

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-DOCTORADO EM FILOSOFIA

Relatório de Pós Doutorado - Clóvis Brondani

Supervisor: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

São Paulo, Julho de 2019.

1. INTRODUÇÃO

O estágio de Pós Doutorado foi realizado junto ao Programa de Pós Doutorado da USP entre os meses de agosto de 2018 e julho de 2019, sob a supervisão do professor Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros. Durante o estágio foi desenvolvida uma pesquisa intitulada *A teoria política hobbesiana entre a convencionalidade e a ciência* e um conjunto de atividades propostas no plano de trabalho como oferta de uma conferência sobre o tema, apresentada na Jornada A Imaginação no Século XVII, oferta de um minicurso sobre a filosofia de Hobbes, além de participação em eventos e minicurso junto ao Departamento de Filosofia.

O projeto de pesquisa, intitulado *A teoria política hobbesiana entre a convencionalidade e a ciência* teve como objetivo central investigar a tese da *auctoritas facit legem*, isto é, a tese segundo a qual não é a verdade, mas a autoridade que faz a lei. Esta afirmação é expressa por Hobbes em vários momentos de sua obra e consiste numa das suas teses fundamentais. Trata-se, sobretudo, de uma característica essencial da soberania como fonte da lei. Desse modo, a fonte da lei não estaria numa obrigação anterior em relação à lei natural, mas na própria autoridade do soberano.

Contudo, esta afirmação segundo a qual não é a verdade e sim a autoridade que faz a lei parece contrastar com a ideia hobbesiana de uma ciência civil. Se não há nenhuma verdade no âmbito da política, significa então que a condução dos assuntos de estado levado a cabo pelo soberano não segue nenhum critério racional, seguindo meramente a decisão arbitrária do soberano?

Esta tese também aponta as dificuldades em articular a tese jusnaturalista no pensamento hobbesiano. De fato, Hobbes é um herdeiro da tradição da lei natural. Sua sintaxe é aquela do jusnaturalismo e a lei natural desempenha um papel importante na sua filosofia. Contudo, a tese que investigamos aponta os limites da adesão de Hobbes ao jusnaturalismo e mais especificamente as transformações e inovações que ele opera e que o afastam definitivamente da tradição.

Apresentamos neste relatório uma descrição de todas as atividades acadêmicas realizadas durante o estágio de pós-doutorado e também uma descrição breve do percurso metodológico-teórico da pesquisa realizada. Ao final, apresentamos, nos

anexos, dois textos que foram produzidos durante o período e que apresentam mais detalhadamente os resultados da pesquisa.

O texto apresentado no Anexo I, intitulado *Hobbes e a Imaginação*, foi produzido especificamente para ser apresentado na Jornada Imaginação no Século XVII, realizada no departamento de Filosofia da USP no período de 8 a 10 de maio de 2019, e reflete vários problemas envolvidos na nossa pesquisa, como a relação entre razão e imaginação, ciência e prudência, entre outros. Ressalta-se que a apresentação dessa conferência na Jornada constava nas atividades programadas no Plano de Trabalho do Pós-Doutorado. É provável que o texto seja publicado na Revista Estudos Espinosianos que terá um número especial dos trabalhos apresentados na referida Jornada.

O texto exposto no Anexo II, intitulado *A Autoridade Faz a lei: o problema do fundamento da lei na filosofia de Hobbes* apresenta de maneira mais detalhada os resultados da investigação realizada durante a pesquisa no estágio de Pós-Doutoramento. Reflete sobre o problema da ideia de *Auctoritas facit legem* em relação ao ceticismo moral e ao jusnaturalismo. O texto também será submetido a um periódico acadêmico.

2. ATIVIDADES REALIZADAS:

2.1 Participação no Minicurso: Filosofia Política e Crítica das Ideologias. Desafios contemporâneos para uma relação entre imanência e dialética”, ministrado pela professora Mariana Gainza, entre os dias 29 e 31 de agosto de 2018.

2.2 Participação no Evento: Jornada A Imaginação no Século XVII, realizada no Departamento de Filosofia da USP, no período de 08 a 10 de Maio de 2019, com carga horária de 27 Horas.

2.3 Apresentação de Trabalho/Conferência na Jornada A Imaginação no Século XVII, com o título : Hobbes e a Imaginação.

Conforme constava no plano de trabalho, uma das atividades obrigatórias propostas era a realização de uma conferência ou palestra sobre o tema da pesquisa conduzida no Pós Doutorado. Sendo assim, dado que o tema da Jornada a Imaginação no Século XVII se articulava com o tema da pesquisa, optou-se, em concordância com o professor supervisor, de apresentação de um trabalho no referido evento. O tema da imaginação foi amplamente discutido pelos filósofos do século XVII e encontrou também uma forte reflexão no pensamento de Thomas Hobbes. O Filósofo inglês dedicou capítulos de suas principais obras, especialmente nos *Elements of Law* (1641), *De Corpore* (1654) e *Leviathan* (1651).

A discussão sobre o problema da imaginação é essencial não apenas para as questões epistemológicas de Hobbes, mas também para sua filosofia política. Assim, pretendemos em nossa apresentação mencionar alguns aspectos fundamentais da discussão que estivessem relacionados com nosso projeto de pesquisa. Desse modo, destacamos inicialmente que a imaginação se circunscreve em um ponto fundamental para a teoria da ação Hobbesiana, tendo em vista que as paixões são descritas como “os movimentos voluntários que apareceram primeiro na imaginação”. Portanto, para compreender as paixões, tema dominante na filosofia política e moral de Hobbes, é necessário passar pela compreensão do processo da imaginação. Assim também é possível compreender outros aspectos da teoria da ação Hobbesiana, tal como as noções de vontade e liberdade.

O segundo aspecto ressaltado nessa apresentação foi a necessidade de superação da esfera da imaginação para a construção do que Hobbes entende por Ciência. Desse modo, enfatizou-se a distinção efetuada por Hobbes entre a esfera da imaginação e da razão que, por sua vez, estrutura a distinção fundamental que perpassa todo seu projeto filosófico entre prudência e ciência. Enquanto a prudência é apenas um cálculo da imaginação, um cálculo com imagens, a ciência é estrutura sobre a razão, um cálculo com palavras. Para Hobbes, a esfera da prudência não atinge a necessidade e universalidade da ciência e é insuficiente para gerar um conhecimento propriamente científico. Logo, a ciência, e consequentemente a ciência política, somente é alcançada com a superação da prudência, do discurso mental, atingindo a razão, o discurso verbal.

Percebe-se assim que o tema da imaginação é também fundamental ao projeto de pesquisa desenvolvido no âmbito do Pós-Doutorado, tendo em vista que a compreensão

do problema da ciência civil e sua relação com a tese da *auctoritas facit legem* passa também pela compreensão da imaginação, enquanto mero encadeamento de imagens que não podem fundamentar um conhecimento seguro.

Resumo:

O tema da imaginação é fundamental não apenas para os aspectos da teoria do conhecimento de Hobbes, mas também para sua filosofia moral e política. Toda teoria da ação depende diretamente da noção de imaginação, que por sua vez influenciará temas como as paixões, vontade, liberdade e as avaliações morais. Hobbes define as paixões como movimentos voluntários precedidos pela imaginação. A vontade é definida como último apetite da deliberação, sendo esta compreendida como a gestação da vontade pelo trabalho da imaginação. Uma das teses fundamentais de toda teoria da ação de Hobbes, a identificação entre apetite e vontade, somente pode ser compreendida atentando para a noção de imaginação. Diante dessas considerações, este trabalho objetiva inicialmente apresentar os mecanismos da imaginação em Hobbes, enfocando especialmente a noção de *conatus* como determinante da imaginação. Posteriormente, pretende-se descrever as consequências da concepção de imaginação para a teoria da ação e para a filosofia política hobbesiana, objetivando demonstrar que conceitos determinantes destas áreas são concebidas tendo por base a noção de imaginação.

2.4 **Oferta de Minicurso/curso de difusão:** A Filosofia Política de Thomas Hobbes

Trata-se de Curso de Difusão sobre o Pensamento Político de Thomas Hobbes contemplado no Plano de Atividades do Pós-Doutorado. O Curso foi proposto como uma das atividades obrigatórias do estágio de pós doutoramento, objetivando apresentar o pensamento político de Hobbes, com ênfase no projeto de ciência civil, da Teoria da Obrigação e da relação entre ciência e convencionalidade.

O curso foi ofertado entre os dias 10 e 13 de Julho, com um total de 20 horas aula, sendo aberto para toda a comunidade acadêmica. Em torno de 50 alunos de vários cursos da USP participaram do curso.

Uma vez que a oferta do curso era aberta para toda a comunidade acadêmica, o programa foi elaborado tendo em vista o público com pouco ou nenhum conhecimento de filosofia política e da teoria de Hobbes. Para tanto, elaborou-se um programa que pudesse apresentar aspectos introdutórios, para depois passar a questões mais específicas do pensamento político do filósofo inglês, bem como à questão da teoria da obrigação e da ciência civil, temas estes que exigiriam um nível de conhecimento mais especializado.

Nesse sentido, o curso iniciou com uma apresentação do contexto intelectual no interior do qual a filosofia de Hobbes foi gestada. Assim, apresentou-se de início uma visão geral da formação humanista de Hobbes e depois passou-se a tratar de dois eventos que definiram a formação do pensamento político hobbesiano: a revolução científica e a guerra civil inglesa. No âmbito específico da guerra civil, foram tratados aspectos do debate intelectual entre realistas e parlamentaristas com foco principalmente nas teses defendidas por ambos os lados. Concedeu-se destaque especialmente para o jusnaturalismo e contratualismo que consistem justamente nos modelos de pensamento político aos quais Hobbes adere para construir sua filosofia política.

Após esta apresentação do contexto intelectual, procedeu-se a uma análise do frontispício do *Leviatã* no sentido de mostrar como ali já aparecem as teses fundamentais de Hobbes, descritas através das imagens. Para tanto, também foi feita uma pequena apresentação da tradição dos livros de emblemas e da tradição dos frontispícios do século XVI e XVII.

Procedida essa parte introdutória, passou-se a tratar dos principais aspectos da filosofia política de Hobbes, tais como : estado de natureza, contrato, lei natural, teoria da obrigação, relação entre ciência e convenção entre outros, conforme estabelecido no programa do minicurso.

Considera-se que os objetivos do curso foram plenamente atingidos, sendo cumpridos tanto a carga horária quanto o programa do curso.

Resumo e objetivos:

O curso tem por objetivo apresentar uma introdução da filosofia política de Hobbes e tratar de dois temas centrais do pensamento do autor: a teoria da obrigação e a relação entre ciência e política, esta última, tema de nosso projeto de pesquisa desenvolvido no âmbito do Pós-Doutorado. Para tanto, pretende-se iniciar com uma apresentação do pensamento político de Hobbes e do contexto histórico e intelectual do seu desenvolvimento e posteriormente passar por temas fundamentais como o projeto de ciência civil, estado de natureza, contratualismo, autorização, entre outros. Finalmente se tratará, partindo desses fundamentos, do problema da obrigação, tendo por base a discussão sobre o projeto de ciência civil de Hobbes, que é o problema central da pesquisa proposta para o pós-doutorado.

PROGRAMA

Encontro 1: Introdução ao Pensamento de Hobbes; Contexto histórico-intelectual; A filosofia Política de Hobbes e a Revolução Inglesa; jusnaturalismo e contratualismo.

Encontro 2: O projeto de Ciência Civil ; Discurso Mental e Discurso Verbal; Razão e Ciência; Natureza e Artifício; Ciência e Retórica.

Encontro 3: A teoria das Paixões; Estado de Natureza; Leis Naturais; Contrato Social; Autoridade e Autorização.

Encontro 4: Conceito de Soberania; O problema da Teoria da Obrigação; As interpretações secularistas e teológicas do problema da Obrigação.

Encontro 5: Ciência e Convenção na Filosofia Política de Hobbes.

3. DESENVOLVIMENTO DE PROJETO DE PESQUISA

Tecemos aqui algumas breves considerações a respeito do percurso metodológico e teórico da condução da pesquisa intitulada *A teoria política hobbesiana entre a convencionalidade e a ciência*. Considerações mais específicas e conclusivas são apresentadas nos dois textos produzidos durante o estágio pós-doutoral que aparecem nos anexos.

3.1 Problema

O ponto de partida que expõe um problema para o projeto científico de Hobbes está em suas persistentes afirmações segundo as quais não é a sabedoria ou verdade, mas a autoridade que faz a lei (D, I, p. 37)¹. A recorrente declaração dessa tese por parte de Hobbes parece, por vezes, comprometer o seu projeto de fundar uma “ciência política” ou uma política *more geometrico*, conforme sua proposta de construir um sistema filosófico que parte do princípio do movimento, passa pela física e chega até o conhecimento da política fundado, ele também, no mesmo princípio do movimento. Ocorre, contudo, que se levarmos a sério a tese segundo a qual é a autoridade e não a verdade que faz a lei, parece que a política não passa de uma decisão arbitrária do soberano, cuja tarefa seria a imposição da lei não porque se trata de uma verdade moral obtida a partir do método científico, mas apenas a partir da decisão arbitrária com o objetivo de garantir a paz.

Não há dúvidas que Hobbes objetiva fundar um sistema de ciência que englobe a política, fazendo com que esta deixe de ser apenas um conjunto de opiniões particulares dos autores². A filosofia civil, diz ele na Epístola dedicatória à versão inglesa do *De Corpore*, “não é mais antiga que o meu próprio *De Cive*” (DCi, p.IX). Tal projeto filosófico efetivamente se constitui nos *Elementa Philosophica*, que se constitui na aplicação do princípio do movimento ao estudo dos corpos naturais (*De Corpore*), aos corpos especificamente humanos (*De Homine*), e aos corpos civis (*De Cive*). De acordo com esse projeto, a filosofia política tem seus princípios derivados do conhecimento do comportamento humano, que por sua vez são derivados das leis que regulam o

¹ As referências às obras de Hobbes são feitas no corpo do texto, entre parênteses, salvo quando a citação for em nota de rodapé. As referências ao *Leviathan* (L) indicam em algarismos romanos o capítulo, o número da página da edição inglesa feita por Richard Tuck (Cambridge University, 1996), seguida, quando utilizado, pelo número da página da edição brasileira vertida por J.P. Monteiro e B. N. da Silva (Abril Cultural, 1997). As referências ao *De Cive* (DCi) indicam em algarismos romanos primeiro a parte da obra e depois o capítulo, e em arábico o parágrafo; a numeração das páginas se refere à versão inglesa editada por Bernard Gert (Hackett Publishing, 1991). As referências aos *Elements of Law* (EL) indicam, em algarismos romanos, primeiro a parte da obra e em seguida o capítulo, e em algarismo arábico o parágrafo; a numeração de páginas se refere à edição de J. C. A. Gaskin (Oxford University Press, 1994). As referências ao *De Homine* indicam, em algarismo romano, o capítulo da obra e a numeração de página se refere à edição inglesa feita por Bernard Gert (Hackett Publishing, 1991). As referências ao *De Corpore* (DCo) indicam em algarismos romanos primeiramente a parte da obra e depois o capítulo, e em algarismos arábicos o parágrafo; a numeração de página indica, para a Parte I, a edição brasileira vertida por M. I. Limongi e V. C. Moreira (Editora Unicamp, 2010). As referências ao *Dialogue* indicam a paginação da edição brasileira da Editora Landy, vertida por Renato Janine Ribeiro.

² Veja-se por exemplo, a afirmação no capítulo V do *Leviathan*, em que Hobbes afirma, se referindo aos escritores de filosofia: “Não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria”(L, V, p. 53)

movimento dos corpos. Desse modo, do princípio fundamental do movimento se chega ao verdadeiro conhecimento dos princípios da política, que podem então ser aplicados aos homens para assim garantir a paz e a segurança. Como resultado dessa concepção pode-se dizer que está um dos argumentos mais fundamentais para a defesa de Hobbes a respeito da necessidade do Estado: a demonstração de que a guerra de todos contra todos no estado de natureza só pode ser resolvida com a instituição de um soberano dotado de amplos poderes³. Tal argumento estaria fundado na suposta racionalidade da instituição da soberania como única solução para o problema do estado de natureza. Há em Hobbes, portanto, um forte argumento em relação à racionalidade do Estado e, conseqüentemente, à racionalidade da obediência. De acordo com essa visão, Hobbes tem uma teoria racional da obediência, que seria fundada nos pressupostos mecanicistas de sua teoria. A obediência não está mais fundada no direito divino, mas na racionalidade do argumento contratual proposto por Hobbes. Somente uma ciência da política poderia dar conta de resolver o problema do conflito humano, ao atingir o conhecimento da verdade que antes era impossível na condição de natureza.

