

AS DUAS DEFINIÇÕES DA LEI NATURAL EM HOBBS¹

Cicero Romão Resende Araujo
Universidade Estadual de Campinas

RESUMO

Distinguindo lei (lex) e direito (ius), Hobbes apresenta a lei natural, por um lado, como uma série de “mandamentos divinos”, e o direito natural como a “liberdade” que a lei deixa a cada um de defender sua “vida e membros”. Numa outra definição, porém, a lei natural aparece simplesmente como “conclusões ou teoremas da razão”, aos quais corresponde a prática das “virtudes morais”. Hobbes pensa que as duas definições são equivalentes, mas o fato é que cada uma mobiliza diferentemente seu aparato conceitual. Em especial, elas podem conduzir a diferentes resultados em sua teoria política.

PALAVRAS-CHAVE: lei natural; direito; virtudes; razão; Hobbes.

I.

Hobbes trabalha com duas definições de lei natural (ou lei da natureza) em sua filosofia política e moral e pensa que elas produzem resultados equivalentes, particularmente no campo político. Apesar de envolverem distintas suposições — uma empregando um tipo de hipótese religiosa, a outra dispensando-a completamente —, Hobbes utiliza uma ou outra, e às vezes as duas simultaneamente, de acordo com os propósitos de sua argumentação.

Neste artigo, pretendo mostrar o seguinte. Primeiro, em que consiste a diferença das duas definições. Segundo, que essa diferença não é desprezível no que diz respeito à maneira de trabalhar o aparato conceitual que respalda o pensamento hobbesiano, especialmente em moral. Terceiro, que essa diferença também não é desprezível no que diz respeito a pelo menos um dos resultados pretendidos de sua teoria política.

Começemos com o texto. O termo lei natural está espalhado em toda a obra de Hobbes e aparece tanto no contexto onde o assunto tratado é

filosofia da natureza, quanto no de elaboração de sua filosofia moral e política. Este artigo está interessado apenas no segundo contexto. Nele o conteúdo da lei natural aparece através de um certo número de “preceitos”².

Tanto no *De cive* quanto no *Leviathan*, há um momento particular em que as definições a que me refiro aparecem juntas, ao mesmo tempo que contrastadas. Assim, no *Leviathan*, depois de expor cada um dos preceitos da lei natural, Hobbes esclarece que: a) “os homens costumam chamar [esses preceitos] pelo nome de Leis, mas impropriamente: pois são apenas Conclusões, ou Teoremas, a respeito do que leva à conservação e defesa de si mesmos”. Contudo, b) “se considerarmos esses mesmos Teoremas como a palavra de Deus, que detém o direito de mando sobre todas as coisas, então são leis propriamente ditas” (HOBBS, 1991b: XV, 41; cf.

¹ Este artigo é baseado em paper apresentado no *IX Colóquio de História da Ciência*, em novembro de 1995.

² Exceto por um ou outro argumento, os textos do *De cive* e do *Leviathan* serão suficientes para os propósitos deste trabalho. Para facilitar as referências, vou mencionar o primeiro pela abreviatura DC, seguida dos números do capítulo e da seção, e o segundo pela abreviatura L, seguida dos números do capítulo e do parágrafo. As traduções são minhas.

HOBBS, 1991a: III, 33)³. Aqui temos, pois, dois modos de entender a lei natural, a diferença entre eles residindo exatamente no conceito de lei. A rigor, a lei é “a palavra daquele que por direito comanda outros” (Idem, *ibidem*). Quando os preceitos dizem respeito exclusivamente à “natureza” (isto é, a natureza humana), eles não passam de “ditados da Razão”, e devem ser tomados como simples “teoremas ou conclusões” para preservar a vida de cada um; quando, porém, dizem respeito não só à natureza, mas ao autor da natureza, devem ser tratados como “mandamentos” de Deus. Só então são leis *stricto sensu*.

II.

Como o próprio autor vai indicar depois, a definição (b) é a sua maneira de reiterar um velho pensamento da tradição jusnaturalista: que a lei natural é divina (expressa a vontade de Deus, mesmo que indiretamente). Esse é o propósito de DC IV, reafirmado em DC XIV e L XXVI. Já a definição (a), mesmo estando aquém da outra nesse aspecto, lhe parece suficiente para mostrar que a lei natural é moral. Isto é, que seus preceitos são a expressão mesma das principais “virtudes morais” da tradição filosófica, pagã ou cristã (cf. HOBBS, 1991b: XIV, 40, e HOBBS, 1991a: III, 31-32)⁴.

Esses propósitos são complementares, mas de qualquer modo as duas definições mobilizam diferentemente o aparato conceitual hobbesiano. Vejamos:

1º) A definição (b) está diretamente relacionada com a oposição entre “comando” (ou “ordem” ou “mandamento”) e “conselho”. A razão de se obedecer a um comando não está no con-

teúdo do que se é comandado, mas no próprio comando. Quem recebe um comando está sob a “obrigação” de aquiescer à vontade da pessoa que dá a ordem, a contraparte da obrigação sendo um suposto “direito” dessa pessoa de dar a ordem. Já quem recebe um conselho não está sob a obrigação de aceitá-lo, e nesse caso importa qual é o seu conteúdo (cf. HOBBS, 1991b: XXV, 01-03; HOBBS, 1991a: XIV, 01).

