuja vontade é determinada pelo seu próprio benefício e não pela justiça, devemos concluir que o homem justo não é guiado pelo benefício manifesto do que faz (tampouco pelo medo). É nessa acepção que a *justiça* é tomada como uma virtude: “é essa justiça da conduta que se quer indicar quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça” (HOBBES, 2003, XV, p. 128). Pretendo sustentar que as passagens supracitadas não são irreconciliáveis e podem conviver no mesmo tratado se compreendermos que a tônica da filosofia política hobbesiana não está na expectativa de que os homens venham a se tornar genuinamente virtuosos, mas na expectativa de encontrar uma solução política que possibilite a vida segundo a justiça. Se Hobbes fala da justiça dos homens como uma virtude que independe do interesse e do medo (e, portanto, do Estado), para logo em seguida defender a soberania absoluta, é porque ele a vê como uma utopia: bela, mas falsa. A solução do conflito originário não deverá depender de que os homens se tornem justos, e sim de que suas ações sejam justas. A solução não é moral: é política.

A dificuldade é entender como Hobbes pode definir o homem injusto como aquele cuja vontade é determinada pelo benefício manifesto do que faz se todas as ações voluntárias visam, como ele mesmo admite, ao benefício próprio. Devemos concluir que todos os homens são injustos (na acepção hobbesiana), como que por um defeito da sua natureza? Seria o mesmo que dizer que a natureza humana não comporta a justiça *enquanto* virtude. Hobbes não diz isso, mas o texto é conduzido para concluir – isso sim Hobbes afirma com todas as letras – que a maior parte da humanidade torna-se justa por medo. Tanto melhor seria que os homens encontrassem motivação na consideração de interesses que não os seus próprios (por exemplo, no interesse coletivo), mas essa nobreza é muito rara; portanto, não é possível contar com ela se queremos construir um modo de vida conforme a justiça.

Hobbes diz, sim, que é injusto aquele que faz o que a lei ordena por medo da punição ou pela expectativa de recompensa, mas, se a solução para os conflitos oriundos da natureza humana dependesse de os homens tornarem-se virtuosos, presume-se que o *Leviatā* (que não poderia ter esse título, obviamente) dissertaria sobre o modo de aquisição das virtudes combinando a ética com a política para desenhar um plano de educação do bom homem e bom cidadão. Mas, muito diferente disso, o que faz Hobbes é mobilizar argumentos para provar que o Estado tem que ser absoluto para ser capaz de fazer com que os homens ajam com justiça. Assim sendo, a estabilidade da paz não deverá depender de que os homens tornem-se efetivamente justos, e sim de que ajam de acordo com a justiça. Razão pela qual precisam do Estado, que suprirá essa deficiência moral:

“Dado que a força das palavras é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem os seus pactos, só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de reforçá-la. Estas são o medo das conseqüências de faltar à palavra dada, ou a glória ou o orgulho de aparentar não precisar faltar a ela. Este último é uma generosidade demasiado grande para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, *a maior parte da humanidade*. A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis e o outro é o poder dos homens que se pode ofender” (HOBBES, 2003, XIV, p. 122, grifo meu).

Duas observações a partir do texto citado. 1) A tônica está na afirmação de que a maior parte da humanidade torna-se justa por medo. É isso que interessa a Hobbes para que ele possa levar adiante o seu argumento que culminará com a prova da instituição do Estado enquanto leviatā. 2) O fato de Hobbes dizer que a solução se dá por meio do Estado ou da religião através da mobilização do medo é suficiente para mostrar que ela não acontece no campo da moral: seja uma moral genuína à moda ciceroniana, seja uma moralidade prudencial adequada ao indivíduo liberal de Gauthier.

Conclusão

Se Hobbes não abraça a proposta de uma moral genuína, tampouco aposta em uma solução prudencial como a de David Gauthier. Para ele, podemos supor, ambas as propostas seriam equivocadas: a primeira porque parte de premissas morais não condizentes com a natureza humana pautada pelo princípio do benefício próprio; a segunda porque, num “passe de mágica”, extrai moralidade e *motivação* moral de princípios não morais. Se Hobbes recusa as duas propostas é porque ambas jogam contra a soberania absoluta, obviamente. Ainda que ele pareça flertar com uma solução prudencial por admitir apenas razões relativas ao agente, a aproximação é enganosa. Se ele admitisse que somente razões relativas ao agente garantem a moralidade, não teria razões para defender o Estado com poderes plenos e poderia apostar na racionalidade e, portanto, na autonomia do indivíduo liberal tal como pensado por Gauthier. Atualizar Hobbes, como quer Gauthier, é trazer à cena (ao contrário do que pretende Gauthier) um autor que arruína as expectativas depositadas no indivíduo liberal. Poderíamos supor que, aos olhos de Hobbes por assim dizer, Gauthier acerta na saída, mas tropeça na chegada. Ele concordaria com a recusa de pressupostos morais incongruentes em relação à natureza humana, mas provavelmente veria Gauthier como um autor que não leva a sério a ineeficácia da razão instrumental para gerar motivação moral e acaba, sem querer, aproximando-se daqueles a quem se opõe (aqueles que precisam de uma moral substantiva, como Rawls, por exemplo). A transformação dos maximizadores puros em contidos seria tão utópica para Hobbes quanto a teoria ciceroniana da justiça ou a aposta aristotélica na educação dos cidadãos para a virtude.

