

Uma abordagem crítica

Taylor, Strauss, Warrender

Hélio Alexandre da Silva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SILVA, HA. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 121 p. ISBN 978-85-7983-024-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

2

UMA ABORDAGEM CRÍTICA: TAYLOR, STRAUSS, WARRENDER

Taylor

A abordagem de Taylor vê na obra de Hobbes semelhanças argumentativas e teóricas que, segundo o autor, antecipariam o que seria formulado mais tarde por Kant, ou seja, o que fundamentaria a filosofia do autor inglês seria uma base moral apriorística presente no homem que julgaria as ações humanas universalmente como justas ou injustas nelas mesmas, independentemente da existência ou não do corpo político.

Em seu artigo intitulado “The Ethical Doctrine of Hobbes” publicado em 1938, Taylor afirma haver na obra hobbesiana, especialmente na moral que lhe corresponde, uma forte semelhança com a doutrina moral kantiana. Ele justifica tal posição ao chamar a atenção do leitor para a distinção que é feita no *De Cive* quando Hobbes afirma que um homem justo e uma ação justa são coisas de naturezas distintas. Dessa forma, uma ação justa seria aquela feita de acordo com a lei, sem que isso signifique que o homem que atue de acordo com a lei seja necessariamente um homem justo.

ser justo significa o mesmo que deleitar-se em agir com justiça ou empenhar-se, em todas as coisas, por fazer aquilo que é justo; e ser

injusto consiste em negligenciar o trato correto dos outros, ou em pensar que este deva ser medido, não em função do que contratei, mas de algum benefício imediato. De modo que a justiça ou injustiça da mente, ou da intenção, ou da pessoa, é uma coisa, e a justiça ou injustiça da ação, ou da omissão é outra. (Hobbes, 1998, p.56)

Nessa passagem, parece ser possível observar que Hobbes deixa espaço para uma interpretação que se direcione no sentido da existência de uma possível “justiça ou injustiça da mente”, isto é, uma justiça que anteceda e seja independente do contrato. Porém, essa interpretação encontra um obstáculo na medida que é impossível ao homem vir a conhecer os desígnios internos dos outros homens, ou seja, é impossível fazer ciência daquilo que faz parte do *fórum interno*¹ de cada indivíduo. Em outras palavras, é impossível fazer “ciência das intenções” de cada um.

Ao não levar em consideração essa impossibilidade, Taylor vê na passagem supracitada do *Do Cidadão* uma formulação que anteciparia de certa forma o argumento kantiano que distingue o agir por dever moral e o agir conforme o dever ou conforme a lei. Assim, haveria em Hobbes uma espécie de imperativo categórico de *foro interno* que, independente de qualquer móbil externo, dirigiria a ação moral do homem de tal modo que apenas aqueles que agirem de acordo com essa inclinação de *foro interno* é que poderiam ser chamados homens justos.

Com essa interpretação, Taylor assume que existiria na filosofia de Hobbes uma espécie de valor intrínseco aos objetos e aos fatos, ou seja, mesmo antes do pacto e da criação do Estado soberano haveria

1 Quando se diz que as leis naturais obrigam *in foro interno*, isso significa que tais leis “tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mais *in foro externo*, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam” (Hobbes, 2003, p.136). Ou seja, a obrigação de colocar em prática o exercício da lei natural não deriva do desejo de seu cumprimento. A natureza impõe sim o *desejo* de cumprimento, mas não possui força capaz de *obrigar* que tais leis se cumpram, nesse sentido não é possível dizer que as leis obrigam de fato que os homens a sigam. Elas podem impor *in foro interno* o desejo de cumprimento, mas não a obrigação de externar tal desejo.

condições naturais de realizar julgamentos acerca do bem e do mal, do justo e do injusto. Teríamos, portanto, as condições que possibilitariam ao homem arbitrar a esse respeito, pois como ele afirma, “A obrigação moral de obedecer a lei natural antecede a existência do legislador e da sociedade civil. Já no estado de natureza a lei obriga *in foro interno*” (Taylor, 1965, p.26).² Para amparar tal posição, o autor busca no *Leviatã* a passagem em que Hobbes (2003, p.136, grifo nosso) diz:

Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário a lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de o seu autor o considerar contrário. Pois, embora neste caso a sua ação seja conforme à lei, a sua intenção é contrária à lei, o que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*”.