Essa oposição, além de estar na base do conceito geral de lei em Hobbes, é particularmente aplicável na definição (b) de lei natural, já que nesse caso seus preceitos são vistos como “mandamentos divinos”. Mas se os preceitos da lei natural são “ditados da razão”, e nada mais — como ocorre na outra definição — então a oposição perde sentido. No máximo, os preceitos devem ser vistos como “conselhos” para melhor se atingir um determinado fim: a paz e a preservação da vida de quem é aconselhado.

Para a definição (a), a razão é a faculdade que permite conectar um fim terreno (a preservação da vida) aos meios de obtê-lo ou conservá-lo. Na definição (b) seu emprego vai além disso: a razão permite inferir a vontade divina. Para quem crê que Deus governa todas as coisas, essa vontade é lei. A faculdade racional também permite classificar a lei divina em dois tipos, a lei natural e a lei divina positiva: enquanto a fonte de conhecimento da primeira é a razão, a da segunda é simplesmente a “revelação sobrenatural” (cf. HOBBS, 1991b: XXVI, 36-39; HOBBS, 1991a: XIV, 04). A definição (b) de lei natural não demanda, portanto, a religião revelada, mas requer uma religião natural. Os que não crêem na existência de um Deus (o ateu), ou que Ele governa todas as coisas, não podem conceber os preceitos da lei natural como leis (cf. HOBBS, 1991a: XV, 02) — e é para eles que se aplica a definição (a).

2º) Pela definição (b), os termos “lei” (lex) e “direito” (ius) aparecem mutuamente implicados e opostos, desde o primeiro instante. Isto é, a lei natural, ao se tornar a primeira aplicação do conceito de lei, implica imediatamente o conceito de direito natural, e vice-versa. Pois se a lei é uma obrigação — que Hobbes compara a um “grilhão” (fetter) — o direito é uma “liberdade” (freedom): o que a lei não me ordena é,

³ A distinção também aparece numa obra anterior ao *De cive* — nos *Elements of Law, natural and politic* — cf. HOBBS, 1969: 93.

⁴ Hobbes, certamente, conhece as diferentes maneiras com que os autores cristãos e pagãos tratam as virtudes morais. Mas crê que sua teoria permite submetê-las a uma grande síntese. Não cabe discutir aqui a relevância dessas diferenças; o fato é que o filósofo as despreza.

por definição, aquilo que eu posso ou não fazer. Por sua vez, o espaço de minha “liberdade” — daquilo que posso ou não fazer — tem como fronteira a lei. Assim, o direito natural é limitado pela lei natural (cf. HOBBS, 1991b: XIV,01-03; HOBBS, 1991a: XIV, 03).

Já na definição (a) a mútua implicação entre “lei” e “direito” não surge de imediato. Essa oposição só vai ter sentido com o aparecimento do contrato, através do qual a lei se torna lei propriamente — mas como lei civil, não como lei natural. É apenas no estado civil que a lei — a vontade do soberano civil, que de resto é o único tipo de soberano que pode ser concebido — surge como fronteira para o direito natural. No estado de natureza, os únicos limites à liberdade do direito natural são os impedimentos físicos e o medo da morte violenta, jamais a obrigação de obedecer a vontade divina. Como veremos abaixo, se os preceitos da lei natural forem percebidos no máximo como “conselhos”, e não como “mandamentos”, o termo obrigação não pode ser associado a eles em nenhum sentido.

É verdade que no estado de natureza, mesmo pela definição (b), a lei natural obriga apenas em foro interno, não em foro externo (cf. HOBBS, 1991b: XV, 36; HOBBS, 1991a: III, 27). Isso significa que, enquanto não houver esperança de paz — o estado de natureza sendo um estado de guerra —, os preceitos da lei natural não podem ser praticados em ações visíveis. Contudo, não apenas é necessário ter uma disposição mental para praticá-las (requisito também necessário para a definição (a), pois do contrário não se poderia externá-los em ações concretas quando a esperança de paz surgisse, como estou sob a obrigação de tê-la. Para quem crê num Deus que governa todas as coisas e que tudo vê, essa obrigação serve como um limitante, ainda que tênue, para o direito de cada um no estado de natureza. Para Hobbes, o direito natural é uma “irrepreensível” liberdade que cada um possui de fazer tudo o que for necessário para a preservação de sua vida. E é “irrepreensível” exatamente porque nenhuma ação que tenha essa finalidade pode ser injusta ou causar injúria a outrem (cf. HOBBS, 1991a: I, 07).

