

## NATUREZA HUMANA E INSOCIABILIDADE: SUJEIÇÃO E DIREITO NATURAL, SEGUNDO HOBBS

*José Crisóstomo de Souza*

*Prof. Titular do Dep. de Filosofia, FFCH- UFBA*

*Doutor em Filosofia, pela Unicamp*

*Pós-doutorado em Filosofia, Univ. da Califórnia, Berkeley*

*E-mail: jcds@e-net.com.br*

**RESUMO** — *Com sua crua lógica naturalista mecanicista, o argumento de Thomas Hobbes procede de uma investigação sobre a natureza humana e da demonstração de suas inevitáveis conseqüências, para o estabelecimento da necessidade do Estado Civil bem como da sujeição política irrestrita. O homem é o indivíduo apetitivo, cujo impulso essencial é a defesa da própria vida, e que se avoca direito a tudo que lhe parecer necessário à garantia da mesma. Apesar das conclusões absolutistas de Hobbes, são essas mesmas premissas que consagram o indivíduo como razão de ser do Estado e mesmo fundamentam a noção de um direito incondicional e inalienável – o que faz de Hobbes o precursor de uma teoria política e do direito natural tipicamente moderna.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Natureza humana; insociabilidade; sujeição.*

**ABSTRACT** — *With his crude naturalistic mechanistic logic, Thomas Hobbes' argument proceeds from an inquiry into human nature, and from the demonstration of its inevitable consequences, to the establishment of the necessity of the Civil State as well as of complete political subjection. Man is the covetous individual, whose essential drive is the defense of his own life, and who claims a right to everything that appears to him as necessary to guarantee it. In spite of Hobbes' absolutist conclusions, however, these are the same presuppositions that render the individual as *raison d'être* for the State, and give a foundation to the notion of unconditional and inalienable rights – which makes him the forerunner of a typically modern political theory of natural rights.*

**KEY WORDS:** *Human nature; unsociability; subjection.*

“O homem é um animal que reclama seu direito e não consente de bom grado em cedê-lo a nenhum outro..., por isso ele precisa de um senhor.” **Immanuel Kant**

Apresento aqui, em primeiro lugar, a concepção de natureza humana — alegadamente insociável — do filósofo inglês THOMAS HOBBS (1588-1679), como formulada principalmente na sua obra mais importante, o *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Para melhor fazê-lo, trato igualmente do comportamento humano na ausência do Estado (como “conseqüências” da natureza humana), comportamento esse que, para Hobbes, conduz inexoravelmente à necessidade de um Soberano Absoluto, sua versão do “senhor” de que fala nossa epígrafe. Em segundo lugar, e vinculado a isso, trato do direito desse homem — de que também nos fala a mesma epígrafe — e de sua fundamentação no discurso hobbesiano, sendo Hobbes o fundador do direito natural moderno, além de teórico do absolutismo. A breve citação nos coloca, portanto, em cheio, na problemática hobbesiana, e por isso ela é extremamente feliz. Mas, também por isso, ela nos põe diante de um assunto bastante amplo, expresso no título do presente trabalho.<sup>1</sup>

Nossa epígrafe, uma citação de Immanuel Kant (1724-1804), põe simultaneamente a questão da necessidade de um governo, do porquê dessa necessidade, e de que tipo de governo (um “senhor”). A tese não é apenas a de que o homem *precisa* de um governo, mas de que ele precisa de um *senhor*, e por *isso e isso* (ou seja, por ser um animal *que reclama seu direito*). Donde, poderíamos logo acrescentar, é impossível uma sociedade anarquista. A citação pode ser considerada como uma resumida demonstração daquela necessidade, ou dessa impossibilidade, em que as reticências contam pelo que fica de implícito entre as premissas expressas e a conclusão. Poderia estar igualmente sob a forma: “Se o homem é..., então...”. Em Hobbes, a quem a frase bem poderia pertencer — embora, como todos sabem, Kant não seja um hobbesiano —, vamos encontrar uma formulação completa de toda essa demonstração que leva ao “senhor”, o Soberano Absoluto, como apresentada principalmente no *Leviatã*. Bem como vamos

nos deparar com a fundamentação da representação do homem como um animal que essencialmente reclama seu direito. Como Kant na citação, Hobbes parte de uma certa noção do que é o homem, da qual infere o chamado “Estado de Natureza”, como um recurso de demonstração, para chegar à necessidade do senhor, esse “Poder Comum” ao qual todos devem obediência, absoluto e coercitivo — porque o homem “não consente de bom grado em ceder seu direito.”

No *Leviatã* (1651), toda a primeira parte trata do homem (de fato, intitula-se “Do Homem”) e é praticamente igual em extensão à parte que se lhe segue, sobre o Estado (intitulada “Do Estado”). No conjunto da obra hobbesiana, uma investigação sobre o homem sempre precede, como base, a construção política, que é a sua preocupação central. O homem é, como está dito na Introdução do *Leviatã*, “matéria” e “artífice” do Corpo Político. Mas, segundo alguns comentadores, a teoria política de Hobbes não tem uma verdadeira conexão lógica com sua visão da natureza humana <sup>2</sup>, ou, de um modo mais geral, com sua visão materialista do mundo <sup>3</sup>. Além disso, de eventualmente não existir uma plena coerência entre a antropologia e a política de Hobbes, a primeira seria, para alguns, uma construção muito vulnerável. <sup>4</sup> Por fim, haveria o problema representado pela própria dedução de proposições prescritivas (a obrigação política da sujeição), a partir de proposições sobre a natureza humana — o que é considerado, desde David Hume (1711-1776), como um erro grave: extrair conclusões normativas de premissas descritivas, factuais. <sup>5</sup>

Preferimos, entretanto, metodologicamente, seguir uma pista sugerida por W. H. Greenleaf <sup>6</sup>, resumível numa máxima do Marquês de Vauvenargues: *Pour décider qu'un auteur se contredit, il faut qu'il soit impossible de le concilier* (Para decidir que um autor se contradiz, é preciso que seja impossível conciliá-lo). E acompanhar, mesmo, o trajeto que o próprio Hobbes afirmou estar seguindo, construindo uma teoria política firmemente baseada nos princípios da natureza cientificamente concebida, particularmente numa antropologia (enquanto “teoria do homem”) — a qual, aliás, adianto, parece-me longe de ser vulnerável, do ponto de vista argumentativo. Vejamos.

Na Introdução do *Leviatã*, Hobbes significativamente diz que vai descrever a natureza do Estado, para o que examinará primeiro o homem (9:2). E na “Revisão e Conclusão” afirma que fundamenta o direito do soberano e o dever e a liberdade dos súditos, nas inclinações naturais da humanidade e nos artigos da lei da natureza (413). Hobbes vai declarar ainda que o chamado Estado de Natureza — “etiológico”, “paradigmático” e “exegético” em relação ao Estado Civil <sup>7</sup> — é “uma inferência feita a partir das paixões” <sup>8</sup> (80). Reafirmando a correlação entre a sua concepção sobre o homem e a sua teoria sobre o Estado, Hobbes vai dizer que se fosse lícito supor os homens capazes de consentirem na observância da justiça “sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito...; nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer poder civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição” (108). Além disso, uma parte dos críticos de Hobbes vai condenar a sua concepção supostamente rebaixadora do gênero humano exatamente como seu pretexto principal para fundar a proposta de um soberano absoluto e de uma cidadania inteiramente obediente — o que sugere que, pelo menos para tais críticos, as duas coisas estão mesmo estreitamente vinculadas e solidárias.