A tese segundo a qual a autoridade faz a lei parece, portanto, constituir um contraponto a proposta de uma ciência civil aos moldes propostos por Hobbes. Se de fato, como esta tese parece pressupor, a fonte da lei não está na verdade, mas meramente na autoridade do soberano, haveria pouco espaço para uma ciência política. E nessa direção, fariam ainda mais sentido as afirmações de Hobbes sobre a falta de qualquer padrão moral objetivo por natureza conforme está, por exemplo, no capítulo VI do *Leviatã*. Desse modo, o problema do fundamento da autoridade nos conduz a dois outros problemas, diretamente conectados, que necessitam ser investigados: o problema do ceticismo moral e o problema do jusnaturalismo.

Por um lado, Hobbes nos apresenta um cenário do estado de natureza como uma condição na qual não há certo e errado, justo e injusto, bem e mal. Parece, portanto, não haver sentido em falar de moralidade no estado de natureza. O estado de natureza seria, desse modo, uma condição de ausência de moralidade, sendo justamente essa condição

³ Evitamos aqui a expressão “poder absoluto” tendo em vista que há uma grande discussão entre os comentadores a respeito do suposto absolutismo de Hobbes. Tal discussão se dá, fundamentalmente, devido à inquestionável defesa do direito de resistência por parte do Hobbes no capítulo XXI do *Leviathan*. Sobre a defesa do direito de resistência ver, especialmente: Sreehar, *Hobbes on Resistance*, Cambridge University Press, 2010. Para uma visão oposta, especialmente o livro de Carl Schmit, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. London: Greenwood Press, 1996.

a origem dos conflitos humanos. Contudo, por outro lado, Hobbes apresenta um conjunto de leis naturais que, ainda que sejam conselhos da razão, são também denominados como leis morais. Desse modo, é inegável a adesão ao modelo jusnaturalista pelo filósofo inglês. Esta característica da obra hobbesiana originou uma corrente interpretativa no século XX que ressaltou os elementos jusnaturalistas e a obrigação moral diante da lei natural. Assim, refletir sobre o problema do ceticismo moral no estado de natureza e sobre os pressupostos jusnaturalistas tornou-se passo necessário ao desenvolvimento desta pesquisa.

3.2 Percurso teórico-metodológico

Conforme se percebe pela apresentação do problema da pesquisa aqui conduzida, pensar o problema da relação entre ciência e convenção na filosofia de Hobbes significa pensar e entender o papel da tese da *auctoritas facit legem*. Dizer que a autoridade e não a verdade faz a lei coloca um problema para o programa da ciência civil proposto pelo filósofo. Desse modo, a investigação passou necessariamente pela análise das obras centrais em que tal tese aparece: o *Diálogo entre um filósofo e um jurista* e o *Leviatã*.

No caso do *Diálogo*, obra tardia e inconclusa, trata-se de uma discussão específica sobre a tradição da *common law* inglesa, tradição esta que Hobbes nunca deixou de combater e de certa forma, toda a sua filosofia também pode ser compreendida como um esforço para superar tal tradição jurídica. Aqui a ideia de que a autoridade é fonte da lei é expressa como crítica direta à tradição da *common law*. A fonte da lei não é a razão dos juízes, muito menos a prática tradicional dos juízes nos tribunais, mas exclusivamente o mandamento do soberano. Assim, Hobbes afirma de modo bastante direto: “Portanto, o senhor pode perceber que a razão dos reis, seja ela maior ou menor, é aquela *anima legis*, aquela *summa lex* de que fala Sir Edward Coke, e não a razão, a erudição ou a sabedoria dos juízes” (D, II, p. 41). Ainda que o tema da obra seja uma discussão mais específica sobre a *common law*, a questão da fonte da lei aparece sempre de modo indireto. Desse modo, a obra foi objeto de investigação e análise ao longo da pesquisa.

Já no *Leviatã*, a tese da *auctoritas facit legem* encontra sua mais contundente defesa, guardadas as devidas ambiguidades presentes no texto. É nesta obra que Hobbes

desenvolve o conceito de autorização, inovação que de certo modo coroa o esforço contratualista para legitimar a soberania. O conceito de autorização esboçado no *Leviatã* não deixa muitas dúvidas sobre o poder do soberano ser irresistível na medida em que foi autorizado contratualmente. Assim, a fonte da lei será sempre o soberano. Ademais, Hobbes frisa insistentemente que a lei é a ordem de quem tem autoridade de mando sobre os demais. O conceito de autorização, portanto, é a justificativa jurídica para a tese segundo a qual a fonte da lei é a autoridade. As qualidades jurídicas da soberania, suas faculdades e seus direitos, derivam diretamente e a priori do contrato. No *Leviatã*, o contrato é apresentado não mais como uma mera promessa, como nas obras anteriores, mas como um contrato de autorização, por meio do qual os homens autorizam um homem ou assembleia de homens a representar com seus atos e palavras a pessoas de todos eles.

Desse modo, nos momentos iniciais da pesquisa também nos concentramos na investigação desses aspectos tais como aparecem no *Leviatã*. Noções como estado de natureza, lei natural, contrato e autorização foram analisados, enquanto elementos fundamentais para se compreender a ideia de autoridade e soberania na filosofia de Hobbes, essencial para o desenvolvimento desta pesquisa.

Outro aspecto no qual a pesquisa se concentrou foi no tema da ciência de um modo geral e, mais especificamente, sobre a ideia de uma ciência civil. A compreensão sobre o que Hobbes concebe como conhecimento científico e seu projeto de construir uma ciência civil passa necessariamente pela distinção entre razão e imaginação, discurso mental e discurso verbal, ciência e prudência. Tais aspectos são os fundamentos para entender todo o projeto científico de Hobbes e para tanto a pesquisa envolveu o tratamento desses temas nas principais obras em que aparecem: o *De Corpore*, o *Leviatã* e o *Elements of Law*. Ressaltamos que a distinção entre prudência e ciência, entre o plano da imaginação e o plano da razão, entre o plano das imagens e o plano da linguagem, é essencial para compreender a concepção de ciência de Hobbes. Essa distinção entre dois planos perpassa toda a sua obra, adentrando a reflexão sobre política. De certo modo, e isso a nossa pesquisa mostrou, a solução política proposta por Hobbes se configura numa substituição do plano da imaginação, das relações de puro poder no estado de natureza, por um plano de relações lógicas que é representado pelo contrato. A substituição, na esfera da política, de relações de poder por relações

jurídicas de direito é a contraparte política da distinção epistemológica entre imaginação e razão.

Nessa direção, a pesquisa se concentrou também nos problemas referentes ao projeto científico hobbesiano. Se por um lado Hobbes propõe um sistema de filosofia que começa na ciência do movimento e termina na filosofia política, por outro, há vários problemas para se compreender essa sistematicidade. A crítica a ideia de um sistema filosófico solidificado foi apresentada de modo contundente já por Leo Strauss nos anos 30. Os estudos do autor tentam demonstrar que a filosofia política de Hobbes não está fundada na ciência do movimento, mas sim em uma base moral, cujo fundamento está na dicotomia entre a vaidade e o medo (STRAUSS, 1963). O próprio Hobbes em vários momentos da obra parece contradizer a tese de que sua obra consiste num sistema filosófico estruturado de maneira dedutiva, *more geométrico*. Por exemplo, no *Leviatã*, o filósofo afirma que os princípios da política podem ser conhecidos simplesmente pela auto-observação das nossas paixões. Ora, tal método, caracteristicamente empírico, coloca um problema para pensar a distinção entre conhecimento empírico, sempre renegado por Hobbes por ser meramente hipotético, e o conhecimento verdadeiramente científico, fundado no método geométrico. Todos esses aspectos e ambiguidades do texto hobbesiano foram analisados ao longo da pesquisa e para tanto, alguns comentadores foram essenciais no desenvolvimento da investigação, especialmente F. Brandt, Leo Strauss (1963), Q. Skinner (1999), Tom Sorell (1991; 2007), Douglas Jeseph (1999; 2004), Leijenhorst (2002) e Watkins (1955).

No *De Corpore*, Hobbes apresenta uma definição de filosofia que nesse contexto tem o mesmo sentido de ciência: “A *filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos efeitos ou fenômenos, a partir da concepção de suas causas ou gerações; e, inversamente, de quais podem ser as gerações a partir dos efeitos conhecidos.*” (DCo, I, 1, 2, p. 19, grifo do autor). Ciência, portanto, tem a ver com o raciocínio que vai das causas aos efeitos e vice-versa. Mas essa é apenas uma ideia bastante geral e aproximada do complexo que envolve a ideia de ciência e conhecimento científico em Hobbes. Ainda que o filósofo se esforce sempre por seguir seu método de estabelecer definições precisas, o tema da ciência não é desprovido de ambiguidades e encontra desenvolvimentos muitas vezes distintos ao longo da obra.

De todo modo, uma das características mais distintivas da concepção hobbesiana é a distinção entre ciência e prudência, que estabelece consequências significativas para todo edifício filosófico hobbesiano. Tal distinção permite pensar o significado da ciência civil. Esta distinção se estrutura no âmbito da discussão sobre a imaginação que é contrastada com a razão. A partir da descrição do mecanismo da imaginação, Hobbes distingue os planos do discurso mental e o discurso verbal ou, se quisermos, o plano da prudência e o plano da razão.

A prudência, enquanto discurso mental regulado, é apenas uma suposição do futuro feita a partir da experiência do passado, mas não há garantia de que os mesmos eventos que se observaram ligados no passado ocorram da mesma forma no futuro. Trata-se meramente da expectativa de que no futuro se repetirão os eventos do passado. E essa esperança somente tem algum fundamento porque a mesma repetição de eventos ocorreu antes nos sentidos, ou seja, pretendemos ligar na imaginação as mesmas imagens que uma vez ocorreram ligadas na sensação.

A fluidez e inconstância da prudência será superada pelo aparecimento da linguagem que permite a instauração do plano do discurso verbal, o encadeamento de nomes, o plano próprio da razão. Dada a inconstância e fluidez do discurso mental, é necessária a criação de um artifício que possa auxiliar-nos nessa operação de relembrar as cadeias de pensamento passadas, pois, de outro modo, seríamos condenados a realizar em todos os momentos o mesmo esforço uma vez operado. Tal artifício é o nome: “Donde se segue que, para a aquisição da *filosofia*, são necessários alguns lembretes, pelos quais os pensamentos passados possam ser retomados e como que registrados, cada qual em sua ordem” (DCo, I, II, 1, p. 39).

A imposição de nomes e a sua conseqüente ordenação em um discurso é que tornam a linguagem o instrumento através do qual a necessidade e a universalidade são atingidas. É, pois, necessária a instauração do discurso para que possamos atingir a universalidade e a necessidade do conhecimento científico. Desse modo, o encadeamento inconstante do discurso mental é substituído pelo cálculo com nomes, que supera a mera conjunção de conseqüências observadas na experiência e repetidas na mente.

O ponto de partida da ciência proposta por Hobbes é o estabelecimento e o acordo em torno de definições, método que ele toma de empréstimo à geometria. Por

isso, ao criticar os livros de filosofia política anteriores, Hobbes afirma: “Pois não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis (L, V, p. 52).

A razão institui outro plano distinto do plano da imaginação, que será fundamental para a filosofia política de Hobbes. Trata-se do plano da ciência que, por oposição à prudência, permite a reorganização das relações de poder que vigoravam no estado de natureza, que serão transmutadas em relações de direito que vigoram no estado civil.

Esta distinção radical entre o plano da prudência e da ciência e a ênfase de que a verdade consiste na correta adequação de nomes conduz ao problema da convencionalidade e da arbitrariedade na filosofia hobbesiana, questão tem sido apontada por muitos comentadores como Peters (1956), Yakira (1990), Madanes (1997), entre outros . Se a verdade e produção de conhecimento científico para Hobbes consistem na correta ordenação de nomes numa sentença, parece haver, portanto, um nível considerável de arbitrariedade na produção do conhecimento científico. Efetivamente, Hobbes considera que a verdade é apenas uma questão de linguagem, ou seja, verdade e falsidade somente podem ser ditas em relação às proposições: “As palavras verdadeiro, verdade, proposição verdadeira são equivalentes. A verdade, com efeito, consiste no que é dito e não na coisa, pois embora verdadeiro seja às vezes oposto a aparente ou fictício, refere-se contudo à verdade da proposição” (DCo, I, III, 7, p. 77-79). A ideia de arbitrariedade e convenção aparece ainda mais forte na teoria política, na medida em que a decisão do soberano é muitas vezes apresentada como a solução para a impossibilidade de se atingir a verdade moral por natureza. A tese da *auctoritas facit legem* revela, do ponto de vista político, ainda mais fortemente o tema da convencionalidade e da arbitrariedade na filosofia de Hobbes. Conforme assinala Madanes (1997), em Hobbes a razão foi substituída pela decisão de um árbitro escolhido por ambos os lados de uma controvérsia. Esta questão nos conduz para a investigação de dois outros temas relevantes na filosofia de Hobbes: o ceticismo moral e a questão do jusnaturalismo.

Na medida em que a questão da arbitrariedade está relacionada com o problema da ausência de uma medida comum para o certo e o errado por natureza, isto é, da

ausência de um critério moral objetivo, nossa pesquisa também se concentrou no percurso e nos argumentos desenvolvidos por Hobbes a respeito de um ceticismo moral no estado de natureza. O tema foi investigado nos capítulos correspondentes do *Leviatã* e *De Homine*, na busca de compreender alguns aspectos e clarear algumas questões, especialmente referentes ao alcance do suposto ceticismo moral no estado de natureza. Investigamos também um tema debatido atualmente sobre a suposta relação de Hobbes com a tradição cética moderna. Nesse sentido, analisamos as teses de Tuck, autor que defende ser a filosofia de Hobbes uma tentativa de resposta aos problemas levantados pelo ceticismo na modernidade. De outro lado, analisamos também autores que contestam tal interpretação, especialmente Zagorin (2007) e Quentin Skinner (1999). Outros autores que investigam a relação de Hobbes com a tradição cética também foram objeto de análise, especialmente Paganini (2003), Flathman (2003), Missner (1983) e Hamilton (2012).

Por fim, a questão da ausência de padrões morais no estado de natureza se insere num outro debate fundamental sobre a filosofia de Hobbes: a relação do jusnaturalismo. A questão é deveras ambígua pois, se, por um lado parece não haver padrões morais objetivos por natureza, por outro, Hobbes também se insere na tradição jusnaturalista e faz uso de toda uma sintaxe da lei natural. Contudo, a noção de lei natural já está muito distante da noção clássica, seja estoica, seja cristã. Buscamos assim investigar e refletir sobre essas questões, no intuito de compreender mais a fundo as mudanças que Hobbes conduz na noção de lei natural. Esta análise foi amplamente beneficiada pela investigação de uma gama de autores que debateram o tema ao longo do século XX, especialmente, Warrender (1957), Oakeshott (1975), Kavka (1986), Zagorin (2007; 1985), Hampton (1986), Gauthier (1969; 1979) e Goyard-Fabre (1987).

A tese da *auctoritas facit legem* incontestavelmente coloca um problema para o modelo jusnaturalista. Se o fundamento da lei é a própria autoridade instituída então não parece ter sentido em falar de um direito ou de uma lei natural que seria anterior ao estado e que serviria de fundamento para a lei positiva. A noção de que a lei natural expressa uma verdade sobre o cosmos também é essencial para a tradição jusnaturalista. Diante de tais considerações, afirmar que não é a verdade que determina a lei parece consistir numa contradição clara. Para o jusnaturalismo, a lei natural obriga não por ser imposta por um soberano, mas por seu próprio conteúdo que reflete a justiça e o bem. Então, ao dizer que a fonte da lei é a autoridade, Hobbes parece estar muito distante do

jusnaturalismo. E de fato ele assim foi considerado por muitos autores, como uma espécie de precursor do positivismo jurídico (OAKESHOTT, 1975; FINKELSTEIN, 2005).

Embora, conforme afirma Lloyd (2001), hoje pareça um tanto anacrônico debater sobre se Hobbes foi um positivista ou um jusnaturalista, é necessário considerar em que sentido ele se afasta da tradição. Este debate pode ser inútil no sentido de tentar posicionar definitivamente o autor em uma das tradições, uma vez que ambas aparecem em sua obra. Mas, para os objetivos desta pesquisa, analisar a concepção de lei natural e toda a relação de Hobbes com a tradição jusnaturalista foi sumamente necessário. Dado que a tese que estamos investigando consiste num desafio para a tradição da lei natural, foi necessário percorrer a obra do filósofo inglês no intuito de diagnosticar as mudanças de sentido da sintaxe tradicional. Consideremos, portanto, algumas modificações que Hobbes opera ao absorver a teoria jusnaturalista.