No estado da natureza, nenhum dano que eu causar a outros homens pode ser considerado

uma injúria a eles, já que naquela condição nenhum contrato entre os homens é possível ou válido. Daí que no estado de natureza o direito natural é um direito a todas as coisas. O que significa que o meu direito não implica a obrigação dos outros de respeitá-lo (cf. HOBBS, 1991b: XIV, 04 e 18; HOBBS, 1991a: I, 10 e II, 11). Isso é verdade para as duas definições. Contudo, pela definição (b), mesmo que no estado de natureza eu jamais possa cometer uma injúria contra outros homens, posso cometê-la contra Deus⁵, na medida em que minhas ações bélicas excederem (e eu pensar que elas excedem de fato) a finalidade de preservar minha vida. Isto é, na medida em que ultrapassarem os limites ao direito natural, impostos pela vontade divina e expressos na lei natural⁶.

3º) A definição (b) também permite um uso mais extenso do conceito de obrigação.

Segundo Hobbes, um indivíduo qualquer pode estar sob dois tipos de obrigação. Ou está sob a obrigação de observar uma lei, à qual sempre estão unidas punições e/ou recompensas; ou ele contrai uma obrigação através de pactos ou contratos (cf. HOBBS, 1991b: XIV, 03 e 07; HOBBS, 1991a: XIV, 2). No primeiro caso, a obrigação está na dependência do comando de um “superior”: uma pessoa (Deus ou homem) com direito de ditar a lei, e assim a obrigação pode ser natural (se derivada da lei natural) ou civil (se derivada da lei civil). Deus tem o direito

⁵ “A palavra injustiça relaciona-se com alguma Lei: Injúria com alguma Pessoa, assim como com alguma Lei. [...] uma injúria pode ser feita, e contudo não contra mim, ou ti, mas um outro; e às vezes não contra qualquer particular, mas contra o Magistrado apenas; outras vezes nem contra o Magistrado ou um particular, mas unicamente contra Deus” (DC III, 4, nota).

⁶ É, portanto, apenas pela definição (b) que se pode compreender a nota que Hobbes acrescentou em DC I, 10: “ele tem o direito de fazer uso de, e a fazer tudo que julgar necessário para sua preservação: dele dependendo o julgamento sobre o que é certo e errado fazer, e portanto sempre estará certo. Daí que no mero Estado de Natureza etc. Mas se alguém fingir que algo tende necessariamente à sua preservação, mas ele próprio não acreditar firmemente que assim seja, então estará violando as leis da natureza”.

de ditar a lei sobre os homens por seu “poder irresistível”, e à sua obediência ou não unem-se punições e/ou recompensas divinas (cf. HOBBS, 1991b: XXXI, 05; HOBBS, 1991a: XV, 05); por sua vez, um homem pode adquirir o direito de ditar a lei sobre outros homens através do contrato, e à sua obediência ou não unem-se punições e/ou recompensas terrenas⁷. O segundo tipo de obrigação não depende necessariamente do comando de um superior, mas pode criar um direito dessa espécie. Na prática, portanto, a obrigação civil pode ser considerada um caso particular do tipo de obrigação contraída por pactos ou contratos. Também por isso Hobbes denomina a obrigação de obedecer às ordens divinas de “natural”, já que ela não depende das ações voluntárias (contratos ou pactos) que os homens fazem uns em relação aos outros. Em contraste, todas as outras obrigações podem ser denominadas “artificiais”, pois dependem exclusivamente dessas ações (cf. HOBBS, 1991b: XXI, 05; WARRENDER, 1957: 28; e RA-PHAEL, 1962: 348).

Por conta desse raciocínio, há de se concluir que enquanto na definição (b) de lei natural o conceito hobbesiano de obrigação a ela está atado desde sempre — pois nela pode-se e deve-se falar de uma obrigação natural, mesmo que apenas em foro interno (no estado de natureza), à qual vão se sobrepor depois obrigações artificiais —, na outra definição o conceito de obrigação apenas pode ser empregado com o estabelecimento de contratos. Como contratos não são válidos no estado de natureza, só tem sentido falar em obrigação no estado civil. Considerados em si mesmos, os preceitos da lei natural, pela definição (a), na medida em que não são comandos de um superior (mas “conselhos”, no máximo), não obrigam em nenhum sentido⁸.

⁷ Isso significa que o direito de mando, em Hobbes, se depender de poder, não depende de qualquer um, mas do poder “irresistível”. E o único poder irresistível é o poder de Deus. Como nenhum homem o detém, o direito humano de mando só pode derivar do livre assentimento (contrato). Nesse aspecto, a noção de direito em Hobbes se distingue sutilmente da de Spinoza (cf. TUCK, 1989: 112).

⁸ Alguém poderia objetar, contudo — valendo-se de uma passagem em que Hobbes sugere que a obri-

III.

Se não se pode atar desde sempre o conceito de obrigação à definição (a), como Hobbes poderia afirmar, valendo-se só dessa definição, que a lei natural é moral? Isso é de fato possível, porém, se pensarmos que a moralidade em Hobbes não depende apenas do conceito de obrigação. Ele mobiliza um outro conceito — o de virtudes morais — e, aplicando-o a toda a tradição filosófica (cristã ou não), providencia uma base para a moral mais ampla do que a fornecida na definição (b).