As próprias formulações de Hobbes, ao tempo em que expressam a relação de dependência e solidariedade de sua teoria política com sua antropologia (ou visão do homem), deixam perceber um menor grau ou um tipo diferente de continuidade entre sua concepção de homem e sua teoria de Estado, em comparação com aquela existente entre a mesma concepção e o quadro do Estado de Natureza. Trata-se de uma diferença que merece ser explicitada e eventualmente explorada. Diremos aqui, brevemente, que, no segundo caso, temos uma conseqüência natural das premissas antropológicas, concebida por inferência. No primeiro, temos uma solução para o problema implicado por aquelas premissas, encontrada através de um cálculo elaborado. Ainda que seja a única solução conseqüente, ela é, como frisa Hobbes, artificial. Nada aqui, entretanto, parece-nos recomendar a separação da antropologia hobbesiana, muito menos a sua rejeição, pela extração/separação da sua teoria política, a ser colocada em outras bases, à parte do materialismo hobbesiano. Isso se nos con-

figura como malfadada réplica da extração materialista do chamado núcleo racional da filosofia de Hegel, no marxismo, só que ao inverso: dessa vez não se trata de rejeitar o idealismo, mas o materialismo, e de pôr a teoria de Hobbes de pernas para o ar, atrelando a sua idéia de obrigação política ao mandamento divino ou coisa que o valha. Em vez disso, parece-nos clara, pelo exposto, a importância da antropologia hobbesiana para a sua teoria política, e do estudo da primeira para a compreensão da segunda, também na sua dimensão prescritiva.

## **I- A NATUREZA HUMANA, SEGUNDO THOMAS HOBBS**

A visão geral que Hobbes tem do mundo e da natureza tem sido classificada de materialismo mecanicista. Esse seria um nome para a compreensão de mundo que está por trás da sua antropologia e da sua política. Na Introdução do *Leviatã*, está dito que “a vida não é mais do que um movimento dos membros”, e tanto o animal como o Estado são comparados a autômatos, máquinas que se movem a si mesmas, tal como um relógio (9). Os primeiros capítulos do *Leviatã* tratam claramente de dar conta até dos próprios “atos do espírito humano” em termos de movimentos de corpos e corpúsculos, numa relação de causa e efeito. Assim, o movimento nada produz senão o movimento (13), e coisa alguma pode mudar por si só (15). Essa última proposição refere-se, como pode ser visto no início do capítulo II do *Leviatã*, à lei da inércia como formulada pela física de Galileu Galilei (1564-1642), a qual, pelo que nos interessa, afirma que os corpos se mantêm em movimento, a menos que algo os detenha. Tanto vai ser importante esse princípio geral da física de Galileu para as concepções de Hobbes sobre o homem e a política, como vai também influenciá-lo o procedimento da nova ciência física e natural que elabora dedutivamente as leis que governam os corpos.<sup>9</sup>

Seguindo ele também, o paradigma da geometria de Euclides, já na primeira parte do *Leviatã*, Hobbes freqüentemente estipula definições e procede dedutivamente, passando de suas proposições mais simples a outras mais complexas.<sup>10</sup> Entretanto, ao invés de procurar tão somente deduzir seus princípios psicológicos dos primeiros princípios geométricos e físicos,

das primeiras leis do movimento da matéria, ele aponta a introspecção (“lê-te a ti mesmo”) como caminho ou ponto de partida para conhecer os pensamentos de paixões de todos os homens. E propõe-se a expor, “claramente e de maneira ordenada”, a sua própria “leitura” do homem, deixando-nos o trabalho de apenas verificar se não encontramos o mesmo em nós próprios (10).<sup>11</sup>

Antes de tratar propriamente das paixões - que nos interessam particularmente na reconstituição da concepção hobbesiana da natureza do nosso “animal reclamante”, para demonstração da necessidade do soberano —, Hobbes nos apresenta (nos primeiros cinco capítulos do *Leviatã*) o funcionamento do pensamento humano em termos que poderíamos chamar de físicos, funcionamento esse que culmina na razão-cálculo. Mas já aí o pensamento é governado pela paixão (20-21); articula-se como sucessão de impressões remanescentes na memória, por força de um fim desejado (uma impressão mais forte). Os pensamentos, Hobbes vai dizer, são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao mundo exterior procurar o caminho para as coisas desejadas (50).

Podemos então entender que, para Hobbes, os homens, como os outros animais, movem-se por apetites ou desejos. A origem interna do movimento voluntário está num pensamento que o precede. Mas, em última análise, sua origem primeira é mesmo exterior e está na ação dos objetos sobre os órgãos dos sentidos, na experiência de seus efeitos sobre o homem. O movimento voluntário inicia-se interiormente e imperceptivelmente como um “esforço” e se orienta para aquilo que o causa. Esse esforço orientado é o apetite que, quando toma o sentido de evitar algo, chama-se de aversão (36). Paixão é uma denominação genérica para o apetite, ou o desejo, ou a aversão, que se particulariza como esperança, medo, benevolência, ambição etc. (38). Alguns apetites e aversões nascem com o homem, como a fome e a sede. Outros derivam da experiência dos efeitos dos objetos. Ligados a isso, o bem e o mal representam o que é objeto de apetite ou de aversão, respectivamente. Mudam com as constantes modificações do corpo de cada homem e também variam de indivíduo para indivíduo. Por isso não pode haver, para Hobbes, regra comum do bem e do

mal que seja extraída da natureza dos próprios objetos, mas apenas da pessoa de cada um — pelo menos enquanto não há Estado (37).

O homem é então um animal que quer, que deseja e delibera, incessantemente impelido (ou atraído) na direção de objetivos no mundo exterior. O apetite parece constituir-se numa ajuda prestada à própria vida (38), e a vida, por sua vez, não passa de movimento, jamais podendo deixar de haver desejo ou medo, tal como jamais pode deixar de haver sensação. Solicitado por diferentes apetites e aversões, o homem delibera sobre sua ação, segundo a previsão dos bons ou maus efeitos da mesma, previsão que envolve uma longa lista de conseqüências (42-43). Os meios de que num dado momento se dispõe para obter aquilo que se deseja (ou seja, um bem), é o que Hobbes chama de poder de um homem. O poder natural é a eminência de qualidades do corpo ou do espírito (de uns homens sobre outros, como entendemos), e a partir daquele adquirem-se outros. A reputação, a popularidade, o sucesso, o conhecimento, tudo aquilo que representa influência sobre os homens é poder (57ss); o desejo de poder, o desejo de riqueza, o desejo de saber e o desejo de honra resumem-se numa única paixão, que é o desejo de poder (50).

Hobbes vai assinalar, “como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (64).<sup>12</sup> Trata-se de um desejo pelos meios para obter aquilo que se deseja, passando o poder a ser um bem necessário incessantemente desejado. Como veremos adiante, não é que os homens, ou pelo menos alguns homens, não se contentem com um poder moderado, não é que todos tenham propriamente a volúpia do poder. Mas é que não podem garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente possuem sem adquirirem mais ainda (64). Aqueles homens que se contentariam em manter-se dentro de certos limites são levados, segundo Hobbes, ao mesmo comportamento que os imoderados — “os que se comprazem em contemplar o próprio poder” — para garantirem o que têm (79).