Começemos pela distinção entre direito e lei (*lex* e *jus*) que segundo Hobbes havia passado em branco aos autores anteriores: “Porque embora os que têm tratado do assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro” (L, XIV, p. 113). Para Hobbes, direito e lei são diametralmente opostos quando tratam da mesma questão: o direito é liberdade, a lei é proibição. Esta distinção, embora possa parecer insignificante, é essencial para a compreensão da filosofia política de Hobbes e, como veremos, produz alterações significativas para a concepção de direito e lei. Esta distinção, conforme o próprio texto de Hobbes expressa, parece não ter papel preponderante na tradição antiga e medieval, sendo, muitas vezes, os termos usados de modo sinônimo. Ainda que possa ter existido não parece ter sido tão evidente e, principalmente, a prioridade está na *lex* como ordem (divina ou natural).

Michel Villey tem argumentado que os filósofos do direito romano não possuíam a noção de direito subjetivo. Para o autor, a noção de direito subjetivo é tipicamente moderna. Villey destaca, por exemplo, que já nas primeiras linhas do *Digesto* aparece o vínculo do direito (*jus*) com a justiça (*justitia*) (2007, p. 35). O primeiro, efetivamente, é derivado da segunda. Se o autor estiver correto, o sentido de direito aqui está muito mais próximo da ideia de ordem universal que impõe obrigações aos homens – conforme o jusnaturalismo clássico –, do que com a moderna noção de

direitos subjetivos compreendidos como uma espécie de requerimento em relação aos demais.

Contudo, a posição de Villey não é consenso entre os estudiosos. Richard Tuck, por exemplo, não concorda com essa interpretação, entendendo que de algum modo a ideia de um direito subjetivo poderia ser encontrada nas práticas do direito romano. O autor concorda que em geral a noção de *jus* estava muito mais próxima da noção de justiça do que da noção moderna de direito. Por exemplo, nas disputas jurídicas, os vereditos eram considerados um *jus*, isto é, com o sentido de correto ou justo. Nesse contexto, o significado é muito próximo do de *lex*. (TUCK, 1979, p.12 e ss.). Contudo, de acordo com Tuck, a noção de *jus* ganha transformações significativas ao longo do desenvolvimento do direito romano e a noção de *jus* também é utilizada de modo muito próximo ao seu sentido moderno: “*Dominium* e *jus* eram utilizados no final do império romano de modo similar ao que nós utilizamos. Mas esse uso é encontrado em teorias muito diferentes daquelas em que nós utilizamos o termo” (TUCK, 1979, p. 13).

De acordo com Leo Strauss, o que distingue Hobbes da tradição é justamente a preponderância do direito e não da lei. Esse direito concebido agora não mais como uma ordenação jurídica, mas como uma reivindicação subjetiva: “Se o desejo de preservação é a raiz de toda a justiça e de toda a moral, então o facto moral fundamental não é um dever, mas um direito; todos os deveres derivam de um direito fundamental e inalienável de preservação de si” (STRAUSS, 2009, p. 156).

A questão é de fato bastante difícil de ser decidida, mas é inegável que ainda que existisse, a distinção entre *jus* e *lex* era bem menos clara para a tradição. Entretanto, o que importa nessa distinção para o pensamento de Hobbes é menos a sua novidade em relação à tradição do que as consequências que dela são retiradas. Nessas consequências reside grande parte da novidade do pensamento de Hobbes em relação à tradição. Em certa medida, essa distinção permitirá a Hobbes esvaziar o sentido tanto da ideia de direito quanto de lei natural. De fato, na filosofia de Hobbes lei e direito natural tem pouca efetividade para a ordem política, é por isso que devem ser superados pelo direito e pela lei positiva. Na ordem da natureza o direito implica a guerra e a lei natural é ineficaz para impedi-la.

Se atentarmos para a própria definição de direito natural apresentado por Hobbes se evidenciam algumas transformações operadas no conceito. Independente do fato de

existir uma distinção entre *lex* e *jus* na tradição, o fato é que o direito sempre é definido em relação à ideia de justiça que denota o sentido de uma ordem universal divina ou natural de onde deriva a justiça (GOYARD-FABRE, 1987). Mas Hobbes define o direito natural de modo bastante distinto: “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 natureza” (L, XIV, p. 113). Não se trata de um direito como reivindicação a algo específico como vida ou propriedade. Direito natural é meramente a liberdade para usar o poder conforme se quiser. E o mais importante aqui é a própria concepção de liberdade: “Por liberdade, entende-se conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos” (L, XIV). O direito não se configura como positivo mas, ao contrário, se define negativamente: ele consiste no fato de não haver nada que impeça os homens no estado de natureza de fazer uso de seu próprio poder. Aqui se expressa claramente o sentido da distinção entre direito e lei: onde não há uma lei que impeça as ações humanas, o direito se apresenta no seu estado mais amplo. O direito, portanto, não está mais relacionado à ideia de uma ordem cosmológica ou divina. Conforme acentuou Goyard-Fabre (1987, p. 154):

É significativo que Hobbes não usa a noção tradicional de *dikaion* ou *justum*, que denota uma ordem criada por Deus. Em Aristóteles, *jus naturale* participa da harmonia do mundo. Mas em Hobbes, o direito natural deriva da natureza humana.

Outra característica dessa concepção de direito natural é que sendo meramente liberdade, ele não instaura nenhuma obrigação por parte dos demais. Ele não tem, portanto, uma natureza propriamente jurídica, sendo de fato inútil para organizar relações harmoniosas no estado de natureza. Como dissemos antes, o que merece ser destacado na visão hobbesiana são justamente as conclusões que ele retira de sua concepção de lei e direito. Então, ao descrever o direito natural de modo negativo, afastando-se nesse aspecto da tradição, ele acaba por estabelecer a necessidade do ordenamento jurídico positivo como única maneira de solucionar um problema de origem moral: a falta de padrões morais objetivos no estado de natureza.

Dessa maneira, o direito natural torna-se nulo, na medida em que não gera deveres aos demais. Numa condição de guerra, torna-se direito a todas as coisas (L, XIV) e desse modo os direitos de todos anulam-se reciprocamente, pois não há garantia nenhuma para esse direito. Da mesma forma que eu possuo o direito de me defender os demais possuem o direito de atentar contra a minha vida. Assim, o direito natural hobbesiano incorpora uma questão paradoxal, pois é a existência do próprio direito que ameaça a vida. Hobbes é claro em afirmar que enquanto persistir o direito natural ilimitado a guerra não pode cessar (L, XIV). Como bem expressa Goyard-Fabre, “o direito natural se afasta de sua vocação. Igualdade primordial de direitos, contrariadas pelos fatos, torna-se mera ilusão” (1987, p. 158).

A análise do conceito de lei natural também evidencia problemas para acomodar o pensamento hobbesiano à tradição clássica do jusnaturalismo. A questão é ainda mais controversa devido à própria ambiguidade do texto hobbesiano que se utiliza de elementos fortemente jusnaturalistas ao afirmar, por exemplo, que a lei natural é a lei divina, mas que ao mesmo tempo se afasta da tradição ao dizer que as leis de natureza não obrigam *in foro externo* (L, XV). Tais ambiguidades têm gerado um intenso debate sobre o estatuto da lei natural ao longo do século XX. Enquanto um conjunto de autores como Watkins (1955), Skinner (1999), Gauthier (1969;1979) e Zagorin (2007) defendem uma interpretação secularista da lei natural, segundo a qual as leis não são obrigatórias mas apenas conselhos da razão, outros estudiosos como Warrender e Taylor insistiram nas fortes conotações jusnaturalistas e religiosas da concepção de Hobbes. De fato, o texto de Hobbes possibilita tais distinções nas leituras dos comentadores, mas ao longo da pesquisa evidenciamos que, ainda que Hobbes se utilize de toda uma sintaxe da tradição da lei natural, sua concepção o conduz para um resultado bem distante e esta condição se comprova justamente pela tese da *auctoritas facit legem*.

Começamos por ressaltar a transformação que o conceito de razão recebe na filosofia de Hobbes. Se para a tradição a razão refletia ordenamento das coisas mesmas (LIMONGI, 2009, p. 17), isto é, refletia uma ordem cosmológica ou divina, para Hobbes a razão se resume a um cálculo meio-fim: “Pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos (L, V, p. 51).

Esta posição altera também a concepção de lei natural definida também como cálculo meio-fim. Nada mais, diz Hobbes, do que um conselho da razão sobre o que diz respeito aos melhores meios para a preservação. Nesse sentido a lei natural não é lei, uma vez que lei é “a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros” (L, XV, p. 113). Apenas se as considerarmos como comandos de Deus, diz Hobbes, elas poderiam ser consideradas leis. Contudo, conforme argumentamos no texto aqui anexado, é bastante problemático retirar dessa afirmação isolada, como faz Warrender, a conclusão de que o fundamento da lei civil é a vontade divina. Argumentamos mais detalhadamente no texto que segue, mas podemos resumir a questão desse modo: primeiramente, há dificuldade em determinar que tipo de obrigação se geraria neste caso, uma vez que para Hobbes toda obrigação deriva de um contrato. Desse modo, o argumento somente valeria para os judeus que historicamente teriam feito um contrato com Deus. Em segundo lugar, ainda que se pudesse dizer que o fundamento da lei natural é o poder de Deus e desse modo a obrigação seria gerada pelo medo de Deus, tal argumento seria problemático na medida em que ele atinge apenas aqueles que acreditam e temem o poder divino não havendo, portanto, uma obrigação universal, algo que é bem estranho à filosofia de Hobbes, cujo objetivo é justamente defender a submissão de todos à soberania.

Uma vez que a razão não tem mais o papel de colocar fins aos homens, este papel, na filosofia de Hobbes, cabe exclusivamente às paixões. Portanto, o que percebemos na filosofia de Hobbes é uma radical transformação na relação entre razão e paixão quando comparada com a tradição clássica. Para Hobbes, todos os atos humanos derivam das paixões, sendo que a razão não possui poder motivacional, mas apenas indica os melhores meios para atingir os fins dados pelos desejos. A própria vontade, definida pela tradição como apetite racional, é concebida por Hobbes como uma paixão: “Na Deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente à ação ou omissão desta é o que se chama vontade, o ato (não a faculdade) do querer” (L, VI, p. 63). Falar em apetite racional é, de acordo com Hobbes, mais um abuso de linguagem da escolástica, uma vez que a razão nada pode desejar.

Estas considerações nos conduziram ao longo da pesquisa a questionar fortemente a tese da lei natural como fonte para a obrigação política. Nesse sentido se compreende mais claramente a tese hobbesiana da autoridade como fonte da lei. Ao longo do texto abaixo, buscamos argumentar sobre os problemas para se considerar a lei

natural como obrigatória, especialmente devido ao fato de que ela não se adapta à noção hobbesiana de obrigação: o cancelamento do direito de agir conforme se tem vontade que é originado no contrato. As conclusões desta pesquisa se colocam, portanto, na contramão da interpretação teológica de Warrender.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese da *auctoritas facit legem* coloca problemas para a filosofia de Hobbes no que diz respeito à sua adesão ao jusnaturalismo e também ao seu projeto de construir uma ciência civil. Se esta tese pode ser lida como uma espécie de suma do que Hobbes entende como a solução para os problemas políticos, parece não haver sentido em pensar tanto a ideia de uma lei natural que expressa uma verdade sobre uma ordem pré-social, bem como pensar numa ciência que pode orientar a vida política ao supostamente atingir um conjunto de verdades que podem orientar a condução dos assuntos de Estado. Esta pesquisa se concentrou nesses problemas, sem deixar de considerar todas as tensões do texto hobbesiano.

O problema moral fundamental para Hobbes é a ausência de padrões objetivos na ordem da natureza. A característica fluida das paixões conduz a um subjetivismo radical que impossibilita uma linguagem moral objetiva. Por outro lado a lei natural, compreendida como conselho da razão, é insuficiente para instaurar uma ordem social segura. As leis naturais por si mesmas não dão conta de superar a dinâmica das relações de poder no estado de natureza. A solução para Hobbes, portanto, é política. Apenas a instauração da autoridade soberana é capaz de instituir uma linguagem moral objetiva.

A instituição da soberania marca a substituição do domínio privado das paixões pelo domínio público da lei. Se no hipotético estado de natureza os homens viviam de acordo com o julgamento privado das paixões, no estado civil a lei é o único critério de julgamento, e os súditos devem submeter seu julgamento àquele do soberano. É neste sentido que ideia de que a autoridade faz a lei encontra seu sentido no pensamento do filósofo inglês.

Uma vez que a razão é considerada apenas como um cálculo meio-fim, não refletindo mais uma ordem do cosmos ou os comandos divinos, perde-se a possibilidade de fundar a obrigação numa suposta lei natural que espelhariam esta ordem⁴. Portanto, a tarefa da política não corresponde mais, como era o caso da tradição jusnaturalista, de buscar, através da razão, uma verdade que se esconde dos homens devido às suas paixões perversas. Esta é a mais clara concepção da tarefa do soberano compreendida pela tradição jusnaturalista. Portanto, se não é a verdade que faz a lei, compreende-se o afastamento significativo de Hobbes em relação à tradição.

Em outra direção, nossa pesquisa evidencia os limites que a tese da *auctoritas facit legem* colocam para o suposto projeto científico de Hobbes. Não há dúvidas que Hobbes construiu uma teoria política fortemente influenciada pelo mecanicismo. Suas concepções de natureza humana, elemento central de seu pensamento político, são devedoras de sua concepção mecanicista de universo. Assim, não há dúvidas de que a filosofia política de Hobbes foi elaborada em consonância com os desenvolvimentos da revolução científica do século XVII. Contudo, nossa investigação avançou em elementos que também servem para questionar uma visão extremamente cientificista da filosofia de Hobbes, tal como foi compreendida até o século XIX.

É necessário ressaltar que, apesar de propor um sistema filosófico cujo fundamento é a teoria do movimento, o próprio Hobbes afirma no prefácio do *Leviatã* que os princípios da filosofia política são conhecidos através da auto-observação das paixões. Ele recorre, dessa maneira, ao princípio socrático do conhece-te a ti mesmo como método para encontrar os princípios da política. No início do século passado autores como Strauss e Warrender demonstraram os problemas de se compreender a filosofia de Hobbes como um sistema *more geometrico* que parte do princípio fundamental do movimento dos corpos e desse axioma deduz todas as conclusões possíveis até chegar à política, como se o sistema espelhasse a geometria de Euclides. As pesquisas desses autores demonstraram todos os problemas e falhas dessa compreensão. Mais recentemente, autores como Johnston, Lloyd e Skinner demonstraram o caráter fortemente retórico da obra hobbesiana. Ainda que Hobbes tenha pretendido formatar seu pensamento num modelo *more geometrico*, os estudos

⁴ Como bem salientou Renato Janine Ribeiro: Assim desafia Hobbes a tese, aristotélica e tomista, de uma ordem natural ou divina enquadrando as criaturas; contra o *zoon politikon*, faz valer o contrato, arte montando o social; contra a *lex*, que domina os indivíduos pela justiça e necessidade, Hobbes parte do *ius* de cada homem a viver (Ao leitor sem medo, 1999, p. 178)

destes autores mostram o quanto a obra de foi construída para responder aos problemas do seu tempo e assim ressaltam o caráter fortemente retórico da mesma.

Tais considerações mostram as tensões internas da obra hobbesiana e apontam para os nítidos limites da própria natureza da tentativa de erigir uma política aos moldes das ciências naturais. Mas, ao contrário do que parece, estas tensões não diminuem o valor da obra hobbesiana, mostrando sua riqueza filosófica. E colocam o desafio a todo intérprete de articular de um lado todo esse caráter de retórica e arbitrariedade e de outro a intenção de um projeto científico.

A ideia de uma ciência civil, desse modo, deve ser compreendida no contexto de todas essas tensões que perpassam a obra de Hobbes. Deve-se considerar, sobretudo, que para Hobbes não há padrões morais objetivos por natureza. Assim podemos compreender a afirmação segundo a qual a verdadeira filosofia moral é a ciência do que é bom e mau na convivência (*conversation*) e na vida em sociedade (L, XV). As noções de bem e mal, certo e errado, somente têm existência na vida em sociedade e são frutos da convenção, isto é, do artifício contratual. Desse modo, somente parece ser possível falar de algo como uma moralidade efetiva em Hobbes no âmbito do estado civil. A moral, portanto, depende sobretudo da política, pois obrigações genuínas, que se originam dos contratos, somente são encontradas no interior do estado civil, no qual a soberania garante a validade dos contratos.