Pode parecer estranho que eu fale aqui de um Hobbes tentando fundamentar a moral, diante da leitura mais usual que se faz dele: a de um autor cuja filosofia política dispensa o problema⁹. Estudos mais recentes, porém, distinguem um sincero esforço do filósofo — se bem sucedido ou não, é um outro problema — para encontrar tal fundamento (cf. TUCK, 1983, GERT, 1988 e SKINNER, 1991).

O termo “fundamento” não deve ser confundido com as discussões contemporâneas sobre fundacionalismo em filosofia, que envolvem temas estranhos ao debate seiscentista sobre a moralidade. No pensamento hobbesiano em particular, fundamentar significa simplesmente providenciar justificativas para o comportamento moral dos homens em um desses dois grandes campos: na religião e na natureza (quer dizer, na natureza humana). As definições (a) e (b) expressam uma tentativa de providenciá-las nos

gação natural deriva do “medo, ou consciência de nossa própria fraqueza” (DC XV, 7) — que teria sentido falar de uma obrigação, que cada indivíduo impõe a si mesmo, de seguir os preceitos da lei natural, em virtude do medo da morte violenta. A isso responde simplesmente que em Hobbes só tem sentido falar de obrigação para com outrem, e não para consigo próprio (cf. DC VI, 14).

⁹ Essa leitura é tão antiga quanto a própria obra de Hobbes. E é reafirmada por diversos comentaristas contemporâneos. A seguinte avaliação de R. Polin é bem representativa dessa tendência: “a política de Hobbes não comporta um fundamento moral. Antes, o fundamento moral de sua política, é que não há fundamento moral para uma filosofia política” (POLIN, 1953: 151).

dois campos.

A meu ver, são as questões que subjazem à definição (a) que levaram muitos autores do século XVII e XVIII a acusarem a filosofia hobbesiana de “ímpia” e “cética”. De ímpia, porque a definição (a) implica a possibilidade de um pensamento moral independente da religião e isso feria os sentimentos dos que achavam que o comportamento moral perde toda razão de ser se não pressupõe um Deus que governa as ações dos homens e os ameaça com punições e recompensas. De cética, porque o tipo de fundamento que a definição implica foi visto como uma forma cínica de dizer que a moralidade não passa de uma ilusão, mesmo que necessária para auxiliar a conservação do estado civil.

Os que perceberam uma intenção de desvincular moralidade e religião poderiam, de fato, ancorar facilmente suas desconfiças em várias afirmações do filósofo. A definição (a) da lei natural não induz senão a essa conclusão. A mensagem que está embutida nela é a seguinte: tanto o ateu quanto o que pensa que Deus não se importa com os acontecimentos terrenos têm, a despeito dessas convicções, fortes motivos para se comportar moralmente, ou seja, para agir de acordo com aquelas virtudes que as sociedades humanas exaltam desde a Antigüidade. Mais do que isso: as razões (puramente terrenas) para agir assim são independentes da existência das leis civis, ainda que seja verdadeiro que sem essas o exercício das virtudes morais mais importantes (do ponto de vista de Hobbes) seria impossível.

Se as razões oferecidas pelo filósofo convergem para uma filosofia cética no campo moral é uma questão que ainda permanece um tanto obscura, e mais abaixo explicarei por quê. Mas daí a concluir que tudo que Hobbes tem a dizer sobre moral é que ela não passa de uma ilusão — ou (o que dá no mesmo) que, sendo uma criatura do estado civil, ela tem bases estritamente artificiais —, há uma grande distância.

Na perspectiva hobbesiana, fundar a moralidade na natureza — e, logo, erigir uma doutrina moral sobre esse terreno — significa ancorá-la nos desejos e aversões humanas. Pois uma doutrina moral é uma doutrina sobre o bem e o mal,

e “bem e mal são nomes dados às coisas para significarem a inclinação, ou aversão, a elas por quem as denomina”. Como a constituição, costume e opinião dos homens são diversos, eles tendem a divergir sobre o que é bom e mal, e não raro a combater por causa disso (HOBBS, 1991a: III, 31; cf. HOBBS, 1991b: XV, 40). Se a base do argumento fosse só esse, seria trivial concluir que, para escapar dessa divergência, só restaria mesmo a Hobbes apontar como saída a submissão a um soberano que determinasse o que cada súdito deveria entender por bem e mal. Mas o que poderia levar os homens a admitirem essa saída voluntariamente? Essa questão é crucial, pois um dos propósitos da hipótese do contrato em Hobbes é precisamente ressaltar que os contratantes precisam chegar a essa saída por si próprios, do contrário nada poderia fazê-los escapar do estado de natureza (cf. HOBBS, 1991b: XIV, 08); ou, mesmo sob o estado civil, não teriam nenhum ponto de referência para comparar as vantagens de se ser fiel ao soberano sobre não sê-lo¹⁰. De alguma forma, em meio a tantos e conflitantes bens e males, os homens têm de ser capazes de conceber pelo menos um bem e/ou um mal que todos desejam e/ou repudiam igualmente. Somente nesse sítio se poderia conceber um edifício para a moral, ao mesmo tempo que as bases da fidelidade ao soberano civil. Mas como isso é possível?