A essa altura de sua demonstração, Hobbes já chegou ao homem no seu contato uns com os outros, como seres apetitivos

que se chocam entre si no seu movimento incessante. E, dentro do modelo da física de Galileu, não há tendência para o repouso. O choque entre os homens, num mesmo espaço, torna-se uma decorrência natural e inevitável, na ausência de uma força absolutamente superior que os contenha. Essa, entretanto, é uma força que não está naturalmente dada, precisa, portanto, ser inventada: o Soberano.

A equivalência das capacidades entre os homens faz com que o conflito entre eles, quando deixados a si próprios, não tenha fim nem limite, e isso é o que está representado no Estado de Natureza. As diferenças porventura existentes, mostra Hobbes, não são suficientes para que qualquer um consiga efetivamente defender a própria vida e alguma posse momentânea contra os outros. Dada a equivalência prática de forças e a presunção da própria igualdade (se não superioridade) com relação aos outros, os homens se acham, objetiva e subjetivamente, na mesma possibilidade e na mesma esperança (poderíamos já dizer, no mesmo direito) com relação a qualquer fim desejado (78). Desejando a mesma coisa, os homens entram em competição e conflito violento. Já a própria preocupação, por assim dizer, defensiva, fruto do medo, aponta como *razoável* a antecipação e o uso da violência preventiva mesmo por aqueles que — como foi dito — “não se comprazem em contemplar o próprio poder”. Por fim, o desejo de consideração — aquela consideração chamada de “glória” —, estribado no julgamento subjetivo do próprio valor, também é causa de violência e discórdia entre os homens (77-79).

O homem é, então, o lobo do homem. Como confirmação da sua demonstração dessas conseqüências necessárias das paixões naturais dos homens, Hobbes oferece ainda algumas situações que se apresentam na experiência concreta, “a quem pareça estranho que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacarem-se e destruir-se uns aos outros”(80). Os homens se armam, ou fecham suas portas, ou trancam seus cofres, por participarem das conclusões hobbesianas sobre a natureza humana. A vida guerreira das tribos indígenas, assim como a guerra civil, mostrariam a conseqüência das paixões na ausência de qualquer espécie de governo. O que se pode concluir então é que a paixão, que é

pela vida, volta-se contra ela; e que, defendendo a vida e buscando o que desejam, os homens se deparam com a miséria e com a morte. É a isso que tendem os homens, na falta de um “poder comum” que os contenha ou submeta, na falta de um “senhor”. Se os homens quiserem sair dessa situação (o que, “por definição”, eles querem), então precisam de um Soberano único e incontrastado, e essa é uma conclusão necessária.<sup>13</sup>

O homem é então simplesmente esse ser apetitivo e insociável, cujo destino é uma vida de completa sujeição? Ou a razão e a consciência do direito — afinal, ele é um animal que reclama apenas seu direito — concedem-lhe outra alternativa? Bem, para Hobbes, o homem, além de apetitivo ou “passional”, é também, certamente, um animal racional, ainda que a razão seja uma faculdade que não nasce com ele e que não provém apenas da experiência (34). Ela é um talento adquirido, por método e instrução, que assenta no uso correto da linguagem (49). Vejamos aonde isso nos leva.

A razão em Hobbes é fundamentalmente cálculo e cálculo teleológico, isto é, previsão das conseqüências, presente na deliberação. Nessa previsão, os apetites e aversões são suscitados pela antecipação das boas ou más conseqüências de uma ação (42), e o resultado da ação depende da previsão de uma extensa cadeia de conseqüências. O fim da ação, por definição, é algo desejado; assim, o pensamento e a razão estão determinados pela paixão e colocados a serviço da vida.<sup>14</sup> Pode-se dizer então que, na concepção de Hobbes (diferente da dos filósofos antigos)<sup>15</sup>, a paixão é senhora e a razão é serva; e que apenas uma paixão maior submete outra paixão, a razão mesma sendo impotente para submeter qualquer coisa.

É verdade que, nos animais, o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos “predomina de modo tal que impede toda preocupação com o conhecimento das causas e dos efeitos” (39). E não é assim com o homem. A razão, e isso é importante para que se chegue à necessidade do Soberano, é uma capacidade de, por assim dizer, decolar do imediato apetite, permitindo que se aviste um outro bem mais apetecível, não imediato. Mas, junto com esse privilégio que os homens têm de calcular, isto é, de raciocinar, está a possibilidade também

de errar e enveredar pelo absurdo (33). A própria antecipação de uma longa cadeia de conseqüências é algo tanto mais difícil quanto mais longa a cadeia (42-43). O dom da razão permite a cada homem julgar, mas a diversidade de juízos, acompanhada da comum presunção sobre o valor do próprio julgamento, é, na verdade, um dos fatores de *dissociação* entre os homens.<sup>16</sup> Diante da controvérsia que surge a propósito de um cálculo, seria preciso recorrer à razão de um árbitro ao qual as partes se submetessem, na falta de uma razão inteiramente certa e uniforme, constituída pela própria natureza; pois, normalmente, os homens nada mais fazem do que tomar suas paixões pela razão certa (33). Aqui também se revela a necessidade da instituição de um senhor que impere sobre os homens.

A própria razão, além do mais, não pode menos do que sancionar a violência na situação de ausência de um poder soberano. Hobbes afirma que tudo que o homem faz para preservar sua própria vida, indicado pela sua razão e pelo seu julgamento, é direito.<sup>17</sup> E a suma do direito original de cada homem é: “por todos os meios que puder, defender-se a si mesmo”(83). Como se sabe, na guerra vale tudo; a força e a fraude são mesmo as virtudes cardeais (81), e ninguém pode esperar aqui que cada homem se guie por um juízo que não o próprio. Nem contar estabelecer o que não se deve fazer, na ausência de um poder comum que a todos garanta e a todos obrigue. Na guerra entre todos, cada um se governa pela sua própria razão (82); e é essa mesma que mostra que ninguém, mesmo que assim o queira, pode adotar um procedimento mais brando (“ceder seu direito”) unilateralmente — o que por si seria contra o impulso da vida e contra seu interesse próprio.<sup>18</sup>

Portanto, se dissermos, com Kant, que o homem é um animal que reclama seu *direito* — o que sugere ao senso comum *apenas* o razoável, o racionalmente justificado —, isso por si não nos leva adiante ou para fora do quadro de guerra. Seguindo Hobbes (que poderia dizer o mesmo), vemos que aí é que está o problema.<sup>19</sup> A própria razão vê então que o perigo vem exatamente da plenitude de direito que cada um se atribui, como resultante da igualdade básica entre as forças humanas. Ela conclui que, para conseguirem a paz, os homens devem renunciar ao seu direito a todas as coisas e a governarem a

si mesmos. Mas as recomendações da razão são conclusões que não obrigam, que por si sós não se impõem na prática; por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a serem respeitadas, são contrárias às paixões naturais dos homens (107). Como afirma Kant, os homens não cedem seu direito de bom grado, e o acordo entre os homens, para Hobbes, é *artificial*. Por isso não é de admirar que seja necessário, para tornar o acordo constante e duradouro, um poder comum que os mantenha em respeito e dirija suas ações no sentido de um benefício geral (109). É por isso que os homens “precisam de um senhor.”