Não se trata, efetivamente, de dizer que o ato legislativo da soberania consiste numa arbitrariedade sem limites. Se assim fosse, qualquer ideia de uma ciência do bem e do mal, de uma ciência da virtude e do vício proposta por Hobbes seria contraditória. Hobbes efetivamente apresenta um projeto de realizar uma análise científica da justiça. Portanto, como pano de fundo a esse projeto, parece sempre que a ideia de verdade persiste. Assim, uma ciência da virtude e do vício deveria demonstrar a verdade a respeito do certo e do errado. Uma concepção radical tal como a tese da *auctoritas facit legem* não colocaria por terra qualquer possibilidade de uma ciência moral?

É preciso, portanto, considerar o que Hobbes entende por virtude. No *Leviatã* ele critica a noção clássica de virtude como meio termo, afirmando que tais autores não sabem ver em que consiste a excelência das virtudes: “não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável” (L, XV, p. 132). Aqui a equivalência entre virtude e lei natural se torna clara e está de acordo com a

concepção de razão como cálculo meio-fim. A virtude ou lei natural é apenas um conselho da razão orientando os melhores meios para atingir aquilo que é dado pelas paixões. Nesse caso específico, os objetivos são dados pelas paixões fundamentais que impulsionam o homem para fora do estado de natureza: o medo da morte e o desejo de uma vida confortável. Trata-se, portanto, do objetivo fundamental da autopreservação. A Ciência da Virtude e do Vício parte da autopreservação, da concordância, ainda que não absoluta, sobre a morte como o grande mal. Contudo, a concordância da maioria sobre a morte como o grande mal a ser evitado não elimina a guerra, como Hobbes insiste sempre em afirmar. Ainda que os homens concordem sobre um fim, não concordam com os meios, por isso associações de defesa mútua são ineficazes: se as ações de cada um dos que a compõe forem determinadas segundo o juízo individual e aos apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém (L, XVII, p. 142). A ausência de padrões morais objetivos e a inconstância das avaliações sobre o bem e o mal derivada das paixões não possibilita a instauração da estabilidade no estado de natureza. Somente a unificação das vontades pode eliminar a guerra. O problema da unificação das vontades é resolvido com a teoria da autorização apresentada no *Leviatã*. De fato, a personificação consiste em congregar numa entidade perceptível a multiplicidade de vontades, fazendo assim a unidade da representação. Para Hobbes designar um homem ou assembleia como representantes é conceber a redução das múltiplas vontades da multidão em uma unidade. Trata-se da única forma de conceber a unidade de uma multidão. Somente o contrato de autorização, portanto, resolve o problema da falta de unidade dos juízos valorativos no estado de natureza.

Desse modo, não há uma verdade a ser revelada pelo soberano no processo da criação da lei. O que o soberano faz é escolher os melhores meios para atingir o fim posto pelo contrato. E ao escolher os meios, o soberano tem o monopólio da decisão, uma vez que no contrato os indivíduos justamente abdicaram de escolhê-los. Este é o sentido da *auctoritas facit legem*: o soberano detém a autoridade absoluta para fazer a lei pois tal autoridade lhe foi concedida pelo contrato no qual os indivíduos renunciaram a parte do seu direito natural. O seu direito natural, que nada mais era do que a liberdade de fazer o que a razão considerasse como necessário para garantir a autoconservação, se encontra reduzido depois do contrato e os indivíduos não são livres para decidir acerca

de questões de segurança pública ou qualquer outra questão que diga respeito à condução dos assuntos de Estado.

5. REFERÊNCIAS

BRANDT, T. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Copenhagen: Levin & Munksgaard; London: Librarie Hachette, 1928.

CHABOT, D. Thomas Hobbes: Skeptical Moralist. *The American Political Science Review*, v. 89, n. 2, p. 401-410, june. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2082433>>. Acesso em: 25 abr. 2010.

FLATHMAN, R. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics*. Oxford: Roman and Littlefield, 1993.

GAUTHIER, D. Hobbes on Demonstration and Construction. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 4, p. 509-521, 1997.

_____. *The Logic of Leviathan: The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

_____. Thomas Hobbes: Moral Theorist. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 10, p. 547-559, 1979. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2025550>>. Acesso em: 23 abr. 2010.

GERT, B. (Ed.). Introduction. In: HOBBS, T. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Indianapolis: Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991. p. 3-36.

GOYARD-FABRE, S. Metamorphosis Of the Idea of Right in Thomas Hobbes's Philosophy. In. WALTON, C. ; JOHNSON, P. J (Orgs). *Hobbes's Science of Natural Justice*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. (International Archives of The History of Ideas)

HAMILTON, J. J. Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes. *British Journal for the History of Philosophy*. v. 20, n. 2, abr. 2012. Disponível em : <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2012.664021>. Acesso em 20 out. 2018.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HOBBS, T. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do corpo*. Parte I: Cálculo ou Lógica. Tradução Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

_____. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).

_____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited by Bernard Gert. Hackett Publishing Company: Indianápolis; Cambridge, 1991.

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994b.

_____. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodríguez Féo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HOEKSTRA, K. Hobbes on Law, Nature, and Reason. *Journal of the History of Philosophy*, v. 41, n. 1, p. 111–120, 2003. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu>>. Acesso em: 20 oct. 2010.

JESSEPH, D. M. Galileo, Hobbes, and the Book of Nature. *Perspectives on Science*, v. 12, n. 2, p. 191-211, Summer 2004.

_____. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 86-107.

LANG Jr, A. F.; SLOMP, G. Thomas Hobbes: theorist of law. *Critical. Review of International Social and Political Philosophy*. vol. 19, n. 1, p. 1-11, 2016. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13698230.2015.1122351>. Acesso em 10 out. 2018.

KAVKA, G. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 297-327.

LEIJENHORST, C. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 82-108.

LIMONGI, M. I. P. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LLOYD, S.A. Hobbes's self-effacing natural law theory. *Pacific philosophical quarterly*, 82, 285–308, 2001.

LUDWIG, B. *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*. München. Boston: WCP, agosto, 1998.

MADANES, L. Hobbes e o poder arbitrário. *Discurso*. N. 28, 1997.

MURPHY, M. Was Hobbes a legal positivist? *Ethics*, v. 1. 105, n. 4, p. 846-873, jul. 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2382114>>. Acesso em: 25 jul. 2010.

NAGEL, T. Hobbes's Concept of Obligation. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 1, p. 68-83, jan. 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2182547>>. Acesso em: 24 abr. 2010.

OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975.

PETERS, R. *Hobbes*. London: Pelican Books, 1956.

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

ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

RYAN, A. Hobbes and Individualism. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 81-106.

SADLER, G. B. Reason as Danger and Remedy for the Modern Subject in Hobbes' Leviathan. *Philosophy Social Criticism*, n. 35, p. 1099-1119, 2009. Disponível em: <<http://psc.sagepub.com/cgi/content/abstract/35/9/1099>>. Acesso em: 21 out. 2010.

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

SOMMERVILLE, J. P. *Thomas Hobbes: Political Ideas in historical context*. New York: St. Martin's Press, 1992.

SORELL, T. *Hobbes*. London: Routledge, 1991.

_____. Hobbes, Locke and the State of Nature. In: HUTTON, S; SCHUURMAN, P. (Eds.). *Studies on Locke: Sources, Contemporaries and Legacy*. [International Archives of the History of Ideas](http://www.internationalarchives.org/). *Archives internationales d'histoire des idées*, v. 197, p. 27-43, 2008. Disponível em: <<http://www.springerlink.com/content/tw72866263762646/>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

_____. Hobbes's Moral Philosophy. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 128-153.

_____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. The Science in Hobbes's Politics. In: ROGERS, G. A. J.; RYAN, A. (Org.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 67-80.

SPRAGENS, T. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Kentucky: University of Kentucky Press, 1973.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, n. 13, p. 406-424, 1938.

TUCK, R. Hobbes's Moral Philosophy. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 175-207.

_____. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Mestres do Pensar).

_____. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

VILLEY, M. *O Direito e os Direitos Humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. W. N. Philosophy and Politics in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 19, p. 125-146, Apr. 1955.

WHELAN, F. G. Language and Its Abuses in Hobbes's Political Philosophy. *The American Political Science Review*, v. 75, n.1, mar. 1981. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1962159>>. Acesso em: 21 out. 2010.

YAKIRA, E. Pensé et calcul chez Hobbes et Leibniz. In: BERNHARDT, J.; ZARKA, Y. C. (Org.). *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: PUF, 1990. p. 127-137.

ZAGORIN, P. Clarendon and Hobbes. *The Journal of Modern History*, The University of Chicago Press, Chicago, v. 57, n. 4, p. 593-616, 1985. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1879768>>. Acesso em: 13 out. 2010.

_____. Hobbes as a Theorist of Natural Law. *Intellectual History Review*, 17:3, 239-255. Disponível em <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17496970701622481>. Acessado em 10 set. 2018.

ANEXO I

HOBBS E A IMAGINAÇÃO

Trabalho apresentado na Jornada Imaginação no Século XVII.

HOBBS E A IMAGINAÇÃO

Clóvis Brondani

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre a imaginação no contexto da filosofia política de Hobbes. Iniciamos com uma breve apresentação do mecanismo da imaginação, para depois apresentar a distinção fundamental para a teoria política de Hobbes entre dois planos distintos: o plano da prudência e o plano da ciência. O plano da prudência é o plano próprio da imaginação, o plano do discurso mental, basicamente o encadeamento fluido de imagens. O plano da ciência é o plano específico da razão, que se origina com a invenção da linguagem e atribuição de nomes e possibilita o conhecimento universal e necessário, o qual não é possível na esfera da prudência. Pretendemos mostrar como a filosofia política de Hobbes implica a superação do plano da prudência pelo plano das relações lógicas da razão estabelecido pela linguagem. Para isso, descrevemos como as paixões, que tem origem na imaginação, conduzem a um conflito de opiniões que resulta na guerra, condição que só pode ser superada com a instituição da soberania, responsável por instaurar um novo regime de linguagem e instituir um critério de significado público para as noções de bem e mal; certo e errado; justo e injusto. A filosofia política de Hobbes, portanto, envolve a substituição de uma esfera de relações de poder, o plano da imaginação, por uma esfera de relações de direito no estado civil, o plano da razão. Por fim, buscamos brevemente argumentar que a instauração do Estado civil não implica o desaparecimento ou a negação da esfera da imaginação e das paixões, mas sim uma contínua necessidade por parte de Hobbes de pensá-las no interior de um contexto do bom governo.

1. IMAGINAÇÃO, PRUDÊNCIA E RAZÃO

No *De Corpore* Hobbes apresenta os três princípios básicos da mecânica, que embasam sua teoria da percepção e imaginação: que toda mudança é movimento, que o movimento de um corpo somente pode ser gerado por outro corpo se movendo e o princípio da resistência.

Seguindo tais princípios, o conteúdo mental, para Hobbes, consiste em movimentos no interior do cérebro, movimentos esses que foram iniciados na sensação. É na sensação, propriamente, que o conceito de imaginação tem sua explicação causal: “A causa da sensação”, diz Hobbes, “é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido” (L, I, p. 31). Esse movimento segue pelas membranas até o cérebro e o coração, recebendo ali uma contrapressão, que o redireciona de volta aos órgãos dos sentidos. Aqui, o terceiro princípio é invocado, para explicar porque o movimento da sensação provoca um *conatus* reativo no coração: “Esse esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência ou ilusão, que os homens chamam de sensação” (L, I, 31).

O conceito de imaginação é definido tomando por base o movimento da sensação que se prolonga após o desaparecimento do objeto da sensação. Esta definição se baseia por sua vez, no princípio da inércia. Tal como os corpos se mantem em movimento se nada os impede, assim também ocorre com o movimento da sensação: “Pois após a desapareção do objeto ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos” (L, II, p. 33). A imaginação consiste, pois, no mesmo movimento da sensação, mas diminuído e sempre mais fraco que esta. A imaginação é, portanto, o mesmo que memória, pois se trata da manutenção dos fantasmas originados na sensação. Memória e imaginação são materialmente idênticos, e o termo memória difere apenas na sua utilização, quando nos referirmos à imaginação como uma forma de percepção relativa ao passado.

Tal é, para Hobbes, a origem de nossos pensamentos, e a posição do autor a respeito do conhecimento e das demais atividades mentais está fundada nos conceitos de sensação e imaginação.

A partir do mecanismo da imaginação, Hobbes distingue dois planos fundamentais para sua filosofia e que apresentam consequências significativas para os problemas morais e políticos: o discurso mental e o discurso verbal ou, se quisermos, o plano da prudência e o plano da razão. Ou ainda, como veremos, o plano da imagem e o plano do signo.

O primeiro plano, do discurso mental, consiste no encadeamento de imagens : “Por CONSEQUÊNCIA, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que é chamado (para distingui-lo do discurso em palavras) discurso

mental” (L, III, p. 20. Trad. p. 39). Essa cadeia de pensamentos pode ocorrer de modo aleatório ou controlada por algum desejo. Esta última, por seu turno, também pode ocorrer de duas formas: quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos a causa, ou quando, a partir de um pensamento qualquer, procuramos imaginar seus possíveis efeitos.

Em suma, o discurso da mente (*mind*), quando é governado pelo desígnio, nada mais é do que *procura* (*seeking*), ou a faculdade da invenção, que os latinos chamam *sagacitas*, e *solertia*, uma busca (*hunting*) das causas de algum efeito, presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada (L, III, p. 21. Trad. p. 40).

Esse é o processo ao qual Hobbes chama de prudência. Trata-se, efetivamente, de uma forma de conhecimento que Hobbes considera relevante para a vida humana. Contudo, trata-se de um conhecimento meramente conjectural, que não apresenta necessidade ou universalidade característicos da ciência.

A prudência é apenas uma suposição do futuro feita a partir da experiência do passado, mas não há garantia de que os mesmos eventos que se observaram ligados no passado ocorram da mesma forma no futuro. Isso é observado na admissão por parte de Hobbes de que quanto maior é o número de experiências, maior é a segurança das conjecturas. Isso significa, evidentemente, que pode haver apenas uma aproximação da certeza: “Um sinal (*signe*) é o evento antecedente do conseqüente, e contrariamente, o conseqüente do antecedente, quando as mesmas conseqüências foram observadas antes: e quanto mais elas tiverem sido observadas, menos incerto é o sinal” (L, III, p. 22. Trad. p. 41).

A prudência, desse modo, não é um conhecimento seguro, mas apenas expectativa de que no futuro se repetirão os eventos do passado. E essa esperança somente tem algum fundamento porque a mesma repetição de eventos ocorreu antes nos sentidos, ou seja, pretendemos ligar na imaginação as mesmas imagens que uma vez ocorreram ligadas na sensação. Trata-se, portanto, fundamentalmente do plano da

imaginação que, para Hobbes, ainda que seja o início do conhecimento, não fornece certeza e universalidade às conclusões.

Será a linguagem que permitirá superar a inconstância da prudência, instaurando o plano do discurso verbal, que é o plano próprio da razão. Dada a inconstância e fluidez do discurso mental, é necessária a criação de um artifício que possa auxiliar-nos nessa operação de relembrar as cadeias de pensamento passadas, pois, de outro modo, seríamos condenados a realizar em todos os momentos o mesmo esforço uma vez operado. Tal artifício é o nome: “Donde se segue que, para a aquisição da *filosofia*, são necessários alguns lembretes, pelos quais os pensamentos passados possam ser retomados e como que registrados, cada qual em sua ordem” (DCo, I, II, 1, p. 39). Os nomes tem uma dupla função, uma é mnemônica, enquanto são marcas ou notas de lembrança, a segunda função é o de significar nossos pensamentos, enquanto signos.