Desta forma, assim como em Kant, na filosofia hobbesiana a ação moral seria medida de acordo com a *intenção* do ator que a realiza, de modo que seu valor estaria presente na própria ação, intrínseco e imanente a ela. Uma das consequências que podem derivar dessa abordagem empreendida por Taylor é que a ética construída por Hobbes não possuiria nenhum tipo de relação com a mecânica característica de sua obra, ou seja, sua filosofia poderia ser tomada de tal forma que a ética é uma espécie de princípio fundamental, dado que as leis de natureza representam requisitos morais sobre os homens que não se fundamentam de modo algum na psicologia humana. Dessa abordagem decorre que, a teoria ética hobbesiana seria uma “deontologia estrita que, embora com algumas distinções, pode ser comparada com as teses características de Kant” (Taylor, 1965, p.23). Isto significa ainda que temos em Hobbes um princípio *a priori* fundado na racionalidade da lei natural que atua como sustentação do dever moral.

2 “The moral obligation to obey the natural law is antecedent to the existence of the legislator and the civil society; even in the ‘state of nature’ the law obliges ‘in foro interno’” (Taylor, 1965, p.26).

A solidez do argumento defendido por Taylor sustenta-se fundamentalmente na tese de que existe uma ideia ou ideal moral que é comum e que tem força para se fazer valer mesmo antes da viabilização do Estado civil. Contudo, esse posicionamento teórico só é possível, entre outras coisas, graças à não consideração de que a moral tomada pelo princípio da ciência mecanicista perde seu caráter universalizante na medida em que o princípio do movimento inercial (tendência a perpetuar no movimento) pode ser tomado antropologicamente como a busca natural de cada indivíduo pelo “benefício próprio”. Por não fazer tal consideração, Taylor não pode entender que o desejo natural de acúmulo de poder (glória, boa reputação etc.) é o meio de se buscar o próprio bem, que por sua vez, é o meio de se preservar a vida (perpetuar o movimento). Porém, tal busca aliada ao desejo de poder e mais poder³ leva à competição individual pela aquisição desses meios necessários à preservação da vida. Para se sobressair nesse estado de competição (guerra de todos contra todos), “todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (Hobbes, 2003, p.113) e, nesse estado, o justo e o injusto são decididos pelo arbítrio individual. No estado de natureza, isto é, na guerra, “a força e a fraude são virtudes cardeais [pois] as noções de certo e errado, justiça e injustiça, não podem aí ter lugar” (idem) assim, não há nada na natureza que possa ser tido como medida universal a não ser o arbítrio de cada indivíduo. E isso é derivado de uma consideração da preservação da vida como algo análogo à necessidade natural de todos os corpos em se perpetuarem no movimento. Tal análise é negada por Taylor, ou seja, ele não trabalha a possibilidade de relação entre a filosofia natural e a filosofia moral e política.

Ao analisar alguns aspectos da obra de Hobbes, contudo, é possível notar que, se não há uma relação de dependência estrita entre a mecânica e a moral política, é impossível negar que está presente em

3 “Assinalo assim, em primeiro lugar, como *tendência geral de todos os homens*, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (Hobbes, 2003, p.85).

toda a obra do filósofo de Malmesbury uma mecânica construída com bases em uma espécie de cosmologia física do movimento dos corpos. Negar essa hipótese, como faz Taylor, parece destoar daquilo que Hobbes diz na introdução do *De Cive*, em que descreve que inicialmente pretendia desenvolver sua filosofia em três partes, “de modo que na primeira trataria do corpo, e de suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afecções especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos” (Hobbes, 1998, p.17).

No entanto, esse projeto não foi levado a cabo, pois na Inglaterra do séc. XVII as discussões acerca dos poderes políticos, do lugar a ser ocupado pelos súditos no governo, e das diretrizes governamentais em voga na época, fizeram que Hobbes adiasse seu plano inicial e comesse seu trabalho pela última parte, ou seja, pela política.