Falando da força (ou da falta de força) das palavras nos pactos entre os homens, Hobbes diz que só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de enfrentar o problema. A primeira está no orgulho de aparentar não precisar faltar à palavra dada — “uma generosidade difícil de encontrar para se poder contar com ela, sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade”. A segunda maneira é o medo; esse, sim, “a paixão com que se pode contar” (88), pois se encontra em todo o mundo. O senhor ou soberano hobbesiano representa esse poder coercitivo que disciplina o homem sob o medo. Pois, como já citamos no início, se o homem consentisse na justiça, na lei, na limitação (cessão) do seu direito, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito (que obrigasse a cada um e aos demais), não seria necessário governo civil nem Estado algum, pois haveria paz sem sujeição. Como esse não é de modo algum o caso, é preciso que se instaure — através de um pacto geral — um Juízo, uma Vontade e um Poder, acima dos juízos, vontades e poderes dispersos dos diversos homens, constituindo assim o Estado Absolutista.

Enfim, tudo o que Hobbes diz sobre o homem poderia resumir-se na conclusão de que *ele não é um animal naturalmente político nem social*, mas francamente insociável. Os homens estão sempre envolvidos em competição, o que resulta entre eles a inveja, o ódio e a guerra (108). Eles só encontram felicidade na comparação com os outros e só podem tirar prazer do que é eminente, isto é, do que os destaca e põe acima dos outros. São tanto mais implicantes quanto mais satisfeitos se

sentem (109). Eles não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe *um poder irrestrito capaz de manter a todos em respeito*. Gilbert Chesterton (1874-1936), em *What is wrong with the world*, entende que “a submissão a um homem fraco é disciplina, a um homem forte é servilismo”. Bem, Thomas Hobbes não acredita em submissão a um homem fraco. E, como vimos, apresenta boas razões para isso. Mas ainda se pode falar aí em direito?

## II - A FUNDAÇÃO DO DIREITO NATURAL MODERNO EM HOBBS

Na dedicatória do *Leviatã* ao “mui estimado amigo” Sir Francis Godolphin, Thomas Hobbes fala do seu discurso sobre o Estado como um difícil curso, “entre aqueles que se batem de um lado por uma excessiva liberdade, e de outro por uma excessiva autoridade”. É uma declaração curiosa (quase diríamos engraçada, não se tratasse do respeitável Hobbes) já que dificilmente se poderia imaginar uma concepção política que — no Estado Civil — menos conceda à liberdade e mais atribua a autoridade do que a sua, como expressa no próprio *Leviatã* — pelo menos ao que parece e segundo a opinião mais comum sobre a sua obra. Um cumprimento ao “sadio meio termo” do prudente Aristóteles não se poderia mesmo esperar de um racionalismo radical como o do teórico da soberania absoluta sem direito divino. Como se pode ver na conclusão do mesmo *Leviatã*, Hobbes é dado a falar mais dos *direitos* do soberano e dos *deveres* dos súditos. E embora apresente um capítulo inteiramente dedicado à liberdade desses (cap.XXI), essa acaba resumindo-se àquilo sobre o que a vontade do soberano ainda silencia e ao direito de sempre defender a própria vida contra o mesmo — sem garantias ou meios para isso, entretanto. Quanto ao soberano, este não tem deveres, mas, antes, *funções* que correspondem ao seu *cargo* (cap.XXX), e merece um capítulo inteiro sobre seus direitos (cap.XVIII).

Não obstante isso, Hobbes é considerado como o fundador do jusnaturalismo moderno, que se caracteriza justamente pelo

primado do direito em relação ao dever, ao inverso do direito natural clássico e medieval. E não há obra sobre o assunto que não o mencione como uma expressão típica do jusnaturalismo, e como um dos quatro grandes jusnaturalistas do século XVII, ao lado do Grossio, Espinoza e Pufendorf.<sup>20</sup> A função do direito natural sempre fora a de pôr um limite ao poder soberano (e de pôr uma norma acima do arbítrio do homem em geral). Na concepção tradicional, ele cumpria essa função afirmando a obrigação do soberano de não transgredir a lei natural. Muito embora o direito de matar o tirano e a monarcaquia sejam anteriores, Norberto Bobbio destaca que é no direito natural moderno que se vê atribuído ao súdito o direito de resistir ao soberano que haja transgredido a lei natural. O que limita o poder do soberano, agora, passa a ser não mais o seu dever, mas o direito do súdito, os chamados direitos individuais. A concepção política de Hobbes, porém, é a teoria do Estado Absolutista, isto é, de um Estado cujo poder é o mais privado de vínculos e limites que se possa imaginar, e no *De Cive* (1642), por exemplo, afirma claramente que “o poder do soberano não tem outros limites que a potência mesma do Estado”(cap.VI, § 18).<sup>21</sup> Como entender tudo isso?

O jusnaturalismo compreenderia duas proposições básicas, de acordo com Bobbio. Primeiro, que, além do direito positivo, há um direito natural. Em segundo lugar, que o direito natural é superior ao direito positivo. Hobbes, porém, considera a justiça como o cumprimento das obrigações e compromissos (cumprimento do *contrato*, enfim), e, no que diz respeito ao cidadão/súdito frente ao Estado Civil, como a obediência à lei qualquer que seja o seu conteúdo. Uma vez constituído o Estado por um pacto geral, a lei positiva é para Hobbes o único critério do justo e do injusto, e ela é o comando de quem tem o poder de comandar. O justo é aquilo que é mandado, pelo simples fato de ser ordenado por quem tem o poder de ordenar; injusto é aquilo que está proibido, pelo simples fato de estar proibido.

A questão está em que, para Hobbes, ao fim e ao cabo, é a própria lei natural que manda obedecer ao soberano. A obrigação de lhe obedecer é de direito natural, e, uma vez existindo o Estado, não existe, para os súditos, salvo casos

excepcionais e circunscritos, outra obrigação natural senão a de obedecer: “A lei natural manda obedecer a todas as leis civis em virtude da lei natural que proíbe violar os pactos” ( *De Cive*, Cap. XIV, § 10) — pois tal violação, em última análise, significa colocar em risco esse bem supremo e incontrastado: a vida. Apesar, no entanto, de tais juízos, é em Hobbes que vamos encontrar a idéia de direitos originais dos indivíduos, que constituem o soberano por consentimento. Por isso ele é considerado o fundador do jusnaturalismo moderno (Grossio, que poderia disputar o título, é contra qualquer idéia de fundamento popular da soberania). Em Hobbes, o chamado Estado de Natureza é naturalmente um estado de direitos e não de deveres. Novamente, segundo Bobbio, a partir de Hobbes, o limite da soberania não está no dever imperfeito do príncipe, mas no direito perfeito do cidadão. É verdade que o pacto ou contrato originário — que cria o soberano e tira os homens do Estado de Natureza — vai efetuar uma completa transformação do direito original.<sup>22</sup> Os direitos do cidadão no Estado Civil vão ser drasticamente menores do que os direitos originais do indivíduo no Estado de Natureza.<sup>23</sup> Mas, confirma também Passerin d’Entrèves, mesmo o pacto hobbesiano tem como ponto de partida o indivíduo <sup>24</sup>, e a origem da soberania do soberano, ainda que absoluto, é assim puramente humana.