A tese segundo a qual a invenção dos nomes permite a universalidade do conhecimento está fundada no que podemos chamar de nominalismo radical de Hobbes. De fato, a insistência de Hobbes na inconstância do discurso mental está baseada também na sua negação da universalidade das ideias. Dado que nossas ideias são imagens cuja origem está no movimento dos sentidos, só podemos ter ideias a respeito de coisas singulares. No *De Corpore*, o filósofo afirma: “Erram os que dizem que a ideia de alguma coisa é universal, como se na mente houvesse alguma imagem do homem que não fosse de um homem singular, mas de homem simplesmente, pois toda ideia é uma e de uma coisa” (DCo, I, V, 8, p. 122-124). Somente a atribuição de um nome, como uma nota de lembrança, confere caráter universal ao conhecimento humano, na medida que apenas um nome, e nunca uma ideia/imagem, pode se referir a mais do que uma coisa singular. Nos *Elementos*, Hobbes insiste que: “É manifesto, portanto, que não há nada de universal além de nomes, os quais são, portanto, também chamados de indefinidos, porque nós os limitamos não por nós mesmos, mas os deixamos ser aplicados ao ouvinte” (EL, I, V, 6, p. 36). Essa concepção conduz o nominalismo hobbesiano para além de Ockam, na medida em que Hobbes não admite, conforme afirma Brandt (1928, p. 232 e ss.), uma existência psicológica dos universais. Segundo Watkins (1955, p. 138-139) “Não há espaço na filosofia de Hobbes para essências universais, porque o mundo consiste apenas em coisas singulares e imagens. Não é possível para o homem conceber um conceito universal, porque as imagens são individuais e particulares”.

A imposição de nomes e a sua conseqüente ordenação em um discurso é que tornam a linguagem o instrumento através do qual a necessidade e a universalidade são atingidas. É, pois, necessária a instauração do discurso para que possamos atingir a universalidade e a necessidade do conhecimento científico. Desse modo, o encadeamento inconstante do discurso mental é substituído pelo cálculo com nomes, que supera a mera conjunção de conseqüências observadas na experiência e repetidas na mente.

O ponto de partida da ciência proposta por Hobbes é o estabelecimento e o acordo em torno de definições, método que ele toma de empréstimo à geometria. Por isso, ao criticar os livros de filosofia política anteriores, Hobbes afirma: “Pois não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis (L, V, p. 52).

Duas características merecem destaque nessa concepção de razão que se afasta da tradição filosófica. Em primeiro lugar a razão é de uma ordem demonstrativa, sendo, fundamentalmente, cálculo com palavras. Em segundo lugar, trata-se de um artifício, ou seja, de uma instituição humana, que não reflete mais uma ordem cosmológica que serviria para orientar o estabelecimento de uma ordem política⁵. Trata-se da compreensão como um cálculo meio-fim, cujo papel não é mais colocar fins aos homens. Os fins, na filosofia de Hobbes, serão dados exclusivamente pelas paixões.

A razão institui outro plano distinto do plano da imaginação, que será fundamental para a filosofia política de Hobbes. Trata-se do plano da ciência que, por oposição à prudência, permite a reorganização das relações de poder que vigoravam no estado de natureza, que serão transmutadas em relações de direito que vigoram no estado civil.

A oposição entre imaginação e razão reflete a oposição fundamental entre natureza e artifício que perpassa a obra de Hobbes. A imaginação é a esfera da natureza, da imagem, das relações de poder dirigidas pelas paixões. A razão é a esfera do artifício, do signo, das relações jurídicas instauradas pelo contrato.

⁵ De acordo com Slomp e Lang: A teoria de Hobbes representa uma grande mudança em relação às teorias antigas e medievais, na medida em que a lei de natureza de Hobbes não está mais ligada à noção de uma ordem cósmica (2015,p.5)

2. AS PAIXÕES E O RELATIVISMO MORAL

O tema da imaginação também assume um papel relevante na filosofia política de Hobbes quando observamos a teoria das paixões e o problema das avaliações morais. Um dos principais problemas enfrentados por Hobbes é a falta de um critério moral objetivo que possa ordenar as ações humanas coletivamente. Novamente aqui, a fluidez do discurso da imaginação está presente e deve ser transpassado em direção ao estabelecimento de um significado moral comum.

As paixões são inícios internos dos movimentos voluntários, que antes de se manifestarem nas ações externas foram precedidos na imaginação (L,VI). O ponto de partida para sua compreensão é a distinção fundamental que Hobbes faz entre movimento vital e animal. O primeiro consiste na circulação do sangue, respiração, pulso etc. que existem no homem desde o nascimento. Os movimentos animais ou voluntários são aqueles que antes de se manifestarem em ações exteriores se apresentaram na imaginação. A imaginação é, portanto, a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários.

É o movimento da imaginação que origina o princípio dos movimentos voluntários, ou seja, as paixões, conforme Hobbes explica nos *Elements*:

Na oitava seção do segundo capítulo foi mostrado que as concepções e aparições não são nada realmente, além do que movimento em alguma substância interna da mente (*head*). Este movimento não para aí, mas procede até o coração, e deve necessariamente aí auxiliar ou obstruir este movimento chamado vital. Quando este é auxiliado, ele é chamado de DELEITE, contentamento, ou prazer, o qual nada mais é do que movimento sobre o coração, da mesma forma que a concepção (*conception*) nada mais é do que um movimento na mente (*head*) (EL, I, VII, 1, p. 43).

Nos *Elementos*, Hobbes relaciona o movimento das paixões diretamente ao favorecimento ou desfavorecimento do movimento vital. Ou seja, os apetites são originados quando o movimento da imaginação correspondente a determinado objeto favorece o movimento vital. Desse modo, há um princípio de movimento, o *conatus*, em

direção ao objeto que o causou. Quando o movimento da imaginação prejudica o movimento vital, o movimento (*conatus*) resultante é de afastamento, chamado de aversão.

No *Leviatã*, a explicação é mais concisa, desaparecendo a referência ao auxílio/impedimento ao movimento vital. Mas a dinâmica é a mesma: quando somos afetados pelo movimento da imaginação, origina-se um princípio de movimento, o *conatus* ou esforço (*endeavour*) em direção ou em afastamento ao objeto dado na sensação ou imaginação. Tal é a dinâmica das paixões: são princípios de movimento, ou *conatus*, em direção ou de afastamento relativamente ao que aparece na imaginação.

Os conceitos de bem e mal têm origem nessa dinâmica. Se as paixões tem por origem a imaginação, percebe-se porque as avaliações morais têm a mesma fluidez e inconstância do discurso mental. Bem e mal nada mais são do que nomes atribuídos ao que nos causa desejo ou aversão:

Mas 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 ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom” e “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa (L, VI, p. 39. Trad. p. 58).

As paixões são, conforme argumenta Limongi, (2009, p. 72 e seq.) modos pelos quais avaliamos os objetos. São, portanto, opiniões sobre as coisas, e é delas que derivam, por natureza, as noções de bem e mal, certo e errado⁶. Não há, para Hobbes, bem e mal em si mesmos, muito menos algo como o *summum bonnum* da tradição clássica. Bem e mal também não podem ser considerados como propriedades dos corpos: “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” (L, VI, p. 39. Trad. p. 58). Chegamos aqui ao cerne do problema da avaliação moral. Não há bem e mal objetivos e não há qualquer critério objetivo para avaliação das regras do certo e do errado por natureza: “Ela [a regra comum do bem e do mal] só pode ser tirada

⁶ Sobre a ideia de paixão como opinião ver Limongi, O homem Excêntrico.

da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um” (L, VI, p. 39, Trad. P. 58).

Por natureza, segundo Hobbes, encontramos um subjetivismo radical e uma variação constante nas avaliações morais. A dinâmica das paixões é tal que não há nenhum critério objetivo e universal nas avaliações, que mudam constantemente não apenas de indivíduo para indivíduo, mas no mesmo indivíduo. Este é, para Hobbes, um dos motivos originários de todo conflito humano:

O bem e o mal são diferentes nomes conforme os diferentes temperamentos, costume e doutrinas dos homens. E os 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 ao que é agradável ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias, e finalmente a guerra (L, XV, Trad. P. 132).

A origem do conflito, portanto, já está apresentada pela teoria das paixões. Trata-se, sobretudo, como frisa Richard Tuck (2001, p. 76 e ss.), de um conflito de opiniões. Onde não há autoridade comum, não é possível existir regra comum sobre o certo e errado e o conflito de opiniões será permanente. O argumento da necessidade do Estado tem aqui sua premissa básica. Conforme Hobbes afirma no *De Cive*: “não há doutrinas autênticas referentes ao certo e errado, bem e mal, além das leis constituídas em cada reino e governo” (DCi, Prefácio ao Leitor, p. 99). O Estado, portanto, torna-se o agente instituidor de uma linguagem moral válida, de um critério de certo e errado, que será a lei. Conforme Hampton:

A definição subjetivista de bem no capítulo 6 do *Leviatã* pode ser lida como um modo de dizer que não há definições naturais desses termos as quais os homens possam aceitar, e que o soberano frequentemente é apresentado como necessário para definir verdades morais que não existem naturalmente. (1986, p. 48).

A superação do conflito de opiniões, entretanto, não ocorre meramente com o uso da razão. Isto porque, para Hobbes, mesmo a razão pode indicar o confronto em casos em que a segurança está ameaçada, como percebemos na própria descrição da primeira lei de natureza, que indica a busca da paz, caso os demais também concordem, ou a utilização “dos auxílios da guerra”, caso ninguém concorde. Assim, a lei natural é insuficiente para o estabelecimento da paz. Numa condição de insegurança, seguir a lei de natureza ameaça a preservação. Por isso Hobbes afirma que a lei de natureza não obriga *in foro externo*.

A superação do conflito ocorre apenas com a instauração da soberania. Tal instauração implica a passagem da natureza ao artifício. Trata-se da superação da fluidez do discurso mental pelo estabelecimento de uma linguagem comum. Bem e mal somente podem ser universais se estabelecidos como nomes pelo soberano que institui um significado público para tais termos. Trata-se da superação daquilo que Wolin (2005) chamou de anarquia de significados do estado de natureza pela instituição de um novo regime de linguagem. O soberano, portanto, antes de tudo, tem por função instituir e regular um novo regime de linguagem, fixando definitivamente as noções de bem e mal, certo e errado, meu e teu através da lei civil.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contudo, a superação do plano da imaginação e das paixões pelo plano da razão, do plano das relações de poder pelo plano das relações de direito, não implica que Hobbes proponha o desaparecimento da imaginação ou das paixões em seu sistema político.

É necessário ressaltar que além de uma reformulação do conceito de razão, Hobbes também apresentou uma nova compreensão do papel das paixões que o distingue da tradição clássica. Se a razão não pode dar fins aos homens, tal papel recai exclusivamente para as paixões. Apenas as paixões tem força motivacional de acordo com a antropologia hobbesiana, cabendo à razão o papel de apontar os melhores meios para atingir os fins dados pelos desejos. Esta visão altera radicalmente o modo de compreender as próprias paixões. Se para a tradição da lei natural as paixões deveriam ser controladas e subjugadas pela razão, para Hobbes, tal controle era impossível. Desse

modo, as paixões não são julgadas depreciativamente como em geral ocorria com a tradição: “As paixões não são em si mesmas um pecado” (L, XIII). Ao contrário, as paixões são o único móbil da ação humana. A vontade não passa do último apetite da deliberação, ou seja, a vontade é, fundamentalmente, uma paixão(L, VI). Por isso, a avaliação que Hobbes faz das paixões diz respeito apenas ao quanto elas são necessárias para a paz. A condenação de certas paixões, como a vaidade, ocorre apenas na medida em que elas não contribuem para a paz. O caso da saída do estado de natureza é paradigmático: o que impulsiona os homens à saída da condição natural são as paixões, mais especificamente o medo da morte e a esperança de uma vida confortável (L, XIII). Logo, se as paixões são o único móbil da ação humana, é com elas que se deve contar para a estabilidade social. É sobretudo sobre uma paixão fundamental, o desejo de autopreservação, que Hobbes funda a sua própria teoria da lei natural.

A dimensão da imaginação e das paixões, portanto, jamais é eliminada da filosofia política de Hobbes. Ainda que no estado as relações humanas sejam organizadas pela lei sendo, portanto, relações jurídicas de direito, a vida humana segue dominada pelas paixões e o filósofo inglês deixa transparecer sua preocupação com o governo das opiniões. Os livros de Johnston e Skinner, ao assinalarem a importância da retórica na filosofia de Hobbes, nos permitem entrever o quanto o filósofo está preocupado com o problema do governo das paixões. O título do *Leviathan*, uma imagem assustadora, revela a intenção de Hobbes com um livro publicado em inglês: convencer seus contemporâneos a não engendrar a revolução que os colocaria de volta à condição de estado de natureza. O bom governo, afirma Hobbes enfaticamente no *Leviathan*, consiste no governo das opiniões. No Capítulo XI, se apresenta um conjunto de paixões consideradas saudáveis por sua tendência à disposição para a paz. O desejo de conforto, o deleite sensual, o desejo de conhecimento, de louvores, por exemplo, predispõe os homens para a paz.

O problema do governo das opiniões revela a preocupação constante de Hobbes com o plano das paixões e, no limite, com a questão da imaginação. Esta preocupação aflora nos capítulos sobre as doutrinas sediciosas apresentadas nas três versões de sua filosofia política. A análise das doutrinas sediciosas revela como o plano da imaginação e o plano da razão estão como que sobrepostos na teoria política de Hobbes. No capítulo XXIX do *Leviathan*, Hobbes trata das coisas que enfraquecem os Estados em duas categorias: primeiramente aquelas que tem origem na instituição imperfeita; na segunda

categoria trata do veneno das doutrinas sediciosas. Aqui se mostra claramente a preocupação de Hobbes com os dois planos. Enquanto a questão da instituição imperfeita está relacionada com o plano da razão, pois se trata efetivamente de um defeito na instituição do Estado, um defeito nos seus elementos tipicamente racionais, que deveriam ter sido concebidos artificialmente seguindo o método proposto por Hobbes, o plano das doutrinas sediciosas diz respeito a um aspecto irreduzível à todas as associações humanas: as paixões humanas que seguem sendo a motivação fundamental de toda a ação humana, e por isso devem também ser reguladas pelo soberano.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HOBBS, T. _____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do corpo*. Parte I: Cálculo ou Lógica. Tradução Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

_____. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).

_____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited by Bernard Gert. Hackett Publishing Company: Indianápolis; Cambridge, 1991.

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994b.

_____. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodríguez Féo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HUNGERLAND, I. C.; VICK, G. R. Hobbes's Theory of Language, Speech, and Reasoning. In: HOBBS, T. *Computatio Sive Logica*. Tradução Aloysius P. Martinich. New York: Abaris Books, 1981. p. 15-169.

JESSEPH, D. M. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 86-107.

JOHNSTON, D. *The Rhetoric of Leviathan*. Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation. Princeton: Princeton University Press, 1986.

LEIJENHORST, C. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 82-108.

LIMONGI, M. I. P. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

WATKINS, J. W. N. Philosophy and Politics in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 19, p. 125-146, Apr. 1955

WOLIN, S. *Hobbes y La Tradición Épica de la Teoría Política*. Madrid: Editorial Foro Interno, 2005.

ANEXO II

A autoridade faz a lei: o problema do fundamento da lei na filosofia de Hobbes.

Texto produzido como resultado da pesquisa de pós-doutoramento, sob supervisão do professor Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

A Autoridade Faz a lei: o problema do fundamento da lei na filosofia de Hobbes.

Clóvis Brondani

1. Introdução

No capítulo XXVI do *Leviathan*, Hobbes afirma que a obrigatoriedade da lei não depende da suposta verdade descoberta pelos filósofos morais. Tal consideração aparece na versão Latina do livro sob a célebre fórmula *Non Veritas Sed auctoritas Facit Legem*, que se repete também no *Diálogo entre um filósofo e um jurista* (D, I, p. 37).

Tais afirmações são fundamentais para a compreensão da filosofia política de Hobbes e originaram um amplo debate ao longo da história dos estudos hobbesianos. Por um lado, se o único fundamento da lei é a autoridade, como tais declarações parecem induzir, então a filosofia de Hobbes parece conduzir a um positivismo jurídico radical cuja consequência seria a impossibilidade de qualquer resistência ao poder soberano por parte dos cidadãos. Assim, a fórmula expressaria com nitidez o absolutismo hobbesiano. Contudo, estas afirmações são bastante problemáticas quando inseridas no contexto maior do pensamento hobbesiano. Muitos comentadores questionam que Hobbes possa ser considerado um positivista jurídico. Taylor (1938) e Warrender (1957), por exemplo, enfatizando outros aspectos da filosofia Hobbesiana, defenderam uma leitura jusnaturalista da filosofia de Hobbes.