Taylor, assim como os demais autores que participam dessa mesma linha argumentativa, ao fazer sua análise acerca da ética hobbesiana parece não considerar esse projeto inicial proposto pelo filósofo inglês. Projeto esse que, mesmo impossibilitado de se realizar da forma com que foi calculado por seu arquiteto, ainda assim é significativo do ponto de vista da análise de toda sua obra, pois o primeiro movimento intelectual de Hobbes deveria se iniciar com a investigação dos corpos e de suas propriedades gerais, como citado acima. Esse propósito fica claro quando observamos o que Hobbes diz com relação ao procedimento que devemos adotar ao buscarmos o conhecimento, o caminho deve ser feito de tal modo a começar pela física e:

Após a *física*, devemos passar à *filosofia moral*, na qual consideraremos os movimentos da mente como *apetite*, *aversão*, *amor*, *benevolência*, *esperança*, *medo*, *cólera*, *rivalidade*, *inveja*, etc. que causas eles têm, e de que eles são causas. (Hobbes, 1966, p.72, grifo do autor)⁴

4 “After *physics* we must come to *moral philosophy*; in which we are to consider the motions of the mind, namely, *appetite*, *aversion*, *love*, *benevolence*, *hope*, *fear*, *anger*, *emulation*, *envy* etc; what causes they have, and of what they be causes”.

Para tentar esclarecer como se processa esse movimento na obra de Hobbes e tentar justificar uma posição no sentido de argumentar a favor da unidade da obra em torno do mecanicismo, é preciso fazer uma breve incursão pelos conceitos da física hobbesiana. É importante notar que o que vigorava no campo da ciência no séc. XVII ainda era a tradição aristotélica mantida e interpretada pelos escolásticos.⁵ Hobbes, por sua vez, procura escrever exatamente contra essa tradição, e assim constrói uma explicação científica que vai de encontro aos conceitos de potência e ato vigentes à época. Deste modo, elabora uma explanação que descreve o real, grosso modo, como corpos que agem sob a égide de movimentos e que não se desenvolvem em direção de sua atualização até atingir um fim último e supremo, tal como explicava a escolástica aristotélica. Nesse sentido, afirma Spragens (1973, p.122)⁶ que:

Embora a natureza, na opinião de Hobbes, não se caracterize pela tensão potência e ato como era o cosmos aristotélico, ela possui elementos de tensão. A tensão que Hobbes percebe não é vertical, mas horizontal e ocorre completamente dentro do único plano dos apetites e das aversões...

O modelo hobbesiano deixa evidente, sim, que os corpos atuam de acordo com uma tendência a permanecer como estão, até que “sejam tocados pelo movimento de um outro corpo, o que modifica seu estado” (Hobbes, 1966, p.115). Ou seja, o movimento passa a

5 Ainda que Galileu e Bacon já tivessem produzido obras que questionavam as bases teóricas da visão tradicional aristotélica ensinada nas universidades à época, o aristotelismo ainda era corrente majoritária nos círculos intelectuais. Nesse sentido, é que Hobbes produz sua obra também como um crítico dessa visão tradicional, no entanto, antes mesmo da publicação dos textos hobbesianos, o tradicionalismo aristotélico interpretado pela escolástica, já era posto em xeque pelas penas de outros autores.

6 “*Although nature, in Hobbes’s view, is not characterized as the aristotelian cosmos was by the tension of potential and actual, it does have elements of tension within it. The tension which Hobbes perceives is not vertical, but horizontal; it occurs wholly within the single plane of appetites and aversions...*”.

se realizar inercialmente e cai por terra a explicação que justifica a relação de causa e efeito permeada por uma causa final. Nesse caminho, novamente com Spragens, percebemos que “A nova face da natureza não é aquela de algo que possui uma tendência inerente para o crescimento e a completude, mas aquela que meramente persiste em seu movimento sem fim” (Spragens, 1973, p.122).⁷ Essa nova explicação científica do mundo visa operar como sustentação para a edificação do conhecimento, de tal forma que, a política e a moral devem ser consideradas após a física, pois:

elas têm suas causas na sensação e na imaginação, que são assuntos de teoria *física* [...]. Assim, aqueles que estudam filosofia natural fazem-no em vão, a menos que principiêm pela geometria, e os autores e polemistas desse assunto que ignoram geometria só fazem perder tempo a seus leitores e ouvintes (Hobbes, 1966, p.73, grifo do autor).⁸