A Lei Natural é deduzida por Hobbes do desejo ou impulso de auto-conservação. As leis naturais, ele vai mostrar, são regras racionais de paz em benefício da vida. Como deveres que são, derivam do direito fundamental (ou impulso) que o indivíduo tem à vida. Leo Strauss conclui que, para o autor do *Leviatã*, não há qualquer dever incondicional, só o direito à vida é incondicional e absoluto <sup>25</sup>. O que, pensando no quadro do Estado de Natureza, parece-nos perfeitamente admissível: afinal, não se pode esperar que o indivíduo abra mão da própria vida; isso não seria razoável, em sendo contra a natureza, e a partir daí tudo mais lhe é permitido. Com um entusiasmo aparente, Strauss chega ao ponto de dizer que, se o liberalismo é a doutrina para a qual o fato fundamental reside nos direitos naturais do homem, por oposição aos seus deveres, e para a qual a missão do Estado consiste em proteger ou salvaguardar esses mesmos direitos, então Hobbes é o fundador do liberalismo.<sup>26</sup>

De qualquer forma, o certo é que Hobbes vai de algum modo deduzir a lei natural, a partir do comportamento dos homens interessados na própria vida, do móvel mais possante que os faz agir, a paixão pela vida — para que essa lei natural tenha eficácia e valor prático. Leo Strauss diz que “a lei natural não será eficaz se seus princípios forem contestados pela paixão ou lhe desagradarem”.<sup>27</sup> Mas o *Leviatã* afirma literalmente que, “por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a serem respeitadas, (as leis naturais, mesmo que não seus princípios. JCS) são contrárias às paixões naturais dos homens”(107). E, nesse sentido, portanto, não são mesmo eficazes.

É oportuno lembrar aqui a distinção hobbesiana entre *direito* e *lei*, dois sentidos da palavra latina *jus*: “O direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas; de modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria”(82). A lei natural, sendo fruto de um cálculo teleológico que determina as condições de acordo entre os homens (na perspectiva de um bem mais remoto ou mediato), conflita com as paixões no curto prazo.<sup>28</sup> Considerando a distinção feita acima, e dessa vez assumindo um pouco da ousadia de Strauss, arriscaríamos propor à discussão que, para o jusnaturalismo hobbesiano, o direito é mais natural do que a lei ou dever; ou que o direito (o direito fundamental à vida) é natural, e a lei, de certa forma, é artificial (mas de forma alguma arbitrária, porque logicamente deduzida do desejo básico de viver); do mesmo jeito que a liberdade é mais natural que a obrigação.

O direito não poderia ser mais natural. Confunde-se praticamente com o próprio impulso da vida. É, por assim dizer, espontâneo; embora, enquanto direito de se defender, pelos meios julgados necessários, implique uma intervenção judicativa da razão. Já as leis são necessariamente fruto do cálculo, uma dedução que o próprio Hobbes admite pode parecer “demasiado sutil para ser apreciada por todos os homens”, embora resultem passíveis de serem resumidas na fórmula acessível: “Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti” (97).<sup>29</sup>

Hobbes vai dizer que “o acordo entre os homens é artificial; por isso não é de admirar que seja necessário, para tornar o acordo constante e duradouro, um poder comum que os mantenha em respeito e dirija suas ações no sentido do benefício comum”(109) — o Soberano.

Para se compreender a concepção jusnaturalista hobbesiana, e a sua fundação, é essencial ter em vista a noção de Estado de Natureza, que pode ser considerado, do seu ponto de vista, como um estado de liberdade. É com Hobbes que o Estado de Natureza torna-se um capítulo essencial da filosofia política, embora nosso autor raramente tenha utilizado a expressão. Depois de Hobbes, a doutrina filosófica da lei natural tornou-se essencialmente uma doutrina do Estado de Natureza.<sup>30</sup> É no Estado de Natureza que se encontra a fundação hobbesiana do direito, e é aí que podemos verificar a sua consistência e o seu alcance. Nele, na ausência de um poder superior coercitivo e controlador, que é o Estado propriamente dito, os indivíduos competem e conflitam entre si de forma incontida e sem limite, numa verdadeira condição de guerra de todos contra todos. O impulso elementar de autoconservação e a expansão dos desejos, na condição de equivalência prática de forças e expectativas, lançam os indivíduos numa luta violenta (*Leviatã*, cap.XIII).

O direito à vida é um direito que o indivíduo necessariamente se dá e que os outros não poderiam menos que reconhecer, que se funda em última análise na igualdade objetiva (de capacidade) e subjetiva (de esperanças) dos homens. Pode-se quase dizer que se trata de um direito de base biológica<sup>31</sup>, natural mesmo nesse sentido, do qual decorre o direito a tudo mais, (como meios) nessa situação generalizada de guerra (cap.XIV). É um direito original pleno mas desprovido de garantia; como que um “direito animal”. No Estado de Natureza, o indivíduo tem direito à vida e a fazer tudo para se conservar vivo. É como se Hobbes dissesse simplesmente que o homem quer viver, obviamente, e tem necessidade e possibilidade de lutar por isso. Os homens, segundo o autor do *Leviatã*, tendem a se comportar de fato assim, tal comportamento é de acordo com a sua verdadeira natureza, e isso é *razoável*, pois, havendo, na prática, um estado permanente de guerra, o

indivíduo pode lançar e lançará mão de tudo o que puder. E isso é algo a que os homens chamam de direito. Pela situação de guerra, os homens têm direito a tudo; e, porque têm direito a tudo, existe entre eles uma situação de guerra. Como essa plenitude de direito na verdade se anula, não tendo ninguém garantia sequer da própria vida, a sociedade vai então ser constituída para garantir a vida e a fruição dos bens. O Estado Civil é constituído — no pacto — por uma grande restrição ao direito original do indivíduo; para garantir o direito à vida, o indivíduo abre mão de governar-se a si mesmo — em troca da *segurança*.

A lei natural manda os homens procurarem a paz, que é condição para a conservação da vida (cap.XIV). Ela é a conclusão de um cálculo racional — também, como o direito, em defesa da vida. A mesma igualdade de forças que funda o direito, como capacidade que é, funda a lei (de buscar a paz), pela debilidade que representa, ou seja, como incapacidade de defender-se efetivamente. Tendo em vista a paz, a lei natural, num segundo passo, vai dizer que os homens devem ceder seus direitos; depois, num terceiro, que devem cumprir seus contratos; e assim por diante (cap.XV). É significativo, entretanto, que a suma do *direito* natural, que é defender-se por todos os meios, depois de ter sido enunciada no início do capítulo XIV do *Leviatã*, vai ser localizada como um segmento da primeira *lei* natural. Primeiro o homem deve procurar a paz e, *caso não a consiga*, que se defenda por todos os meios. É como se fosse dito que o indivíduo não tem o direito de não procurar antes de mais nada a paz; pelo menos poderia afirmar-se que não é *racional* não procurar a paz, para assegurar a vida.