Acontece que o desejo e a aversão (e as paixões de um modo geral) não são os únicos elementos da natureza humana de que Hobbes dispõe para tecer seus argumentos. A faculdade racional, mesmo que estritamente calculadora, incapaz de por si mesma fazer os homens agirem, é a única que pode instruí-los, se não sobre o supremo bem¹¹, no mínimo sobre aqueles bens

¹⁰ Não podemos esquecer que Hobbes escreveu seus principais textos políticos — *De cive* e *Leviathan*, entre eles — sob o calor da guerra civil britânica, o que tornava bastante claro para o próprio autor que as punições e/ou recompensas que o soberano ata às suas leis não é suficiente para evitar a sedição. Mesmo no estado civil, a adesão voluntária do súdito às ordens do soberano continua sendo um componente essencial de seus argumentos.

¹¹ Hobbes, como é sabido, nega-se a erigir uma doutrina do *summum bonum* e, portanto, da feli-

(e seus males contrários) sem os quais nenhum outro poderia ser obtido ou desfrutado. As faculdades apetitiva e racional combinam-se para fazê-los agir moralmente, assim como para escapar do estado de natureza (cf. HOBBS, 1991b: XIII, 13). Para Hobbes, como se sabe, o raciocínio mais elementar constrange cada um de nós a reconhecer que esses bens só podem ser a preservação da vida (e membros) e a paz, seus males contrários sendo a morte violenta e a guerra. O primeiro fundamenta o direito natural, como vimos acima. Já o segundo fundamenta os preceitos da lei natural: “Os que, portanto, não concordam a respeito de um bem presente, concordam quanto a um futuro; o qual com efeito é um trabalho da razão; pois coisas presentes são óbvias aos sentidos, coisas por vir apenas à nossa razão. A razão declarando que a paz é boa, segue-se [...] que todos os meios necessários à paz são bons também; e portanto que modéstia, equidade, confiança, humanidade, compaixão (que demonstramos serem necessárias à paz) são bons costumes ou hábitos, isto é, virtudes” (HOBBS, 1991a: III, 31).

Por que virtudes são tratadas como “hábitos e bons costumes”, Hobbes esclarece-o muito pouco no *De cive* e no *Leviathan*. Mas num tratado posterior chamado *De homine* ele diz o seguinte: “disposições, quando são de tal modo reforçadas pelo hábito que produzem suas ações com facilidade e sem a resistência da razão, são chamadas costumes [manners]”. Se tais costumes são bons (cooperam com o objetivo da paz) chamam-se “virtudes”; se maus, chamam-se “vícios” (HOBBS, 1991a: 68). Aparentemente, Hobbes trabalha com uma noção de virtude que não diverge no essencial da tradição: virtudes são qualidades de pessoas — poderíamos dizer, traços de caráter — que envolvem tanto a disposição para agir de uma determinada maneira quanto seu exercício costumeiro (“hábito”), sempre que as circunstâncias exijam a manifestação de uma dessas qualidades em ações

visíveis. O que distingue seu pensamento a respeito, portanto, não é se as virtudes existem ou não, mas que razões devem ser providenciadas para explicar por que tais e tais qualidades podem e devem ser consideradas “virtudes”. E aqui Hobbes claramente afasta sua própria doutrina de pelo menos uma das mais tradicionais: “Mas os Escritores de Filosofia Moral, embora reconheçam as mesmas Virtudes e Vícios; contudo, não vendo em que consiste sua Bondade; nem que elas são louvadas por serem meios para uma vida pacífica, sociável e confortável; colocam-nas numa mediocridade das paixões; como se não a Causa, mas o Grau de ousadia, fizesse a Coragem; ou não a Causa, mas a Quantidade de um presente, fizesse a Liberalidade” (HOBBS, 1991b: XV, 40; cf. HOBBS, 1991a: III, 32).

Como disse antes, Hobbes lista uma série de virtudes, ou os vícios contrários, e estabelece uma correspondência entre elas e suas vinte (ou dezenove, conforme o texto) “conclusões ou teoremas”, isto é, os preceitos da lei natural segundo a definição (a). Não quero discutir aqui a diferença conceitual que pode existir entre regra — noção a que o termo “conclusão ou teorema” induz — e qualidades ou traços de caráter de pessoas (cf. EWIN, 1991: 145-147), já que, aparentemente, nenhum texto de Hobbes é sensível a ela. Assim, a virtude da justiça corresponde exatamente à disposição e ao hábito (assim como ao “teorema”) de cumprir as promessas ou contratos; a virtude da gratidão ao de não dar ocasião para os que nos fazem bem se arrependerem disso; a da equidade ao preceito que determina todo homem, ao distribuir direitos a outras pessoas, “não favorecer a um mais do que a outro”; e assim por diante (cf. HOBBS, 1991a: III, 01, 08, 15; HOBBS, 1991b: XV, 01, 16, 23).