Aqui Hobbes nos oferece mostras claras de que a teoria física ocupa um lugar privilegiado em sua obra, e que, por meio desse modelo explicativo, podemos realizar algumas analogias e observar que a moral em Hobbes, inversamente do que supõe Taylor, possui uma clara conexão com sua ciência mecanicista. A compatibilidade entre esses dois aspectos pode ser evidenciada através de algumas aproximações entre os princípios da física e os da moral.

É um princípio da ciência mecanicista hobbesiana a afirmação de que os corpos tendem a permanecer no estado em que se encontram, ou seja, o corpo “que é movido, sempre estará em movimento” (idem, p.115). O mesmo princípio pode ser usado para explicar o compor-

7 “The new face of nature is not that of something which possesses an inherent tendency toward growth and fulfillment, but rather of something which merely persists in its motion without end” (Spragens, 1973, p.102).

8 “That they have their causes in sense and imagination, which are the subject of physical contemplation... And, therefore, they that study natural philosophy, study in vain, except they begin at geometry; and such writers or disputers thereof, as are ignorant of geometry, do but make their readers and hearers lose their time”.

tamento humano, isto é, enquanto permanecer vivo o homem tende a procurar todos os meios para se manter nesse estado, e esse é um princípio natural e físico, não moral. O que significa que o desejo que faz que o homem se movimente no sentido de buscar sua própria preservação é o mesmo princípio que move os corpos naturais como um todo, ou seja, o princípio de inércia. Todos os corpos estão submetidos a essa lei.

Outra faceta desse mesmo princípio é aquela que diz que os corpos “só cessam seu movimento se houver outro corpo, além dele, que lhe cause repouso” (idem, p.115).⁹ Aplicada aos homens, essa máxima nos dá a noção de como Hobbes entende a liberdade¹⁰ humana, ou seja, para o autor a liberdade possui uma definição negativa, e consiste em não haver obstáculos que impeça o livre fluxo de seu movimento atual. Desse modo, podemos inferir que a busca pela preservação do movimento (que é análoga à busca pela preservação da vida) depende das condições de possibilidade de alcançarmos os meios para isso, e na natureza não há nada que o homem esteja desautorizado a fazer quando o assunto é a busca da preservação. A lei que dá a todos o direito a tudo é a mesma que permite o uso indiscriminado de todos os meios para que ela possa se fazer valer. O importante é adquirir os meios para perpetuar o movimento, independentemente de quais sejam.

Essas aproximações entre o modelo conceitual da ciência mecanicista e a explicação do comportamento humano nos parecem oferecer os argumentos para observar criticamente o posicionamento de A.E.Taylor com relação a moral hobbesiana.

Diferentemente da posição adotada por ele, o que procuramos mostrar aqui é que pensar Hobbes como um filósofo que defenda

9 “*Will always be moved, except there be some other body besides it, which causeth it to rest*” (Hobbes, 1966d, p.115).

10 LIBERDADE, ou INDEPENDÊNCIA significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais (Hobbes, 2003, p.179).

uma moral natural capaz de se fazer valer por si só, isto é, capaz de ser medida universal natural que deve ser comumente seguida, pode deixar algumas lacunas explicativas quando tentamos reconstruir seu argumento. Assim, o que dirige a ação moral de um homem não é um princípio universalizante “bom nele mesmo” e de *foro interno* que independe da existência do Estado soberano como supõe Taylor. Mais de uma vez em sua obra, Hobbes é claro quando diz que “não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (Hobbes, 2003, p.48) e ainda acrescenta que essa regra só pode existir quando há um representante comum a todos.

Ela (a regra do bem e do mal) só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, fazendo com que a sentença seja aceita como regra (idem, p.48-9).