O objetivo desse texto é elaborar considerações sobre a tese da *Auctoritas facit legem* à luz do debate sobre o jusnaturalismo e do ceticismo moral. A teoria hobbesiana das paixões conduz a uma postura bastante cética em relação à possibilidade de retirar critérios morais da natureza. Os julgamentos valorativos, para Hobbes, são frutos exclusivamente das paixões, o que conduz a uma condição de subjetivismo e relativismo radical na condição de natureza, uma vez que a inconstância das paixões não possibilita a adoção de um critério objetivo. Tal condição, segundo Hobbes, está na origem do conflito humano. Não significa, é evidente, que Hobbes defenda um ceticismo moral. Ao contrário, a tese da *auctoritas facit legem* é justamente a solução dada por Hobbes para superar o conflito inerente ao estado de natureza, uma vez que bem e mal, certo e errado, justiça e injustiça são termos que somente tem sentido na vida em sociedade. Por outro lado, a lei natural, que na tradição jusnaturalista oferecia justamente o fundamento de toda a moralidade, é reinterpretada por Hobbes de modo a dificilmente ser considerada um fundamento moral para a política. Hobbes opera uma transformação substancial no conceito de razão, que se torna mero cálculo meio fim, não sendo mais uma faculdade que revela uma ordem cosmológica ou divina, como pretendia a tradição. Desse modo, a lei natural, para Hobbes, se restringe ela também a um cálculo meio-fim que aponta o modo mais eficaz de realizar o desejo.

Dadas essas considerações, pretendemos demonstrar que Hobbes não acredita mais na possibilidade de se encontrar um fundamento moral suficiente na natureza – e consequentemente na lei natural – para colocar fim ao conflito humano. Sendo assim, a

tese da autoridade como fonte da lei é a resposta de Hobbes para esse problema moral fundamental.

2. O contexto do ceticismo

Vários autores têm argumentado que a filosofia de Hobbes se configura no contexto do ceticismo moderno, constituindo-se com o objetivo de responder aos desafios epistemológicos colocados pela retomada do pensamento cético no início da modernidade. Segundo Tuck, por exemplo, é possível dizer que ele tinha esperança de tratar tais questões a partir da nova ciência de Galileu (Cf. Tuck, 2001, p. 57). Um dos problemas típicos da época - já tratado por Descartes -, a questão da correspondência entre nossa sensação e o mundo exterior está na base da reflexão filosófica de Hobbes, e aparece já nos *Elementos da Lei*: “E disso se segue também que quaisquer acidentes ou qualidades que nossas sensações nos façam pensar que estão no mundo, eles não estão lá, constituindo apenas visões ou aparições” (EL, I, 2. 10). Nesse sentido, Tuck (2001) e Hamilton (2012) defendem que o argumento da aniquilação apresentado na *Crítica ao De Mundo* é uma tentativa de resolver o problema do ceticismo sobre o mundo exterior. Hamilton, inclusive, enfatiza que a utilização desse dispositivo sugere uma influência da leitura de Sexto Empírico, pois em *Contra os Físicos* Sexto cita a mesma hipótese da aniquilação do mundo como um dispositivo (device) dogmático (HAMILTON, 2012, p. 220). Em *Grotius, Hobbes and Carneades*, Tuck argumenta que a filosofia de Hobbes pode ser vista numa continuação das críticas de Grotius a Carneades, na qual o filósofo holandês busca superar o ceticismo moral. De acordo com Tuck :

Como Grotius, Hobbes aceitou a força do caso cético: sociedades humanas exibem crenças e práticas morais radicalmente diferentes e para a maioria de nossas crenças morais a única justificativa que podemos dar para suportá-las é que elas são as crenças morais correntes em nossa própria sociedade (1983, p. 60).

Este seria o desafio, segundo Tuck, que tanto Grotius quanto Hobbes buscaram resolver com suas próprias teorias⁷. A teoria política de Hobbes seria, portanto, a tentativa de solução para este problema moral.

⁷ Tuck tem insistido numa continuidade entre os projetos de Grotius e Hobbes, especialmente no que diz respeito à tentativa comum de solucionar o problema do ceticismo moral. Esta visão tem feito alguns comentaristas apontar que a interpretação de Tuck acaba por considerar o projeto Hobbesiano menos

Outros autores têm assinalado a relação da emergência da filosofia de Hobbes com o contexto do ceticismo moderno, como Oakeshott (1975), Flathman (1993), Missner, Popkin (2003), Paganini (2003), entre outros.

Flathman afirma que “seu ceticismo o obrigou a rejeitar as versões clássica e medieval da lei e do direito natural” (1993, p. 53). É difícil dizer com precisão se foi o ceticismo que o levou a rejeitar a versão clássica do jusnaturalismo, contudo, é inegável que Hobbes apresenta o que se poderia chamar de visão bastante cética sobre as possibilidades da lei natural para servir de fundamento absoluto de seu sistema político.

Gianni Paganini tem elaborado um esforço para traçar as influências céticas diretamente no texto de Hobbes, buscando identificar palavras, argumentos, ideias, enfim, toda uma linguagem que teria em comum com o arsenal cético moderno desde Montaigne. Em *Hobbes Among Ancient and Modern Sceptics* afirma que uma discussão sobre a influência cética em Hobbes pode começar com a “consideração das falácias dos sentidos, nos primeiros capítulos dos *Elements*” (PAGANINI, 2003, p. 4).

Já Richard Popkin ressaltou o resultado político do ceticismo em Hobbes. Segundo o autor, na falta de critérios seculares ou religiosos de verdade, Hobbes teria defendido que cabe apenas à autoridade pública a definição de verdade. É o que o autor chama de ceticismo político, no qual há apenas padrões políticos de verdade e falsidade (POPKIN, 2003).

Esta posição, contudo, não é um consenso entre os estudiosos, e há inúmeros autores que discordam que a filosofia de Hobbes tenha se constituído como uma resposta ao ceticismo, entre os quais podemos citar especialmente Skinner, Sorell, Malcom e Zagorin⁸.

Skinner, em *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*, argumenta que Hobbes não estava reagindo ao problema do ceticismo moral, mas sim à tradição retórica do humanismo, no interior da qual o argumento básico mostrava que era possível argumentar tanto a favor ou contra qualquer caráter humano, sendo possível, através da

inovador do que tem sido concebido ao longo do tempo, na medida em que é uma continuação do projeto grotiano (Cf. HARVEY, 2006). Para uma visão oposta a Tuck sobre a relação de Hobbes e Grotius, ver Peres Zagorin, *Hobbes without Grotius (History of Political Thought*, 21 (Spring 2000) No. 1: 16–40).

⁸ Para visões opostas à influencia do ceticismo na filosofia de Hobbes, ver especialmente: Tom Sorell, ‘Descartes, Hobbes and the Body of Natural Science’, *The Monist* 71 (1988) No. 4: 521–5; Perez Zagorin, ‘Hobbes's Early Philosophical Development’, *Journal of the History of Ideas* 54 (1993) No. 3: 517; Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes* (Oxford, 2002).

figura retórica da paradiástole, mostrar que tal caráter poderia ser tanto uma virtude quanto um vício. Desse modo, para Skinner, a ciência civil de Hobbes foi uma reação a tal tradição, visando estabelecer um critério objetivo e científico de determinar as virtudes (SKINNER, 1999).

Para Sorell, há pouca evidência de que o projeto filosófico de Hobbes se desenvolveu como uma resposta aos desafios que o retorno do ceticismo colocava para a ciência moderna, sendo difícil observar nos textos uma preocupação com os problemas epistemológicos trazidos à tona pelo ceticismo. Para o comentador, Hobbes estava, ao contrário, preocupado em demonstrar que suas teorias moral e política estavam esboçadas seguindo o mesmo método e os mesmos conceitos da geometria euclidiana e a ciência de Galileu (SORELL, 1987).

A divergência enfática entre os estudiosos revela a dificuldade de precisar com exatidão o quanto a teoria política de Hobbes foi influenciada ou constituiu uma resposta ao problema do ceticismo moral entendido de maneira estrita, enquanto uma tradição filosófica que foi retomada no período em que o autor desenvolveu sua filosofia. Se, por um lado, como argumentam muitos comentadores, o problema das avaliações morais tratado por Hobbes se aproxima das teses céticas tradicionais, por outro, há ausência de evidência textual que possa comprovar que Hobbes estava interessado em responder diretamente aos céticos.

É necessário ressaltar que as menções ao ceticismo são bastante reduzidas nos textos de Hobbes. O termo ceticismo aparece uma única vez no *De Corpore*. Referências a Sexto Empírico aparecem apenas duas vezes nas *Six Lessons* e não dizem respeito direto a questões epistemológicas sobre os alcances do conhecimento. A quase completa ausência de menção direta ao ceticismo ou a autores céticos não deixa de impressionar e pode servir de base para se pensar que Hobbes não teve nenhum interesse nessa questão que era central para o contexto intelectual da época, tanto na Inglaterra quanto na França⁹.

⁹ Ainda que Hobbes não mencione os céticos nominalmente em seu texto, seu contato com os problemas levantados pelo ceticismo moderno transparece inequivocamente tanto pela leitura de suas obras quanto pela observação do contexto intelectual em que esteve envolvido, especialmente no que diz respeito ao círculo de Mersenne em Paris. Além de Mersenne e Gassendi, o círculo contava com alguns estudiosos eminentemente ligados ao ceticismo, alguns deles assumidamente céticos, como Patin, La Mothe La Vayer e Sorbière. Este último, que estava na época envolvido com a tradução de Sexto Empírico (POPKIN, p. 207), veio a ser bastante próximo de Hobbes e seu tradutor.

Contudo, essa ausência não parece justificar uma conclusão segundo a qual Hobbes não teve interesse em tais questões. Em primeiro lugar é preciso considerar que era característica da época a recusa de citar outros autores (Cf TUCK, 1989). Em segundo lugar, há outras formas de determinar a influência além da citação direta. Podemos determiná-la tanto pela análise do contexto intelectual quanto pelas próprias características textuais, pelos problemas enfrentados, pelas teses defendidas.

Também é problemático afirmar que Hobbes tenha desenvolvido suas teses mecanicistas como uma tentativa de responder ao problema da possibilidade e limites do conhecimento apresentado pelo ceticismo, especialmente por influência da leitura de Descartes. Nesse sentido, o estudo clássico de Brandt (1928) apresenta um conjunto de argumentos consistentes no intuito de demonstrar que Hobbes desenvolveu os princípios da sua física mecanicista de modo independente, e quando leu Descartes ficou impressionado com a semelhança entre suas próprias ideias a respeito da natureza das qualidades e aquelas do filósofo francês. Essa questão segue motivo de debate entre os comentaristas e a definição da autoria do *Short Tract* que poderia elucidar a questão segue também inconcluso. Tönnies, que descobriu o manuscrito, argumentou a favor da autoria de Hobbes e datou o manuscrito como tendo sido produzido em 1630, no que foi seguido por Brandt (1928) e mais recentemente por Leijenhorst (2002). Se essa data e autenticidade fossem comprovadas, haveria uma evidência bastante segura para comprovar a independência da filosofia natural de Hobbes em relação àquela de Descartes.

A questão de se a filosofia de Hobbes é uma tentativa de resolver os problemas colocados pela renovação do pensamento cético na modernidade permanece, portanto, ainda em contínua disputa. Contudo, tal questão não é essencial para os objetivos deste trabalho. Nosso objetivo é tecer algumas considerações sobre o ceticismo moral que deriva da teoria das paixões de Hobbes. Se tal posição deriva de uma influência do pensamento cético ou é uma consequência natural da aplicação dos princípios da mecânica à análise das paixões não interfere diretamente nesse objetivo. O que é claro nos textos de Hobbes, especialmente no *Leviatã*, é que há um ceticismo em relação à possibilidade de se encontrar um padrão moral objetivo na ordem da natureza. Tal

desconfiança de Hobbes lança também dúvidas quanto à possibilidade da lei natural ser tomada como um critério moral que possa orientar a política.

Quando observamos o contexto político ao qual a obra de Hobbes se apresenta como uma resposta, percebemos que a relação com o problema do ceticismo moral também repercute de modo direto, ainda que nem sempre perceptível aos leitores. Hobbes estava preocupado com a emergência da guerra civil inglesa e não se pode negar que as descrições um tanto aterradoras do estado de natureza podem ser lidas como uma metáfora para a própria guerra civil. Mas a guerra civil, Hobbes frisa, é, sobretudo, motivada pelo conflito de opiniões.

Ao analisar as causas da dissolução dos estados, Hobbes reserva a maior parte dos capítulos correspondentes ao tema em cada obra política para analisar justamente o que ele chama de opiniões sediciosas, sendo a principal delas aquela segundo a qual “Todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações” (L, XXIX). Quando os indivíduos deixam de seguir a lei civil, que é a única medida comum para o bem e o mal, volta a reinar a inconstância das paixões individuais na valoração das ações humanas, o que necessariamente conduz ao conflito.

Assim, o que pretendemos mostrar na sequência do texto é que Hobbes conduz sua reflexão de modo a mostrar que o problema das avaliações morais é insolúvel no âmbito próprio da natureza. Por um lado o resultado da teoria das paixões conduz a um ceticismo relativamente à possibilidade de encontrar um critério moral por natureza. Bem e mal são meramente nomes que damos ao que desejamos ou odiamos. Por outro lado, Hobbes já não aceita a ideia de uma lei natural que possa objetivamente impor tais noções à razão, desse modo, se afastando da tradição jusnaturalista. Tais circunstâncias, a nosso ver, explicam a tese hobbesiana da *auctoritas facit legem*.

3. A teoria das paixões: subjetivismo e ceticismo moral

Ao final do capítulo XIII do Leviatã, após descrever as condições miseráveis do estado de natureza, Hobbes declara: “As noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça” (L, XIII, p. 110). Trata-se de uma das teses fundamentais da filosofia de Hobbes

e que representa a negação clara da tradição jusnaturalista: por natureza não há bem e mal, certo e errado, justiça ou injustiça.

No capítulo VI, Hobbes já havia feito uma declaração no mesmo sentido:

Mas 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 ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom” e “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. (L, VI, p. 39. Trad. p. 58)

Na medida em que não há como retirar da própria natureza das coisas um critério objetivo para avaliações morais, bem e mal são apenas nomes que atribuímos aos nossos desejos e aversões.

Não deixa de ser interessante o quanto essas afirmações ecoam certos ensaios de Montaigne. No ensaio intitulado “O bem e o mal só o são, as mais das vezes, pela ideia que deles temos”, cujo título já nos remete às afirmações de Hobbes, Montaigne afirma: “a opinião que temos das coisas é que as valoriza” (1996, p. 77). O que aproxima os dois filósofos aqui é a tese de que não há um critério objetivo de avaliação moral. O único critério é a própria opinião.

O problema da avaliação moral em Hobbes se circunscreve no âmbito da teoria das paixões, que por sua vez está relacionada com a explicação mais geral da ação humana e da atividade mental, que tem início na percepção. O movimento é o conceito comum que perpassa toda essa explicação, começando pelo movimento da sensação, passando pela imaginação e memória, chegando até as paixões e finalmente terminando com a explicação dos atos voluntários.

Para entender a compreensão hobbesiana acerca do problema das avaliações morais é necessário antes observar a sua explicação da percepção e a sua teoria acerca da relação entre mundo exterior e interior. Tudo o que há no mundo exterior, segundo Hobbes, é apenas matéria e movimento. Podemos saber que há corpos e movimento no mundo exterior, como se evidencia, por exemplo, no argumento da aniquilação do mundo na *Crítica a Thomas White*. Mas no que se refere às qualidades dos corpos, Hobbes nos mostra que elas são uma aparência em nossa percepção (Cf. EL, I, II; L, I; DCo, XXV).

Ao elaborar sua teoria da percepção, especialmente nos *Elements* e no *De Corpore*, Hobbes reduz as qualidades que aparentemente percebemos no mundo exterior à percepção. Nos *Elements*, o filósofo é bastante claro ao afirmar sua pretensão de provar que as qualidades ditas sensíveis não são propriedades dos objetos externos. Entre outras coisas, ele afirma que pretende provar: “(I) Que o sujeito no qual a cor e a imagem são inerentes, não é o objeto ou a coisa vista; (II) Que não há nada independente de nós a que chamamos imagem ou cor” (EL, I, 2, 4, p. 23). Assim, Se a realidade se resume a “corpos em movimento”, então, as qualidades que supomos encontrar nos objetos não passam de efeitos do movimento dos corpos em nosso cérebro¹⁰.

A mesma postura em relação às qualidades dos corpos pode ser transposta para pensar a dinâmica das avaliações morais. Não se trata de mera analogia mas, fundamentalmente, do mesmo processo que determina também a avaliação sobre o bem e o mal. Se no mundo exterior não há nada além de movimento, então também não pode haver nada que seja bom ou mau em si mesmo. Bem e mal, portanto, não são propriedades dos objetos, mas apenas modos de avaliá-los. E o que determina a avaliação são as paixões, que para Hobbes são modos de avaliação dos objetos¹¹. São, mais propriamente falando, opiniões. Por isso, o problema da avaliação moral se circunscreve no âmbito das paixões.