De acordo com a tábua do conhecimento exposta no *Leviatã*, a Ética é o campo da filosofia que investiga as consequências das paixões dos homens (Cf. HOBBS, 2003, IX, p. 73). E o que ela conclui? Ela não conclui apenas que enquanto os apetites forem a medida do bem e do mal os homens viverão em estado de guerra, mas também que a razão não é capaz de conformar as ações e convencer os homens a agir em conformidade com as virtudes morais (mesmo que elas sejam os meios mais adequados para a promoção do bem individual). Dito de outro modo, a filosofia moral de Hobbes nos mostra: 1) que não é possível

apostar que os indivíduos venham a encontrar motivação em razões desinteressadas e 2) que somente razões relativas ao agente são incapazes de fundar a moralidade. Isso não o impede de afirmar que as leis de natureza são imutáveis e eternas e que a sua ciência é “a verdadeira e única filosofia moral” (HOBBES, 2003, XV, p. 136). Se é possível fazer ciência das leis de natureza é porque elas são teoremas da razão e, enquanto tais, logicamente demonstráveis. Mas, ainda que o uso reto da razão promova a dedução das leis de natureza a partir do princípio da auto-conservação, elas não obrigam, não têm efetividade, não são capazes de gerar motivação moral. Em suma, a Ética ensina que o comportamento *razoável* só se efetiva mediante o temor dos castigos e da esperança de recompensas:

“Tudo o que escrevi neste tratado sobre as virtudes morais, a sua necessidade para a obtenção e preservação da paz, embora seja evidentemente verdadeiro, não passa por isso a ser imediatamente lei. Se o é, é porque em todas as repúblicas do mundo faz parte das leis civis. Embora seja naturalmente *razoável*, apenas graças ao poder soberano se torna lei”. (HOBBES, 2003, XXVI, p. 235, grifo meu).

Se quisermos manter a distinção entre moralidade e coerção externa e pensar a moral como restrição interna ao comportamento auto-interessado, a mais pungente conclusão da Ética hobbesiana é a negação da moralidade. E se Hobbes a reduz a mera utopia é porque essa é a condição *sine qua non* do “sucesso” do seu argumento que culmina com a prova da necessidade da instituição da soberania absoluta.

¹ De acordo com Gert, Hobbes trata a justiça como virtude genuína e não prudencial. A interpretação se sustenta na passagem, citada por mim inicialmente, segundo a qual “o que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza ou bravura (raras vezes encontrada) em virtude da qual se desdenha dever o bem-estar da vida à fraude ou à quebra de promessas” (HOBBES, 2003, XV, p. 128). Essa passagem revela, segundo Gert, que Hobbes entende a virtude moral no sentido tradicional do termo. Isso é possível porque a razão, tal como pensada por ele, exige imparcialidade de modo que ambas (racionalidade e imparcialidade) sustentam todas as virtudes morais. Assim sendo, Hobbes não seria um relativista, mas um universalista moral (Cf. GERT, 1988). Taylor, por sua vez, defende que “a doutrina ética de Hobbes, separada da psicologia egoísta com a qual ela não tem uma conexão lógica

necessária, é uma deontologia estrita, curiosamente evocativa, embora com diferenças interessantes, de algumas das teses características de Kant” (TAYLOR, 1965, p. 37). O ponto comum entre Hobbes e Kant seria a aceitação, por parte de Hobbes, do caráter imperativo da lei moral (isto é, da lei de natureza). Tratei mais demoradamente da leitura de Taylor e suas inconsistências no segundo capítulo de *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles* (Cf. FRATESCHI, 2008a).

² Tratei da crítica de Hobbes ao tratado da virtude moral de Aristóteles no artigo “Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes” (FRATESCHI, 2008b).

³ As citações d’*On the citizen (Do Cidadão)* serão feitas explicitando o capítulo e a seção. Por exemplo: HOBBES, 1998, IV, 21 corresponde a: *On The Citizen*, capítulo IV, seção 21.

⁴ Optei por manter a referência ao capítulo ao me referir ao *Leviatã*. As citações explicitam o capítulo e o número da página da edição brasileira utilizada cuja tradução é de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva.

⁵ Para uma descrição do indivíduo liberal de acordo com D. Gauthier conferir GAUTHIER, 1986, pp. 345–349.

⁶ Com isso pretendo mostrar que o tolo não é um tipo raro, difícil de encontrar: ao contrário, ele é a descrição mais acurada do homem hobbesiano, ou ainda, do modo como o homem tende a se comportar na ausência de um Estado capaz de obrigar-lo a agir (por medo, obviamente) do modo que agiria se fosse dotado de uma natureza que o permitisse considerar de modo apropriado o seu próprio bem.

Referências bibliográficas

- De VITA, A. 2007. *A Justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBES, T. 2003. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBES, T. *On the Citizen*. Cambridge: University Press.
- FRATESCHI, Y. 2008a. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp.
- FRATESCHI, Y. 2008b. Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes. *Revista de Filosofia Antiga*, São Paulo, v. II, p. 1-19.
- GAUTHIER, D. 1986. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- GAUTHIER, D. 1979. Thomas Hobbes moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, volume LXXVI, pp. 547-559, january-december 1979.

GERT, B. 1988. The law of nature as the moral law. *Hobbes Studies*, volume 1, pp. 26-44.

TAYLOR, A. E. 1965. The Ethical Doctrine of Hobbes. In: BROWN, K. C. *Hobbes Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1965, pp. 35-55.