Enquanto as virtudes que correspondem aos preceitos da lei natural são sociais — vale dizer, “meios para a conservação dos homens em multidões” — virtudes como a coragem e a temperança (que não fazem parte da lei natural) são pessoais, já que são simples meios para evitar a “destruição dos homens individualmente” (HOBBS, 1991b: XV, 34; HOBBS, 1991b: 69). As primeiras fazem um paralelo com as

cidade: “Não há nenhum *Finis ultimus* (objetivo último) ou *Summum Bonum* (o maior bem), de que falam os livros dos antigos filósofos morais” (L XI, 1). Mas recusar uma doutrina da felicidade não é o mesmo que recusar uma doutrina moral.

“obrigações” da definição (b) de lei natural; enquanto as segundas fazem um paralelo com o direito natural.

Obviamente, as virtudes sociais seriam obrigações se os “ditados da reta razão” pudessem ser, por si mesmos, “comandos”, o que, como já vimos, não é possível. Feita essa restrição fundamental, pode-se também fazer um paralelo entre a idéia de que a lei natural obriga em foro interno, mesmo que nem sempre em foro externo (como ocorre no estado de natureza), e a exigência de que as virtudes sejam tomadas como disposições, além de hábitos. Pois, também pela definição (a), é válida a afirmação de que os preceitos da lei natural não podem ser colocados em prática — ou seja, as virtudes sociais não podem ser exercidas — enquanto não houver um ambiente razoavelmente seguro para tal. Mas mesmo no estado de natureza é necessário que haja a disposição para praticá-las, tão logo se abra no horizonte a esperança de paz. Ter a disposição é um pré-requisito para a aquisição do hábito.

Por outro lado, embora as virtudes pessoais sejam importantes para fazer valer o direito natural — e, portanto, mesmo no estado de natureza elas podem ser exercidas —, virtude e direito não são noções intercambiáveis. Pois o direito, lembremos, é apenas uma “liberdade”: posso exercê-lo se quiser, mas também posso não exercê-lo. Porém, a coragem e a temperança, por exemplo, pressupõem a constante disposição e o hábito de praticá-las, sempre que as circunstâncias o exigirem. Se não tenho essas disposições e nem as pratico, ou deixo de praticá-las com uma certa frequência, não posso ser considerado corajoso ou temperante. Isto é, as virtudes não admitem a mesma “liberdade” que o conceito de direito admite e até requer. Se tivéssemos que classificá-lo como uma qualidade moral, o direito não poderia ser pensado nem como um vício nem como uma virtude. Quando muito, tratar-se-ia de uma qualidade “inocente”. E talvez por isso mesmo Hobbes só o defina negativamente, como algo “não repreensível”, “não contrário à razão e à justiça” etc.

Aí está, esboçada, a doutrina moral hobbesiana, vista a partir da definição (a) da lei natural. Não que a outra definição não contenha uma

doutrina moral. Mas, como vimos, ela coloca no primeiro plano da doutrina certos conceitos (lei, comando, obrigação) que, na definição (a), só vão aparecer como derivados. Além disso, enquanto pela definição (b) a falta moral primordial é o “pecado” (sin) — o qual, diz Hobbes, envolve não só uma transgressão formal da lei, mas a intenção de desafiar a vontade do legislador (cf. HOBBS, 1991b: XXVII, 1; HOBBS, 1991a: XIV, 17) —, pela definição (a) a falta moral básica é um vício, que por definição é simplesmente alguma qualidade de caráter que torna seu possuidor inapto para a vida social.

IV.

Mas se Hobbes possui uma doutrina moral, e esforça-se por fundamentá-la de maneira independente da doutrina da soberania civil, por que então vimo-lo sendo lido, por seus contemporâneos e mesmo depois, como um autor que deliberadamente nega tal doutrina?

Certamente não só por causa dessa leitura, mas também por causa dela, Hobbes foi acusado de “cético”. Na medida em que a acusação de ceticismo se relacionou historicamente com a de algum tipo de impiedade, ela é bem compreensível, dadas as contendas religiosas em que a produção intelectual do século XVII esteve mergulhada. E mais compreensível ainda se pensarmos que de fato — para ficarmos no tema que estudamos aqui — a definição (a) da lei natural indica um esforço genuíno para dar um fundamento não-religioso à moralidade.

À parte o contexto teológico, a acusação também se deve ao fato de Hobbes ter providenciado uma fundamentação que, para muitos, representava o próprio solapamento da moralidade. Críticos do autor, especialmente os do século XVIII, viam em seus textos uma distorção flagrante da natureza e do comportamento humanos, especialmente pelo peso excessivo, ou quase exclusivo, que atribuía em seus argumentos às paixões egoístas. Viam-no, pois, não tanto como um ímpio, mas ainda assim como um cético, já que a palavra ceticismo também tendia, equivocadamente, a ser identificada com o tipo de epicurismo que Hobbes advogava: a doutrina de que o bem e o mal são nomes dados às coisas

que causam desejo e aversão¹².