Antes de prosseguir, porém, com o Estado de Natureza (que não devemos esquecer que é apenas um recurso hobbesiano de demonstração, e não uma suposta realidade histórica originária), é preciso ver o que diz o tradicional direito natural clássico, para melhor situarmos o próprio Hobbes e para esclarecermos a originalidade e a modernidade do seu jusnaturalismo, particularmente no que diz respeito à sua fundação. O romano Marco Túlio Cícero (c.106-43 AC), um dos representantes do direito natural clássico, no *De República* (§ 22), sintetiza assim

a doutrina jusnaturalista: “Existe uma lei verdadeira, a reta razão, conforme à natureza, infundida em todos os seres, sempre de acordo com ela mesmo, eterna. É ela que, por seus mandamentos, nos leva a cumprir nosso dever, e, por suas proibições, nos afasta do mal fazer.” E Cícero conclui: “Deus... é seu autor e a publicou e promulgou. Quem desobedece a ela... despreza sua própria natureza de homem”.

Não é bem isso, porém, o que Hobbes diria. Uma lei da natureza é para ele “um preceito ou regra geral descoberto pela razão, pelo qual um homem é proibido de fazer aquilo que é destrutivo de sua vida ou afasta os meios de preservá-la...”(cap.XIV).<sup>32</sup> Os autores tradicionais da filosofia moral, segundo Hobbes, “não sabem ver em que consiste a excelência (das leis ou virtudes naturais), não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável...”. Elas são “apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e a defesa de cada um” (99).

O Direito Natural clássico pode ser caracterizado por três aspectos, pelo que aqui nos interessa: 1) a distinção entre *physis* e *nomos*, 2) a crítica ao hedonismo e 3) a afirmação da natureza social do homem. Segundo a famosa distinção entre *physis* e *nomos* — no dizer de Strauss, subversiva —, existem um direito e uma moralidade naturais como um conjunto de obrigações independentes e acima das leis positivas. A partir daquelas, estas podem ser julgadas, a lei positiva devendo seguir a ordem natural. Para o jusnaturalismo clássico, o bem é essencialmente diferente do agradável, e é mais fundamental que ele. Os prazeres estão ligados à satisfação das necessidades que, sendo muito diversas, devem ser hierarquizadas, segundo a constituição de cada ser e a sua finalidade própria. No caso do homem, ele é provido de uma alma inteligente, certamente superior ao corpo, e o seu destino é viver sabiamente — entendem os clássicos. Os hedonistas admitem a virtude como indispensável para uma vida de prazer; mas, para o jusnaturalismo clássico, não se deveria justificar o “superior pelo inferior”. A virtude é boa em si, e a experiência mesma mostra que o mérito é admirado sem preocupação com o prazer ou proveito; a virtude está na ausência de cálculo, de preocu-

pação com interesses egoístas. Já para os hedonistas, o gesto admirado é resultado de um cálculo mais refinado das vantagens a obter.

Para os clássicos, o homem é social por natureza e não por cálculo; e as virtudes da convivência são naturais. Os homens são também desiguais por natureza, e os superiores devem naturalmente governar. Outros têm naturalmente necessidade de ser guiados, e para isso tendem — dizem em geral os clássicos (embora dessa tese da desigualdade discordem os estóicos, que têm lugar destacado na constituição do jusnaturalismo clássico). Em contrapartida, a posição de Hobbes vai ser como que um hedonismo que constitui a sociedade por cálculo tendo em vista o interesse próprio. Os sofistas, o próprio Epicuro, e os hedonistas em geral, ocuparam-se do bem-estar do indivíduo sempre sem a preocupação do “bem público”. Antes de Hobbes, nenhum ateu duvidava de que a vida social necessitava da crença em Deus ou da adoração de deuses - é o que diz o autor de *Droit Naturel et Histoire*. Mas, para Hobbes, podemos dizer, existe um valor capaz de unir os indivíduos naturalmente apolíticos e a-sociais, como seriam na tradição epicúrea. Esse valor maior ou esse bem é a vida, que, entre os homens, significa a paz. Para além da diversidade de gostos e do conflito de interesses, haveria, assim, um bem “universal” natural. A lei chamada natural pode ser, desse modo, racionalmente deduzida do interesse próprio.<sup>33</sup>

Hobbes chama de tolos os que acham que a justiça é coisa que não existe. Para esses, a conservação e a satisfação de cada homem estão entregues ao seu próprio cuidado, donde não há razão para não fazer o que se supõe conduzir a esse fim; donde, deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, quando contribui para benefício próprio. E se não é contra a razão, não seria contra a justiça. Ao contrário, Hobbes afirma que cumprir o pacto é que não é contra a razão, enquanto que enganar exclui a possibilidade de aliança para defender-se e leva à própria destruição. Quem quebra seu pacto e acha que isso é conforme a razão não pode pertencer a nenhuma sociedade que vise a paz e a própria defesa. Só pertencerá por engano dos que o aceitem, e ele não pode contar com esse engano — diz o *Leviatã*.

Ao inverso dos clássicos e medievais, Hobbes coloca a razão a serviço da paixão e põe a autoconservação como fim da sociedade. A sua forma de relacionar paixão e razão guarda correspondência com sua forma de situar o direito em relação à lei, ou o direito em relação ao dever. Dito de outra forma, à primazia do direito sobre o dever parece corresponder uma certa superioridade da paixão sobre a razão, como já tivemos a oportunidade de ver. Para o autor do *Leviatã*, o homem, além de apetitivo ou “passional”, é também um animal racional, certamente; mas sua razão é fundamentalmente cálculo teleológico. O fim da ação é sempre algo desejado, e, desse modo, o pensamento e a razão estão determinados pela paixão. Por isso que, em Hobbes, diferentemente dos antigos, a paixão é senhora e a razão é serva — com já dissemos —, a razão sendo apenas a capacidade de “decolar” do imediato apetite, permitindo que se aviste um bem desejado maior. É assim que a razão formula as leis naturais, que são, na verdade, principalmente racionais. (Hobbes não poderia dizer mesmo que elas são *sociais*, mas, para ele as virtudes, como interessam, são exatamente virtudes de convivência).

Quanto ao direito, Hobbes afirma no *Leviatã* que o direito original (“de natureza”) é “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e, conseqüentemente, (liberdade) de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (p.82). Supõe-se aqui uma certa permissão da razão.<sup>34</sup> Na situação natural de guerra, vale tudo; a força e a fraude são as virtudes cardeais (81), como já vimos. Todos os meios são *justos*, porque necessários. Aos próprios olhos e frente à consciência de que não há condições para ser diferente, eles são razoáveis, são conforme a razão. Hobbes prefere dizer que, “dessa guerra de todos contra todos, também isso é conseqüência: que nada pode ser injusto. Onde não há poder não há lei, e onde não há lei não há justiça (...) A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito” (81); mas a noção de direito Hobbes a constrói no Estado de Natureza, a partir *do fato*.