Portanto, não se pode dizer com Taylor que “A obrigação moral de obedecer a lei natural antecede a existência do legislador e da sociedade civil” (Taylor, 1965, p.26),¹¹ porém talvez seja possível dizer que, de fato, in *foro interno*, a lei impõe o desejo de seu cumprimento. Contudo, tal afirmação não significa que a lei moral obrigue no sentido de uma moral de caráter universalizante e comum, mas sim como uma necessidade ou desejo natural, mas para efeito de julgamento acerca das ações dos homens a “intenção” ou o desejo, de *foro interno*, não é uma variável que pode nos oferecer um fundamento sólido.

Hobbes diz que não se pode ter acesso aos desígnios íntimos de cada indivíduo (muito embora seja bom procedimento ler a si mesmo), e exatamente por esse desconhecimento dos desígnios de cada um julgar suas ações tomando por base o que os homens pensam ou maquinam internamente não configura um bom cálculo

11 “The moral obligation to obey the natural law is antecedent to the existence of the legislator and the civil society”.

para construir a paz e a preservação da vida. “Embora por vezes descobramos os desígnios dos homens através de suas ações, tentar fazê-lo sem compará-las com as nossas, distinguindo todas as circunstâncias capazes de alterar o caso, é o mesmo que decifrar sem ter uma chave e deixar-se, o mais das vezes se enganar [...]”. (Hobbes, 2003, p.13).

O que Taylor entende como ação moral justificada por um princípio interno caracteristicamente humano (por isso a tentativa de aproximação com Kant) não é uma lei exclusiva e própria do homem, mas sim um princípio natural que rege todos os corpos naturais, inclusive o homem.¹² Mas que ainda assim, não dá uma medida para as ações humanas, por isso a necessidade de viabilizar um Estado artificial e soberano que possa legislar e promulgar aquilo que será a regra comum do bem e do mal. O aparato jurídico que é construído pelo soberano é o único padrão comum que pode oferecer tal regra de modo que antes do Estado civil é abuso de linguagem falar em certo e errado, justo e injusto, bem e mal etc. O julgamento de valor das ações humanas é medido pela regra comum estabelecida pelo soberano, portanto não pode haver, como pretende Taylor, um princípio moral universalizante que anteceda o Estado. No estado de natureza é *bom* tudo aquilo que contribui para a preservação dos movimentos internos e externos de um indivíduo e que auxilie na preservação de sua vida; *mau* é aquilo que não contribui para a preservação nem dos movimentos e nem da vida por consequência. Portanto, “enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra) o *apetite pessoal é a medida do bem e do mal*” (Hobbes, 2003, p.137, grifo nosso). A medida do bem e do mal, do justo e do injusto, do certo e do errado

12 O desejo natural humano de alcançar os meios necessários para a preservação da vida (manutenção do movimento) é diretamente proporcional à tendência natural que todos os corpos têm em manterem seus movimentos, pois é um princípio natural que os corpos perpetuem em seus movimentos. “[body] is moved, will always be moved, except there be some other body besides it, which causeth it to rest” (Hobbes, 1966d, p.115).

no estado de natureza conforme diz Hobbes é o apetite humano, e não um princípio moral universal que possa se fazer valer ainda no estado de natureza assim como propõe Taylor. Ainda no *Leviatã* Hobbes diz: “[...] seja qual for o objeto do *apetite* ou *desejo* de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom;” (Hobbes, 2003, p.48, grifo nosso). Daí ser possível entender que para Hobbes a filosofia moral (ética) é o estudo das consequências das paixões dos homens.¹³

Desta forma, o valor da lei natural é derivado de um fato natural, isto é, antes de possuir um valor ela é no homem a expressão da lei física que rege o movimento de todos os corpos. Se o homem não pode agir contra si mesmo, ou seja, interromper seu movimento, isso ocorre por ser essa proibição um fato e uma necessidade natural (nenhum corpo pode mover-se a si próprio) e não um juízo moral irreduzível.¹⁴

Da mesma forma, o direito natural que diz que “a natureza deu a cada um o direito a tudo” (Hobbes, 1998, p.32), ou seja, o homem pode fazer uso de tudo aquilo que julgar necessário a sua preservação, não é um fundamento moral universal, mas sim um fato natural de todos os corpos. Portanto, para ter direito aos fins ele deve ter direito aos meios adequados para alcançá-los.