Hobbes, porém, acreditou que a maneira efetiva de dar uma resposta ao ceticismo em moral seria com base, não num egoísmo genericamente entendido, mas em paixões egoístas bem determinadas: o medo da morte violenta e o desejo de preservação da vida. Duas paixões egoístas, de fato, mas que, a seu ver, ninguém poderia tratar como “perversas”; pelo contrário, todos teriam de admiti-las como impulsos perfeitamente naturais em qualquer ser humano. O recurso a essa tese, portanto, derivava precisamente de sua convicção de que qualquer outra alternativa deixaria a doutrina moral aberta ao questionamento cético (cf. TUCK, 1983).

O outro motivo que colocou a doutrina hobbesiana sob a suspeita de ceticismo — sobre o qual vou me deter agora, a título de conclusão deste artigo —, diz respeito a um dos resultados (talvez o mais importante) de sua teoria política. Qual seja, que “a Lei da Natureza, e a Lei Civil, estão contidas uma na outra, e são de igual extensão” (HOBBS, 1991b: XXVI, 08; cf. HOBBS, 1991a: XIV, 10). Em alguns momentos, o resultado é apresentado de forma ainda mais enfática: “que não há autênticas doutrinas acerca do certo e errado, bem e mal, a não ser as Leis constituídas em cada reino e governo” (HOBBS, 1991b: “Prefácio ao Leitor”, 98).

Contudo, mesmo esse resultado não poderia ser alcançado sem pressupor a doutrina moral. Afinal, para justificá-lo, Hobbes é levado a apoiar-se num dos preceitos da lei da natureza: que os contratos sejam cumpridos. Assim, sobre a coincidência da lei natural e da lei civil, lemos o seguinte: “Vendo [...] que nossa obrigação de observar aquelas Leis [as civis], é mais antiga que a promulgação das próprias Leis, e estando contida na constituição mesma da Cidade, em virtude da Lei natural que proíbe a violação do Pacto, a Lei da natureza nos comanda a observar todas as Leis civis” (HOBBS, 1991a: XIV, 10;

cf. HOBBS, 1991b: XXVI, 08). Por ambas as definições os homens cometem uma falta moral quando não obedecem ao soberano civil, seja porque praticam um vício, seja porque transgridem um mandamento divino.

A maior dificuldade desse resultado reside no fato de Hobbes apoiar-se, para sustentá-lo, quase que exclusivamente num único preceito da lei natural, deixando todas as demais na sombra. O que traz à baila a questão: e se, ainda que os súditos cumpram o preceito do cumprimento do pacto, o soberano transgredir os demais preceitos e os ordenar que também o façam? Não haveria, nesse caso, um conflito entre os preceitos? Para responder a esse questionamento, Hobbes lança mão de vários argumentos. A meu ver, o mais promissor é aquele que mostra que “toda lei necessita interpretação” (HOBBS, 1991b: XXVI, 21; HOBBS, 1991a: XIV, 13). Isso significa que, embora no estado de natureza cada um interprete a lei natural a sua maneira, no estado civil essa tarefa é entregue inteiramente ao soberano. No estado civil, portanto, a lei natural é simplesmente tornada civil pela mediação do soberano. Obedecer a lei civil implica automaticamente obedecer a lei natural.

Mas o problema é mais complicado do que aparenta, conforme o vemos na perspectiva da definição (a) ou da (b). Pois cabe falar de um problema de interpretação da lei pela segunda definição, mas não pela primeira. Segundo essa última, a lei natural é a disposição e, quando o ambiente a possibilita, a prática de determinadas qualidades de caráter que, conjugadas, tendem a trazer ou preservar a paz entre os homens. É certo que a obediência irrestrita ao soberano civil jamais os colocaria em conflito com a virtude da justiça, que para Hobbes corresponde exclusivamente ao preceito do contrato. Assim mesmo, sempre haverá o risco de o soberano determinar leis que os obriguem a recalcar as outras disposições e qualidades de caráter que, se observadas, seriam igualmente importantes para a conservação da paz. Há, nesse caso, um conflito potencial entre os preceitos.

Essa dificuldade é, além disso, menos saliente pela definição (b) porque, como vimos, a falta moral segundo essa perspectiva é determinada pelo pecado, que é a transgressão

¹² Digo “equivocadamente” porque, desde a Antiguidade, a filosofia cética faz questão de se diferenciar da doutrina epicurista, a qual considera “dogmática” — cf., por exemplo, SEXTO EMPÍRICO, 1939: 459.

consciente, voluntária, da lei. Nela importa antes de tudo a determinação da culpa e do culpado, do responsável pela transgressão. Daí que Hobbes possa falar não só das obrigações dos súditos, mas das obrigações do soberano. Os súditos estão obrigados perante o soberano, e este perante Deus. Pela maneira com que o contrato é feito para estabelecer o estado civil, o soberano não tem qualquer obrigação para com os súditos, e portanto estes jamais poderiam acusá-lo de cometer contra eles uma falta moral. Mas o soberano, é claro, poderia cometer uma falta contra Deus caso violasse (tendo consciência disso) um preceito da lei natural ou ordenasse que seus súditos o violassem. Ao obedecerem essa ordem, entretanto, os súditos não estariam cometendo um pecado; pelo contrário, estariam se não o obedecessem. Pois a responsabilidade pela transgressão, do ponto de vista da lei natural (que é a vontade de Deus), não recairia sobre eles, mas sobre o soberano. Nada teriam a temer quanto à ira e às punições divinas.