Voltando à tese da igualdade, a diferença entre um homem e outro — como Hobbes nos diz — não é suficiente para que um possa reclamar benefício a que outro não possa aspirar tal como ele (78). Qualquer um pode reclamar qualquer coisa com base na igualdade e estará reclamando *seu direito*. Na descrição da guerra entre os homens na ausência de um soberano, antes de introduzir explicitamente a noção de direito, o fundador do jusnaturalismo moderno começa a prepará-la (partindo da afirmação anterior sobre a igualdade), apontando como lógico e razoável — normal, enfim — o comportamento “de fato” (ou natural) que descreve.

Suas — digamos — insinuações vão desde: “É provavelmente de se esperar que alguém use da violência para se apossar de algo que deseja e pode objetivamente conseguir”; até “Nenhuma maneira de se garantir é tão *razoável* como a antecipação”(grifo J.C.S.), que vai ao ponto de exigir logicamente “subjugar... todos os homens que puder”; e, “esse aumento de domínio sobre os homens sendo *necessário* (grifo J.C.S.) para a conservação de cada um, deve ser a ele permitido” (79). O que vale dizer: é direito; ou ainda: a isso os homens chamam de direito.<sup>35</sup>

Enquanto perdurar esse direito de cada homem a todos os meios e a todas as coisas, derivado do direito elementar à vida, não poderá haver para nenhum deles a segurança de viver (82), não poderá haver paz. A afirmação sem limite do direito revela-se, então, a negação de todo direito, inclusive da própria vida. Segundo Hobbes, o desejo de conservação da própria vida e o medo da morte violenta, nessa condição aversiva, e mais o desejo daquelas coisas necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las pelo trabalho, são as paixões que fazem o homem tender para a paz. A razão aponta então o caminho, isto é, as *normas de paz* em torno das quais os homens podem chegar a um acordo (81). Essas normas são as leis naturais, entre as quais, antes de tudo, aquela que manda que os homens *renunciem ao seu direito* a todas as coisas e a governarem a si mesmos.<sup>36</sup>

Quase que por definição, ou melhor, como uma decorrência necessária das premissas antropológicas hobbesianas, “o objeto dos atos voluntários de cada homem é algum bem para

ele mesmo”. O que significa que sempre se renuncia a um direito visando a um bem. Donde, “nem todos os direitos são alienáveis”, pois nenhum homem pode “renunciar ao seu direito de resistir a quem o ataca para tirar-lhe a vida..., e o mesmo raciocínio se aplica aos ferimentos” (cap.XIV). Aí está o celebrado direito de resistência em Hobbes, que pode ser considerado como culminância do seu jusnaturalismo, que caminha lado a lado – e, na verdade, articulado - com seu absolutismo. O indivíduo (súdito) não obedecerá ao que vai contra a sua intenção básica ao constituir a sociedade civil, intenção essa que é a preservação da sua vida. O direito à vida é um que não posso absolutamente ceder. Com Hobbes podemos falar, portanto, apesar de tudo, de um direito *inalienável* (192), fundado na lógica do impulso natural da vida; impulso que opera no homem como tal e não apenas no Estado de Natureza. E não se trata de um direito provindo de outra parte, mas radicado no indivíduo enquanto tal e no seu comportamento de fato. É assim que jusnaturalismo, direito original e sujeição final entrelaçam-se no pensamento de Hobbes. Na verdade, o homem precisa de fato de um senhor absoluto, mas para que esse resguarde de forma perfeita o seu direito...

## NOTAS

- <sup>1</sup> Procurei ficar o mais perto possível das formulações de Hobbes, com freqüentes referências ao texto do *Leviatã*, indicadas pelo número de página (ou de capítulo, em romanos), entre parênteses, no nosso texto. Cito, a partir do texto do *Leviatã* em *Hobbes*, volume da Coleção Os Pensadores, Editora Abril, São Paulo, 1974, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Cotejamos essa tradução com o original inglês, na coleção *Great Books*, da Britannica, vol. 23.
- <sup>2</sup> Cf. por ex. A.E. Taylor, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, em K.C.Brown (org.), *Hobbes Studies* (Oxford, 1965), p.37.
- <sup>3</sup> Cf. Leo Strauss . *Droit Naturel et Histoire*, Paris: Plon, 1974, e também “O Estado e a Religião”, em *O Pensamento Político Clássico*, Quirino e Souza (orgs.), TAQ, São Paulo, 1980.
- <sup>4</sup> Cf. Macpherson, C.B. *La Teoria del Individualismo Posesivo*, p.23.
- <sup>5</sup> O mesmo problema poderia então ser talvez vislumbrado na própria citação de Kant, apesar de pós-humano.

- <sup>6</sup> Cf. Greenleaf, W.H. Hobbes: o problema da interpretação. *In*: Quirino e Souza. *O Pensamento Político Clássico*; São Paulo: TAQ. 1980. p.68.
- <sup>7</sup> Cf. Victor Goldschmidt . *Anthropologie et Politique*, Paris: Vrin, 1974. p.180.
- <sup>8</sup> O Estado de Natureza, como recurso demonstrativo e argumentativo, representa o que seriam as condições de existência e convivência humanas na ausência do Estado Civil, i.e., em Hobbes, na ausência de um Soberano plenipotenciário. Para Hobbes, o Estado de Natureza corresponde a uma guerra – aberta – de todos contra todos.
- <sup>9</sup> Alguns comentadores têm preferido, ao invés de vincular Hobbes ao materialismo próprio da ciência física e natural moderna, filiá-lo alternativamente às concepções nominalistas de Guilherme de Ockham, da primeira metade do séc.XIV. Essa filiação se revela pertinente nas formulações de Hobbes sobre os usos da linguagem ( *Leviatã*, cap. IV ), nas quais ele declara que não existe nada de universal além dos nomes, as coisas existentes sendo todas elas individuais e singulares (p.25). O nominalismo, bem como o atomismo, está presente na própria visão hobbesiana dos homens como um conjunto de indivíduos “dissociados”, que se distinguem por suas particularidades, entre os quais não há nenhuma unidade interna (o que está de acordo com a idéia de interação mecânica). Embora se trate de duas correntes historicamente distintas – o nominalismo medieval e o materialismo da ciência natural moderna –, ambas as influências aparecem em Hobbes. O que não parece difícil de ser conciliado; afinal a querela dos universais já foi interpretada exatamente como a forma velada da luta entre materialismo (o nominalismo) e idealismo (o conceitualismo), na Idade Média.
- <sup>10</sup> Dizemos “já na primeira parte” porque, para Hobbes, é a segunda parte que poderia ser mesmo demonstrada *more geometrico*, por compreender um objeto construído pelo homem; o que não é o caso do próprio homem e de sua natureza. Segundo Hobbes, o método da geometria torna suas (da segunda parte) conclusões indiscutíveis (33). Portanto, da física de Galileu ele vai adotar ainda o método “resolutivo-compositivo”, que compreende também o caminho da dedução.
- <sup>11</sup> A primeira parte, especialmente enquanto trata do pensamento, contém expressões, introdutórias dos fenômenos tratados, como: “quando alguém raciocina...”, “quando alguém pensa...”, “que eu possa lembrar...” etc. (cf., por ex., p.17, 22, 29, 31, 41), seguidas

de esclarecimentos hipotéticos, de definições e de conseqüências dos fenômenos psicológicos ou dos comportamentos humanos.