O ponto de partida para a compreensão das paixões entendidas como movimentos internos está na diferenciação entre movimento vital e animal (voluntário). Os movimentos voluntários são aqueles, segundo Hobbes, que antes apareceram na imaginação. É o movimento da imaginação, prolongamento do movimento da sensação, que no cérebro e no coração origina o princípio dos movimentos voluntários, conforme Hobbes explica nos *Elements*:

Na oitava seção do segundo capítulo foi mostrado que as concepções e aparições não são nada realmente, além do que movimento em alguma substância interna da mente (*head*). Este

¹⁰ A seguinte passagem dos *Elements* resume a posição de Hobbes: E disso segue também que quaisquer acidentes ou qualidades que nossas sensações nos façam pensar que estão no mundo não estão lá, constituindo apenas visões ou aparições. As coisas que realmente estão no mundo exterior são aqueles movimentos que causam essas visões (EL, I, III, 10, p. 9).

¹¹ Sobre a tese das paixões como modos de avaliação dos objetos, ver Limongi, *O homem excêntrico* (2009).

movimento não para aí, mas procede até o coração, e deve necessariamente aí auxiliar ou obstruir este movimento chamado vital. Quando este é auxiliado, ele é chamado de DELEITE, contentamento, ou prazer, o qual nada mais é do que movimento sobre o coração, da mesma forma que a concepção (*conception*) nada mais é do que um movimento na mente (*head*) (EL, I, VII, 1, p. 43).

Nos *Elements*, Hobbes relaciona o movimento das paixões diretamente ao favorecimento ou obstrução ao movimento vital. Já no *Leviatã*, a explicação é mais concisa, desaparecendo a referência ao auxílio/impedimento ao movimento vital. Mas a dinâmica é a mesma: quando somos afetados pelo movimento da imaginação, origina-se um princípio de movimento, o *conatus* ou esforço (*endeavour*) em direção ou em afastamento do objeto: “Este esforço (*endeavour*), quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo [...] Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão” (L, VI, p. 38. Trad. p. 57)¹².

Tal é a dinâmica básica de explicação para a origem das paixões: são inícios de movimento em direção ou de afastamento relativos ao que aparece na imaginação. Todas as paixões humanas são um movimento de apetite ou aversão por algum objeto dado na sensação ou na imaginação (L, VI). Os conceitos de bem e mal têm origem nessa dinâmica das paixões, nada mais sendo do que nomes atribuídos ao que nos causa desejo ou aversão.

As paixões são, fundamentalmente, modos pelos quais avaliamos os objetos. São opiniões sobre as coisas, e é delas que derivam, por natureza, as noções de bem e mal, certo e errado. Não há, para Hobbes, bem e mal em si mesmos, muito menos algo como o *summum bonnum* da tradição clássica. Bem e mal também não podem ser considerados como propriedades dos corpos: “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” (L, VI, p. 39. Trad. p. 58). Chegamos aqui ao cerne da do problema da avaliação moral. Não há bem e mal objetivos e não há qualquer critério

¹² A mesma explicação ocorre no *De Homine*: “Portanto, as causas, tanto da sensação, como do apetite e aversão, desejo e aborrecimento, são esses mesmos objetos dos sentidos” (DH, XI, 2, p. 45).

objetivo para avaliação das regras do certo e do errado por natureza: “Ela [a regra comum do bem e do mal] só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um” (L, VI, p. 39, Trad. P. 58).

Por natureza, segundo Hobbes, encontramos um subjetivismo radical e uma variação constante nas avaliações morais. A dinâmica das paixões é tal que não há nenhum critério objetivo e universal nas avaliações. Este é, para Hobbes, um dos motivos originários de todo conflito humano:

O bem e o mal são diferentes nomes conforme os diferentes temperamentos, costume e doutrinas dos homens. E os 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 ao que é agradável ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias, e finalmente a guerra (L, XV, Trad. P. 132).

A origem do conflito humano, portanto, já se apresenta na teoria das paixões. Trata-se, sobretudo, como frisa Tuck, de um conflito de opiniões¹³. Onde não há autoridade comum, não é possível existir regra comum sobre o certo e errado e o conflito de opiniões será permanente. O argumento da necessidade do Estado tem aqui sua premissa básica. Conforme Hobbes afirma no *De Cive*: “não há doutrinas autênticas referentes ao certo e errado, bem e mal, além das leis constituídas em cada reino e governo” (DCi, Prefácio ao Leitor, p. 99). O Estado, portanto, torna-se o agente instituidor de uma linguagem moral válida, de um critério de certo e errado, que será a lei. Conforme Hampton:

A definição subjetivista de bem no capítulo 6 do *Leviatã* pode ser lida como um modo de dizer que não há definições naturais desses termos as quais os homens possam aceitar, e que o soberano frequentemente é apresentado como necessário para definir verdades morais que não existem naturalmente. (1986, p. 48).

¹³ Assim sendo, foi o conflito acerca do que louvar, ou aprovar moralmente, que Hobbes isolou como a causa da discórdia, em vez de o simples conflito em torno de desejos. (TUCK, 2001, p. 76)

O problema também tem relação com o nominalismo radical de Hobbes. Se bem e mal são apenas nomes, não haverá outro modo de fixar uma regra comum do bem e do mal a não ser por imposição arbitrária de nomes.

É perceptível que Hobbes, independente de o quanto esteve envolvido e conhecesse o problema do ceticismo moral, chega a um resultado, até aqui, muito próximo dos argumentos tradicionalmente defendidos pelos cétricos no que se refere à moral: não há bem e mal por natureza, não podemos determinar o justo e o injusto a partir da natureza, não há critérios objetivos para decidir acerca do certo e do errado. O mundo humano, portanto, é fundamentalmente um mundo de conflito de opiniões. E, para Hobbes, o conflito de opiniões é a mais profunda causa da guerra. A diferença, evidente, é que Hobbes fundamenta sua posição a partir de uma consideração supostamente mecanicista da vida mental, que começa com a consideração da sensação, passa pela imaginação e chega até as paixões. A razão, conforme veremos, não se configura num instrumento suficiente para dar fim ao conflito. Além disso, a própria razão está envolvida no conflito de opiniões. Tal é a modificação que Hobbes opera no conceito de razão que o separa radicalmente da tradição clássica.

Hobbes possuía, efetivamente, uma grande tradição disponível em sua época que frequentemente foi utilizada como resposta ao problema moral: a teoria da lei natural. Consideraremos no próximo tópico as razões de porque, a nosso ver, a tese da lei natural não é suficiente para resolver o problema moral para Hobbes.

4. Razão e Lei natural

O que é a razão, segundo Hobbes? Se levarmos em conta a epístola dedicatória de sua primeira obra sobre política, os *Elements of Law*, a razão parece ser, ao lado da paixão, uma faculdade da natureza humana, que justifica o uso comum da expressão “razão natural”. Todavia, no *Leviatã*, essa concepção é substituída por outra. A razão não é mais uma faculdade natural, mas uma capacidade adquirida, um artifício:

Por isto torna-se visível que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida pela indústria, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são

nomes, para as asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra (L, V, p. 35. Trad. p. 54).

Temos, nessa passagem, a definição mais elaborada de razão que Hobbes nos fornece e que apresenta suas características mais fundamentais. A razão é artificial: um tipo de cálculo que depende do uso da linguagem. Essa concepção se encontra em outras obras, como no *De Corpore*, por exemplo, e é certamente a versão definitiva de seu pensamento sobre o tema. No Início do capítulo V do *Leviatã*, a razão é definida como “cálculo (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos”. A razão somente pode surgir a partir da aquisição da linguagem. Não é, portanto, natural, tendo em vista que a linguagem é uma invenção¹⁴.

Esta concepção de razão está distante daquela da tradição e tem um impacto significativo na compreensão da lei natural. Não se trata mais de uma razão que pode alcançar uma ordem cosmológica que servirá para orientar o estabelecimento de uma ordem política¹⁵. Trata-se, estritamente, da razão compreendida como cálculo com palavras. A consequência dessa concepção é a incapacidade da razão para colocar fins aos homens.¹⁶

Além da reformulação do conceito de razão, Hobbes também apresenta uma nova compreensão do papel das paixões que o distingue da tradição da lei natural. Se a razão não pode dar fins aos homens, tal papel recai exclusivamente sobre as paixões. Apenas as paixões tem força motivacional na compreensão hobbesiana da psicologia humana, cabendo à razão o papel de apontar os melhores meios para atingir os fins dados pelos desejos. Esta visão altera radicalmente o modo de compreender as próprias paixões. Se para a tradição da lei natural as paixões deveriam ser controladas e

¹⁴ Todavia, a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíproca (L, IV, p. 24. Trad. p. 43).

¹⁵ De acordo com Lang e Lang: A teoria de Hobbes representa uma grande mudança em relação às teorias antigas e medievais, na medida em que a lei de natureza de Hobbes não está mais ligada à noção de uma ordem cósmica (2015,p.5)

⁸ Segundo Ludwig: “Se nos voltarmos ao *Leviathan*, a primeira coisa que devemos observar é que o conceito de *reta ratio* está totalmente ausente do argumento, e não há passagem correspondente à introdução escolástica da lei de natureza que aparece no *De Cive*” (Hobbes’s *Leviathan* as an Epicurean Response to Theistic Natural Law, 1998, p. 4).

subjugadas pela razão, para Hobbes, tal controle era impossível. Desse modo, as paixões não são julgadas por Hobbes de modo depreciativo como em geral ocorria com a tradição: “As paixões não são em si mesmas um pecado” (L, XIII). Ao contrário, as paixões são o único móbil da ação humana. A vontade não passa do último apetite da deliberação, ou seja, a vontade é, fundamentalmente, uma paixão (L, VI). Por isso, a avaliação que Hobbes faz das paixões diz respeito apenas ao quanto elas são necessárias para a paz. A única condenação que Hobbes faz de certas paixões, - a vaidade, por exemplo - ocorre na medida em que elas não contribuem para a paz. O caso da saída do estado de natureza é paradigmático: o que impulsiona os homens à saída da condição natural são as paixões, mais especificamente o medo da morte e o desejo de uma vida confortável (L, XIII). Logo, se as paixões são o único móbil da ação humana, é com elas que se deve contar para a estabilidade social. É, sobretudo, sobre uma paixão fundamental, o desejo de autopreservação, que Hobbes funda a sua própria teoria da lei natural. E nesse aspecto, Hobbes novamente se afasta radicalmente da tradição jusnaturalista. Não significa dizer que a autopreservação não estivesse presente na concepção tradicional, mas não se tratava do fundamento último da lei natural. Se pensarmos, por exemplo, na tradição cristã, o fundamento da lei natural era a vontade de Deus. Para Zagorin (2007), ainda que a ideia de autopreservação estivesse presente nas concepções tradicionais de lei natural, tal presença ainda era confusa e secundária. Já, para o comentador, Hobbes teria feito da autopreservação o princípio sólido e empiricamente evidente:

Elas [as leis naturais] são a conclusão de uma cadeia de raciocínios que começa com o que Hobbes afirma ser uma descrição empiricamente verdadeira das propensões da natureza humana e seu desejo básico ou paixão pela autopreservação com pré-requisito de todos os outros bens que os seres humanos podem se esforçar para obter” (ZAGORIN, 2007, p. 246).

Sendo papel da razão, agora concebida como cálculo meio fim, apontar os meios mais eficazes para a obtenção dos fins dados pelas paixões, podemos afirmar que a lei natural é uma forma de racionalização das paixões. A definição de lei natural é

construída a partir do desejo fundamental de autopreservação¹⁷: “Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la” (L, XIV, p. 113). Do mesmo modo, o direito natural é definido tendo por fundamento claro a preservação: “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam de *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” (L, XIV, p. 113).

A concepção de lei natural como mero teorema da razão e sua fundação sobre o princípio da autopreservação conduz a outra característica da lei de natureza que afasta Hobbes da tradição e coloca um problema para a lei natural servir de base suficiente para resolver o conflito humano: sua obrigatoriedade. A discussão em torno da obrigatoriedade das leis de natureza é extensa e não cabe aqui uma análise profunda da questão. Por isso iremos nos concentrar apenas e uma visão geral e bastante resumida da questão.

Hobbes afirma que as leis naturais não são obrigatórias *in foro externo* e, além disso, não são estritamente leis, a não ser que sejam entendidas como comandos divinos:

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois elas 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 os outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamadas de leis. (L, XV, p. 133).

Essa passagem essencial reflete a posição ambígua de Hobbes em relação à lei natural. Se por um lado, no início da passagem, Hobbes descaracteriza a lei natural como lei genuína, por outro, ao final, afirma que se compreendida como comando

¹⁷ Ainda que Taylor nos anos 1930 e Warrender nos anos 1960 tenham negado a vinculação das leis de natureza com o desejo de autopreservação, nas décadas mais recentes, grande parte dos estudiosos tem reagido à interpretação desses autores, enfatizando que a lei natural está fundada nos princípios do autointeresse e autopreservação. Ver, especialmente, os trabalhos de Gauthier (1969), Kavka (1986), Hampton (1986) e Skinner (1999).

divino, então trata-se efetivamente de uma lei. Esta ambiguidade explica o imenso debate sobre o tema que conduziu a interpretações absolutamente antitéticas a respeito da lei natural. Enquanto há uma grande tradição interpretativa secularista que considera a lei natural meramente um conselho da razão, outra tradição interpretativa, iniciada por Taylor e Warrender¹⁸, enfatiza a lei natural como comando divino¹⁹. Enquanto a interpretação tradicional evidencia os aspectos que afastam Hobbes do jusnaturalismo, muitas vezes sendo considerado um precursor do positivismo, a segunda insiste na postura fundamentalmente jusnaturalista de Hobbes²⁰.

Não cabe aqui uma análise detalhada dos argumentos de ambas as interpretações, por isso nos limitamos apenas a apontar problemas que dizem respeito à tese segundo a qual o fundamento da obrigação política é a obrigação moral diante da lei natural compreendida como mandamento de Deus, buscando assim demonstrar a insuficiência da lei natural como fundamento da obrigação política.

O conceito de obrigação apresentado por Hobbes dificulta a tentativa de considerar a existência de obrigações naturais em sua filosofia. Obrigação diz respeito, fundamentalmente, à ideia de contrato, sendo, portanto, um conceito essencialmente ligado à ideia de artifício. Começemos por observar a oposição operada entre direito e lei: “O direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga uma dessas duas coisas” (L, XIV, p. 113). Direito é uma liberdade de agir e lei é uma proibição. Na medida em que são opostos, somente podemos dizer que há obrigação onde o direito é cancelado. Podemos assim nos perguntar se a lei natural cancela um direito. Hobbes, frequentemente, afirma que não. Leis naturais, diz ele,

¹⁸ O estado de natureza não é uma condição em que não há obrigações; muito menos um estado sem princípios morais. Se certas condições de validade são satisfeitas, os homens são sempre obrigados pela lei e eles podem ampliar essas obrigações através de contratos. A consideração da sociedade civil é uma consideração de como essas condições de validade tornam-se satisfeitas. O soberano civil não prescreve nem o fundamento da obrigação nem os termos em que elas são válidas, mas apenas a satisfação das condições de validade. O modelo resultante de obrigações na sociedade civil é, portanto, o produto, sob circunstâncias especiais, de princípios morais que obrigam o homem como homem, e não simplesmente como cidadão. (WARRENDER, 1957, p. 102).

¹⁹ Resumidamente, a interpretação de Warrender (que segue as considerações de Taylor), defende que a ética de Hobbes não está fundada no autointeresse, mas na obrigatoriedade das leis de natureza. Haveria, assim, uma ética estritamente deontológica na filosofia de Hobbes. As leis de natureza devem ser compreendidas como comandos divinos incondicionais (WARRENDER, 1957), e não como meros teoremas da prudência. Desse modo, a teoria da obrigação hobbesiana seria uma teoria estritamente moral, que serve de fundamento para sua teoria política. A obrigação de obedecer ao soberano, portanto, está fundada na obrigação diante das leis naturais.