Todavia, pela definição (a) — dirigida para quem não acredita na existência de um Deus que governa todas as coisas — essa dificuldade se coloca numa perspectiva literalmente mais mundana. Nela a falta moral, que é apenas um vício, não coloca em primeiro plano a questão da culpa e da responsabilidade. Os súditos, ainda que sempre convictos de que estarão praticando a virtude da justiça ao obedecerem um soberano, podem contudo vir a se convencer de que seu soberano pratica, e os obriga a praticar, ações contrárias (por exemplo) à equidade, gratidão, modéstia, misericórdia etc. O que pode levá-los a pensar que a submissão àquele soberano não tende à conservação da paz e, portanto, às suas próprias vidas. Acontece que do ponto de vista da definição (a), nada é mais essencial do que isso. Na definição (b) os súditos podem confortar-se com a idéia de um tribunal divino que vai eximi-los da culpa se obedecerem ao soberano, caso suas ordens os façam transgredir a lei natural. Contudo, pela outra definição o único tribunal a que os súditos poderiam recorrer, além

do civil, é o de sua própria razão, onde a atribuição de culpa e responsabilidade é inócua. E esse tribunal, ao contrário da pretensão hobbesiana, bem poderia aconselhá-los à rebeldia.

É para dar conta de impasses dessa natureza que alguns comentadores de Hobbes têm dado ênfase à sua tendência de relativizar o conceito de razão. (Por exemplo, quando Hobbes afirma no *Leviathan* (1991b: V, 03), que os homens convocam a “reta razão” para juiz quando “buscam fazer com que as coisas sejam determinadas por nenhuma outra razão senão as suas”; na verdade, ao fazerem isso tomam as próprias paixões pela reta razão, e portanto “traem sua carência de reta razão”.) O que leva esses comentadores a interpretar que, no fundo, o que os homens renunciam no estado de natureza é sua capacidade de julgar — em especial, a de julgar sobre o certo e o errado —, desde que é precisamente aí que se encontra a causa maior da guerra (cf. TUCK, 1983: 64 ss.).

Mas, à parte o fato dessa interpretação apenas trocar um impasse por outro — afinal, se a razão de cada um leva à divergência e ao combate, como é possível que um grupo de indivíduos chegue à conclusão comum da necessidade de contratarem entre si um soberano? —, ela nos conduz novamente ao problema da relação entre Hobbes e o ceticismo.

De fato, como mostra Skinner (1991: 45-56), o tema da reta razão parece revelar um Hobbes que bebe (e em grandes goles) de fontes assumidamente céticas, como o são os escritos de Montaigne sobre a razão¹³. E se é verdade que ele tentou sinceramente dar uma resposta definitiva às objeções céticas quanto à existência da lei natural, não é menos verdade que o aspecto da solução hobbesiana apontado acima sugere novas e ainda mais formidáveis investidas do ceticismo.

¹³ Boa parte da "Apologia de Raymond Sebon", nos *Essais*, é dedicada a esse tema. Mas veja, especialmente, MONTAIGNE, 1980: 267-269.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EWIN**, R. E. (1991). *Virtues and Rights: the Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. San Francisco, Westview Press.
- GERT**, B. (1988). "The Law of Nature as the Moral Law". *Hobbes Studies*, I: 26-44.
- HOBBS**, Thomas. (1969). *Elements of Law, natural and politic*. Ed. F. Tönnies. New York, Barnes & Noble,
- HOBBS**, Thomas. (1991a). *Man and Citizen*. Versão em inglês de *De homine e De cive*. Ed. B. Gert, Indianapolis, Hackett Publishing Co.,
- HOBBS**, Thomas. (1991b). *Leviathan*. Ed. R. Tuck. Cambridge, Cambridge University Press.
- MONTAIGNE**, M. (1980). *Ensaio*. Trad. S. Milliet. São Paulo, Abril Cultural.
- POLIN**, R. (1953). *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris, Presses Universitaires.
- RAPHAEL**, D. D. (1962). "Obligations and Rights in Hobbes". *Philosophy*, 37: 345-352.
- SEXTO EMPÍRICO**. (1939). *Pyrrhonianarum hypotyposes* [*Outlines of Pyrrhonism*]. Trad. R. G. Bury. London, Loeb Classical Library.
- SKINNER**, Q. (1991). "Thomas Hobbes: Rhetoric and the Construction of Morality". *Proceedings of the British Academy*, 76: 1-61.
- TUCK**, R. (1983). "Grotius, Carneades and Hobbes". *Grotiana*, 4: 43-62.
- TUCK**, R. (1989). *Hobbes*. Oxford, Oxford University Press.
- WARRENDER**, H. (1957). *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press.