- <sup>12</sup> Embora a expressão “desejo de poder” sugira a idéia de um paixão absurda e condenável, Hobbes (p.80), cuja concepção é naturalista/materialista, não trata de fazer um julgamento moral da natureza humana, como se pode ver ao longo de sua demonstração. O desejo de poder aparece antes como uma decorrência lógica e natural do ser apetitivo do homem, numa situação de competição. Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos nenhum pecado.
- <sup>13</sup> Trata-se de um conclusão necessária, mas à qual é preciso que os homens cheguem; ou à qual os homens têm chegado de fato, mas de forma pouco clara e insuficientemente fundamentada – do ponto de vista de Hobbes.
- <sup>14</sup> Hobbes (p.49) nos diz que fala da razão nos capítulos V e VI, este último exatamente o famoso capítulo sobre as paixões, o que mostra a estreita relação entre as duas coisas, e a subordinação da primeira à segunda.
- <sup>15</sup> Adiante trataremos mais detidamente do contraste entre Hobbes e os filósofos políticos que o antecederam.
- <sup>16</sup> Para mostrar que os homens não podem viver em harmonia natural como os animais sociáveis (as abelhas e as formigas), Hobbes (p.109) vai apontar seis peculiaridades humanas, entre as quais precisamente o uso da razão que julga.
- <sup>17</sup> Hobbes (p.82) define o direito original (“de natureza”) como “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim”.
- <sup>18</sup> Diz Hobbes (p.81): “Dessa guerra de todos os homens contra todos os homens também isso é consequência: que nada pode ser injusto. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça(...). A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito”.
- <sup>19</sup> A semelhança de algumas formulações de Kant com as de Hobbes sobressai, por exemplo, no seguinte trecho do primeiro: “A guerra sendo apenas um triste meio imposto pela necessidade no estado de natureza (aí onde não existe qualquer corte de justiça para poder julgar com força de direito) a fim de sustentar seu direito pela violência, qualquer das duas partes não pode nesse caso ser

- qualificada de inimigo injusto (o que já presumiria uma sentença de juiz), mas é o resultado que decide (exatamente como nos julgamentos ditos de Deus) de que lado se encontra o direito". (Kant, *Projet de Paix Perpetuelle*, 1795, trad. J. Gibelin, J. Vrin, p.9. Trad. do trecho, para o português, de JCS).
- <sup>20</sup> Ver, por ex., Norberto Bobbio. *De Hobbes a Marx, Saggi di storia della filosofia*, Napoli: Morano Editore, 1974.
- <sup>21</sup> Thomas Hobbes. *De Cive* ou *The Citizen*, New York: Lamprecht, 1949.
- <sup>22</sup> O cap.XVII, o primeiro da segunda parte do *Leviatã*, apresenta os termos do pacto de cada homem com todos os outros, para constituição do Estado Civil: "Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens [Hobbes prefere um só homem], com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações". Esse homem é então o soberano, e "todos os restantes são súditos":
- <sup>23</sup> Hobbes, na "Revisão e Conclusão" do *Leviatã*, explica-se: "Não tive outro desígnio que colocar sob os olhos dos homens a relação mútua que existe entre proteção (à vida) e obediência". O objetivo proteção (da vida) vai implicar sujeição, mas, logicamente, também no direito de resistir pela vida, mesmo contra a vontade do soberano – como veremos mais adiante.
- <sup>24</sup> Cf. A. Passerin D'Entreves, *La dottrina del diritto naturale*, Milano, 1954, p.76.
- <sup>25</sup> Cf. Leo Strauss. *Droit Naturel et Histoire*, Paris: Plon, 1954.
- <sup>26</sup> Uma afirmativa tão ousada não poderia deixar de encontrar sua réplica, por ex., em Gérard Lebrun, *Manuscrito*, vol.IV, no.1), se já não bastasse a condenação de Hobbes pelo liberal Benjamin Constant, no início do século XIX (cf. B. Constant, *De la liberté chez les modernes*, textos escolhidos por Marcel Gauchet, Le Livre de Poche, Paris, 1981)
- <sup>27</sup> Strauss, *op.cit.* p.37.
- <sup>28</sup> "O interesse moral (a lei natural) é o interesse egoísta de longo prazo, que conflita com o de curto prazo", segundo Macpherson. C.B. *La Teoria Política del Individualismo Posesivo*. Barcelona: Fontanella, 1970, p.71.
- <sup>29</sup> Enfim, os animais também defendem a própria vida, da melhor maneira que podem, enquanto que lhes falta a razão e o discurso (que no homem são capacidades adquiridas, não inatas) para seguirem normas elaboradas ou celebrarem entre si qualquer acordo digno do nome. Mas, sobre isso, deixemos a palavra aos etólogos.

<sup>30</sup> Cf. Strauss, *op. cit.*, p.199.

<sup>31</sup> Mais do que biológica, física, correspondendo, como vimos, à fundamental lei galileana da inércia.

<sup>32</sup> Uma proibição de fazer aquilo que naturalmente já não se quereria fazer!

<sup>33</sup> Segundo Hobbes, apesar de toda divergência e diversidade, “todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa e, portanto, que também são bons os caminhos ou meios para a paz, os quais são: a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia”, etc. (p.98-99)

<sup>34</sup> No seu *Elements of Law*, Hobbes (1642), relaciona mais estreitamente o direito com a razão: “Não é contra a razão que um homem faça o que pode para preservar seu corpo e seus membros, tanto da morte como da dor. E o que não é contra a razão, os homens *chamam* de direito”. O “chamam”, por nós grifado, indica como Hobbes trabalha com o estabelecimento de definições.

<sup>35</sup> Ver nota anterior.

<sup>36</sup> O Estado de Natureza, suposto estado de direito e de liberdade plenos, se nos afigura antes como estado de necessidade, das vicissitudes da natureza e da guerra. Como o próprio Hobbes vai reconhecer, os direitos são efetivos e garantidos com a criação da sociedade civil. A sociedade, sim, nos parece condição de liberdade. Mas não queremos aqui “mexer” nos conceitos de Hobbes.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, N. *Da Hobbes a Marx: Saggi di storia della filosofia*. Napoli: Morano. 1974.

CONSTANT, B. GOLDSCHIMIDT, V. *Anthropologie et Politique*. Paris: Vrin. 1974.

GREENLEAF, W.H. Hobbes: O Problema da Interpretação. In *O Pensamento Político Clássico*, Quirino e Souza (orgs.). São Paulo: TAQ. 1980.

HOBBS, T. *Leviatã*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. 1994. Trad.: João P. Monteiro e Maria Beatriz da Silva. E *Leviathan* (Col. Great Books, v.23). Chicago. Brittanica. 1952. *De Cive*. New York. Lamprecht. 1949.

MACPHERSON, C. B. *La Teoria del Individualismo Posesivo*. Baercelona: Fontanella. 1970.

- PASSERIN D'ENTREVES, A. STRAUSS, L. *Droit Naturel et Histoire*. Plon. Paris. 1974.
- \_\_\_\_\_. O Estado e a Religião. In *O Pensamento Político Clássico*, Quirino e Souza (orgs.). São Paulo: TAQ. 1980.
- TAYLOR, A.E. The Ethical Doctrine of Hobbes. In K.C.Brown (org.), *Hobbes Studies*. Oxford. 1965.