²⁰ A tese de Taylor e Warrender tem recebido muitas críticas ao longo das últimas décadas. Ver especialmente Nagel (1959), Skinner (1999), Gauthier (1969), Kavka (1986) e Zagorin (2007).

obrigam apenas *in foro interno* (L, XV). Ademais, as leis naturais não são propriamente leis (L, XV). Dado que o direito é uma liberdade de agir conforme a vontade, cancelar um direito implica o cancelamento da liberdade natural. O conceito de liberdade, por sua vez, é estritamente negativo, significando meramente a ausência de impedimentos externos (L, XIV). Tais impedimentos externos “muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditaram” (L, XIV, p. 113). Um mero impedimento externo, portanto, não cancela totalmente o a liberdade (isto é, o direito) de agir conforme a vontade. Desse modo, quando Hobbes afirma que a lei natural não é propriamente lei, mas conselho da razão, que obriga apenas *in foro interno*, torna-se claro que não é o caso de cancelamento do direito. Além disso, as leis de natureza não apenas não cancelam plenamente o direito, como também contém uma cláusula condicionante que dá sempre prioridade ao direito. Por exemplo, a primeira lei de natureza ordena “*Que todo homem deve esforçar-se para a paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (L, XIV, p. 114, *itálicos no original*). Desse modo, a lei de natureza jamais pode se sobrepor ao direito natural, compreendido como liberdade para agir. Quando não há nenhuma garantia de que os demais também cumpram, quando a autopreservação é ameaçada, cumprir a lei natural é contra a própria razão. Tal é a modificação fundamental que Hobbes opera na lei natural.

Dada a oposição fundamental entre direito e lei e considerando que a lei natural não cancela o direito, o conceito de obrigação ganha um novo sentido para Hobbes. O cancelamento do direito efetivamente ocorre quando voluntariamente os homens o abandonam, seja por renúncia ou transferência (L, XIV). A forma genuína de contrair obrigações, portanto, origina-se do contrato: “Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica obrigado ou forçado a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício” (L, XIV, p. 114). O verdadeiro sentido da obrigação – compreendida com o cancelamento do direito - se encontra no artifício contratual e não na própria lei de natureza. Ainda que a lei de natureza aconselhe realizar e manter contratos, trata-se meramente de um conselho, de um cálculo meio-fim, em nada obrigatório em si mesmo. O que traz à luz a obrigação é o abandono do direito natural pelo contrato.

Resta saber se compreendendo as leis naturais como comandos de Deus as tornaria efetivamente obrigatórias. No capítulo XXXI do *Leviathan*, Hobbes descreve três maneiras fundamentais pelas quais Deus governa os Homens: enquanto causa primeira; enquanto governante do reino natural; e enquanto governante do reino profético. A primeira forma nada mais é do que a causalidade universal, à qual todos os seres estão sujeitos, animados ou inanimados. Essa, no entanto, não é uma forma genuína de utilizar a palavra reino ou governo²¹, na medida em que governar consiste em emitir comandos, por meio da palavra, a quem, por algum modo, está obrigado.

Somente podemos afirmar que Deus governa o mundo legitimamente se considerarmos que Ele o faz por intermédio da palavra. E governar com palavras exige que estas sejam manifestas de algum modo para terem valor de lei (L, XXXI). Esse governo, na concepção de Hobbes, ocorre de dois modos: o reino natural e o reino profético²².

Dado que o Reino Profético refere-se apenas aos judeus e não poderia fornecer justificativa para a obrigação de outras nações, apenas o governo de Deus no reino natural poderia justificar a obrigatoriedade das leis naturais, uma vez que através dessas leis Deus promulga sua vontade aos homens. Contudo, esse direito de governar não deriva do fato de Deus ter criado os homens, mas de seu poder irresistível (LXXXI). Deriva, portanto, de sua onipotência.

Contudo, no caso do governo natural de Deus, não se presume que houve um contrato entre Deus e os homens, uma vez que é impossível realizar um contrato com Deus (Cf. L, XIV), salvo quando for feito por intermédio de um mediador, que é o caso do Reino Profético. O governo de Deus no reino natural deriva, portanto, da sua onipotência, da incapacidade para a resistência, como ocorreria se houvesse um homem

²¹ Mas chamar este poder de Deus, que se estende não só ao homem mas também aos animais e plantas e corpos inanimados, pelo nome de reino de Deus, é apenas um uso metafórico da palavra. Pois apenas pode ser dito propriamente que governa (*raigne*), àquele que governa seus súditos com a palavra e com a promessa de recompensa àqueles que lhe obedecem, e com a ameaça de punição àqueles que não lhe obedecem (L, XXXI, p. 245. Trad. p. 263).

²² [...] pode ser atribuído a Deus um duplo reino, *natural* e *profético*: natural, quando governa pelos ditames naturais da justa razão aqueles muitos da humanidade que reconheceram sua providência; e profético, quando, tendo elegido uma nação específica (os judeus) como seus súditos, os governa e a nenhuns outros além deles, não apenas pela razão natural mas também por leis positivas, que lhes dá pela boca de seus profetas (L, XXXI, p. 246. Trad. p. 264)

com poder irresistível no estado de natureza. Conforme Hobbes afirma no *Leviatã*: “Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente por sua excelência e poder” (L, XXXI, p. 246-247. Trad. p. 264). Assim, o governo de Deus segue exatamente a mesma dinâmica das relações de poder no estado de natureza, condição que Hobbes pretende justamente encerrar com a instauração do plano das relações de direito no Estado Civil.

Um argumento adicional pode ser utilizado contra a tentativa de fundar a obrigação no governo divino. Ocorre que, ainda que Hobbes admita que as leis naturais podem ser compreendidas como comandos de Deus, tal condição deveria ser claramente reconhecida e aceita por todos. Sabendo das dificuldades da compreensão da existência e das propriedades divinas, restaria que apenas aqueles que creem no evangelho aceitariam a legitimidade das leis. Considerando a importância do princípio da desconfiança no sistema de Hobbes, conclui-se que uma condição assim invalidaria de imediato a legitimidade das leis naturais diante do fato da existência de indivíduos que não as aceitariam. Este argumento foi levantado por vários estudiosos, especialmente Oakshott²³ e Zagorin²⁴. Desse modo, ficaria realmente difícil entender como um autor cujo objetivo era defender a soberania pudesse fundar sua legitimidade sobre um argumento aceitável apenas por parte das pessoas.

5. Considerações Finais: a autoridade faz a lei

O problema moral fundamental para Hobbes, como vimos, é a ausência de padrões objetivos na ordem da natureza. A característica fluida das paixões conduz a um subjetivismo radical que impossibilita uma linguagem moral objetiva. Por outro lado a lei natural, compreendida como conselho da razão, é insuficiente para instaurar uma ordem social segura. As leis naturais por si mesmas não dão conta de superar a dinâmica

²³ O que ele [Hobbes] diz é que nós estaríamos obrigados pelas leis naturais se elas fossem leis no sentido próprio, e que elas são leis no sentido próprio apenas se forem conhecidas como sendo criações de Deus. E isso significa que elas são leis em sentido próprio apenas para aqueles que sabem que elas são leis de Deus. E esses não representam toda a humanidade. Então a proposição segundo a qual Hobbes pensa a lei de natureza como lei em sentido próprio obrigando a toda a humanidade não pode ser levada a sério (*Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975, p. 107)

²⁴ Essencialmente, ele [Hobbes] pretendia que sua doutrina da lei natural fosse para todas as pessoas racionais, fossem religiosos cristãos ou não, e ele nunca defendeu a posição segundo a qual a lei de natureza como conclusão da reta razão é uma lei genuína para a qual a obediência é devida a todas as pessoas por ser um comando de Deus. (Zagorin, 2007, p. 251)

das relações de poder no estado de natureza. A solução para Hobbes, portanto, é política. Apenas a instauração da autoridade soberana é capaz de instituir uma linguagem moral objetiva.

A instituição da soberania marca a substituição do domínio privado das paixões pelo domínio público da lei. Se no hipotético estado de natureza os homens viviam de acordo com o julgamento privado das paixões, no estado civil a lei é o único critério de julgamento, e os súditos devem submeter seu julgamento àquele do soberano. Na análise das doutrinas sediciosas no capítulo XXIX, a primeira doutrina analisada é justamente aquela segundo a qual o indivíduo particular é juiz das boas e más ações. Hobbes é enfático:

Isto é verdade na condição de simples natureza, quando não existem leis civis, e também sob o governo civil nos casos e que não estão determinados pela Lei. Mas não sendo assim é evidente que a medida das boas e más ações é a lei civil, e o juiz o legislador, que sempre é representativo do Estado (L, XXIX, p. 244)

É neste sentido que a afirmação segundo a qual é autoridade e não a verdade que faz a lei torna-se compreensível. Uma vez que a razão é considerada apenas como um cálculo meio-fim, não refletindo mais uma ordem do cosmos ou os comandos divinos, perde-se a possibilidade de fundar a obrigação numa suposta lei natural que espelharia esta ordem²⁵. Se, conforme ressalta Brynteson (1966, p. 420), na política medieval a ideia do rei como legislador praticamente não existia, sendo sua função meramente descobrir as regras específicas da lei que sempre estiveram contidas na lei natural derivada de deus, a tese hobbesiana da *auctoritas facit legem* representa exatamente o seu oposto. Portanto, se na idade média a ideia de legislar (lawmaking) se encontra obscurecida pela ideia de descoberta de um ordem, a tese de Hobbes apresenta-se como oposta justamente porque nela o ato de legislar se faz presente de modo contundente: é o soberano que “faz a lei”. O soberano não apenas dá a lei, mas também é quem a faz. O ato legislativo não é mais aquele de – ainda segundo Brynston -, revelar a verdade, mas de instituí-la, na medida em que ela (a verdade moral) não pode ser retirada da natureza

²⁵ Como bem salientou Renato Janine Ribeiro: Assim desafia Hobbes a tese, aristotélica e tomista, de uma ordem natural ou divina enquadrando as criaturas; contra o zoon politikon, faz valer o contrato, arte montando o social; contra a lex, que domina os indivíduos pela justiça e necessidade, Hobbes parte do juízo de cada homem a viver (Ao leitor sem medo, 1999, p. 178)

das coisas. Não se trata mais, portanto, de buscar, através da razão, uma verdade que se esconde dos homens devido às suas paixões perversas. Esta é a mais clara concepção da tarefa do soberano compreendida pela tradição jusnaturalista.

É dessa forma que podemos compreender a concepção de Hobbes segundo a qual a verdadeira filosofia moral é a ciência do que é bom e mau na convivência (conversation) e na vida em sociedade (L, XV). As noções de bem e mal, certo e errado, somente têm existência na vida em sociedade e são frutos da convenção, isto é, do artifício contratual. Desse modo, somente parece ser possível falar de algo como uma moralidade efetiva em Hobbes no âmbito do estado civil. A moral, portanto, depende sobretudo da política, pois obrigações genuínas, que se originam dos contratos, somente são encontradas no interior do estado civil, no qual a soberania garante a validade dos contratos.

Não se trata, efetivamente, de dizer que o ato legislativo da soberania consiste numa arbitrariedade sem limites. Se assim fosse, qualquer ideia de uma ciência do bem e do mal, de uma ciência da virtude e do vício proposta por Hobbes seria contraditória. Hobbes efetivamente apresenta um projeto de realizar uma análise científica da justiça. Portanto, como pano de fundo a esse projeto, parece sempre que a ideia de verdade persiste. Assim, uma ciência da virtude e do vício deveria demonstrar a verdade a respeito do certo e do errado. Uma concepção radical tal como a tese da *auctoritas facit legem* não colocaria por terra qualquer possibilidade de uma ciência moral?

É preciso, portanto, considerar o que Hobbes entende por virtude. No *Leviatã* ele critica a noção clássica de virtude como meio termo, afirmando que tais autores não sabem ver em que consiste a excelência das virtudes: “não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável” (L, XV, p. 132). Aqui a equivalência entre virtude e lei natural se torna clara e está de acordo com a concepção de razão como cálculo meio-fim. A virtude ou lei natural é apenas um conselho da razão orientando os melhores meios para atingir aquilo que é dado pelas paixões. Nesse caso específico, os objetivos são dados pelas paixões fundamentais que impulsionam o homem para fora do estado de natureza: o medo da morte e o desejo de uma vida confortável. Trata-se, portanto, do objetivo fundamental da autopreservação. A Ciência da Virtude e do Vício parte da autopreservação, da concordância, ainda que não absoluta, sobre a morte como o grande mal. Contudo, a concordância da maioria

sobre a morte como o grande mal a ser evitado não elimina a guerra, como Hobbes insiste sempre em afirmar. Ainda que os homens concordem sobre um fim, não concordam com os meios, por isso associações de defesa mútua são ineficazes: se as ações de cada um dos que a compõe forem determinadas segundo o juízo individual e aos apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém (L, XVII, p. 142). A ausência de padrões morais objetivos e a inconstância das avaliações sobre o bem e o mal derivada das paixões não possibilita a instauração da estabilidade no estado de natureza. Somente a unificação das vontades pode eliminar a guerra. O problema da unificação das vontades é resolvido com a teoria da autorização apresentada no *Leviatã*. De fato, a personificação consiste em congregar numa entidade perceptível a multiplicidade de vontades, fazendo assim a unidade da representação. Para Hobbes designar um homem ou assembleia como representantes é conceber a redução das múltiplas vontades da multidão em uma unidade. Trata-se da única forma de conceber a unidade de uma multidão. Somente o contrato de autorização, portanto, resolve o problema da falta de unidade dos juízos valorativos no estado de natureza.

Desse modo, não há uma verdade a ser revelada pelo soberano no processo da criação da lei. O que o soberano faz é escolher os melhores meios para atingir o fim posto pelo contrato. E ao escolher os meios, o soberano tem o monopólio da decisão, uma vez que no contrato os indivíduos justamente abdicaram de escolhê-los. Este é o sentido da *auctoritas facit legem*: o soberano detém a autoridade absoluta para fazer a lei pois tal autoridade lhe foi concedida pelo contrato no qual os indivíduos renunciaram a parte do seu direito natural. O seu direito natural, que nada mais era do que a liberdade de fazer o que a razão considerasse como necessário para garantir a autoconservação, se encontra reduzido depois do contrato e os indivíduos não são livres para decidir acerca de questões de segurança pública ou qualquer outra questão que diga respeito à condução dos assuntos de Estado.

REFERÊNCIAS

BRANDT, F. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*. London: Hachette, 1928.

BRYNTESON, W. Roman Law and Legislation in the Middle Ages. *Speculum*, v. 41, n.4, p.255-437, 1966.

LUDWIG, B. *Hobbes' Leviathan as an Epicurean Response to Theistic Natural Law*. München. Boston: WCP, agosto, 1998.

HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

FLATHMAN, R. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality and Chastened Politics*. Oxford: Roman and Littlefield, 1993.

HAMILTON, J. J. Pyrrhonism in the Political Philosophy of Thomas Hobbes. *British Journal for the History of Philosophy*. v. 20, n. 2, abr. 2012. Disponível em : <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09608788.2012.664021>. Acesso em 20 out. 2018.

HARVEY, M. Grotius and Hobbes. *British Journal for the History of Philosophy*. v. 14. N. 1, 2006.

HOBBES, T. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Do corpo*. Parte I: Cálculo ou Lógica. Tradução Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

_____. *Leviatã*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1997. (Coleção Os pensadores).

_____. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited by Bernard Gert. Hackett Publishing Company: Indianápolis; Cambridge, 1991.

_____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994b.

_____. *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodríguez Féo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

LANG Jr, A. F.; SLOMP, G. Thomas Hobbes: theorist of law. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. vol. 19, n. 1, p. 1-11, 2016. Disponível

em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13698230.2015.1122351>. Acesso em 10 out. 2018.

LEBRUN, G. Hobbes e a instituição da verdade. In: LEBRUN, G. A filosofia e sua história. Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 297-327.

LEIJENHORST, C. *The mechanisation of aristotelianism: the late aristotelian setting of Thomas Hobbes's natural philosophy*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.

LIMONGI, M. I. P. *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MALCOLM, N. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MISSNER, M. Skepticism and Hobbes's Political Philosophy. *Journal of The History of Ideas*. V. 44, n. 3. Jul. 1983. Disponível em : <https://www.jstor.org/stable/2709174>. Acesso em 10 out. 2018.

MONTAIGNE. *Ensaaios*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975.

PAGANINI, G. Hobbes Among Ancient and Modern Sceptics. In: PAGANINI, G (Org). *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. New York: Springer Science, 2003.

PAGANINI, G (Org). *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. New York: Springer Science, 2003.

POPKIN, R. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003.

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

SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

SORELL, T. *Hobbes*. London: Routledge, 1991.

_____. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, n. 13, p. 406-424, 1938.

TUCK, R. Grotius, Carneades and Hobbes. *Grotiana*, n.4, v. 43.

_____.Hobbes's Moral Philosophy. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1996. p. 175-207.

_____. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Mestres do Pensar).

WARRENDER, W. *The Political Philosophy of Hobbes: His theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

ZAGORIN, P. Hobbes as a Theorist of Natural Law. *Intellectual History Reviw*, 17:3, 239-255. Disponível em <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17496970701622481>