O mesmo ocorre com as leis naturais, elas não obrigam por sua própria força, isto é, elas não impõem a necessidade de cumprimento independente da ação do Estado. Hobbes as menciona como *ditames* e não como obrigações, e nesse sentido as leis naturais não podem ser tomadas como regras morais, pois não “constituem fins bons em si mesmos e que independem do princípio do benefício próprio” (Frateschi, 2003, p.159-60). E ainda “não obrigam de fato a menos que haja um poder artificialmente constituído capaz de transformar esses ditames naturais em leis de fato” (idem). E, nesse sentido, não parece ser possível sustentar a interpretação que Taylor oferece para explicar o estatuto da moral na filosofia de Hobbes.

13 Cf. Hobbes, 2003, p.74.

14 Cf. Frateschi, 2003a, p.56.

Warrender

Outro intérprete que propõe um caminho semelhante ao de Taylor é Howard Warrender, o autor inglês também vê na obra de Hobbes uma base que não é científica e que por isso não principia por métodos geométricos e mecânicos. O que nortearia a ação dos homens seria a necessária ligação entre o direito natural e o direito moral e divino. Desse modo, o que inclinaria o homem a agir de modo a seguir um princípio moral universal seria a adesão desse agir moral aos ditames da lei divina e cristã, e essa abordagem abre espaço para que possa se pensar que a obrigação moral é baseada em um “postulado de que a obrigação do cidadão de obedecer à lei civil é um tipo de obrigação que é essencialmente independente do *fiat* da soberania civil” (Warrender, 2000, p.7).

Em sua exposição, Warrender não chega a negar que exista um tipo de obrigação que seja derivada dos princípios da filosofia natural que ele nomeia de *obrigação física*, porém essa obrigação desempenha um papel secundário na filosofia hobbesiana, pois seria raramente mencionada pelo autor no decorrer da obra. E ainda no sentido de mostrar que a obrigação física não seria capaz de oferecer um modelo explicativo para a concepção de moral presente na obra de Hobbes, Warrender diz que essa obrigação envolve um tipo de obediência involuntária que concerne apenas a objetos inanimados, como por exemplo, quando um “corpo obedece uma lei física ao cair ou quando ele é empurrado por outro corpo” (idem, p.9). Esse seria apenas um exemplo dado por Hobbes de um dos tipos de obrigação, porém esse exemplo seria “útil apenas para enfatizar o caráter invariável e involuntário dessa ação, que é de natureza física” (idem, p.4).

A distinção entre dois tipos de obrigação, a moral e a física, leva o autor a concluir que, se a obrigação sustentada por Hobbes for do tipo físico ela seria uma teoria descritiva, portanto de caráter prudencial, de como o homem age e não uma teoria prescritiva de como o homem deve agir. E se for assim, diz Warrender:

Tal interpretação, entretanto, recusa todo o uso normativo do termo obrigação, e nega a existência no trabalho de Hobbes de qualquer teoria da obrigação que seja corretamente aplicável às leis com um caráter moral ou legal (idem, p.4).¹⁵

Percebe-se aqui que o autor aceita a existência de uma interpretação da obra de Hobbes que não recusa a presença da ciência natural na análise da moral. Contudo, ele precisa recusar essa interpretação pelo fato de que, para Warrender, a lei moral em Hobbes possui um caráter moral e prescritivo universal, ou seja, ela é capaz de oferecer uma medida comum natural que possibilite o acordo entre os homens antes mesmo da construção do Estado civil soberano. No entanto, para que sua interpretação possa se manter sólida é necessário sustentar que existe um tipo de obrigação moral universal que está presente tanto no homem em estado de simples natureza, como no homem já dentro do Estado civil. E isso exige que Warrender lance mão de passagens na obra de Hobbes que parecem corroborar com a posição de que há uma obrigação que pode ser chamada de moral e que tenha um conteúdo comum e universalizante já no homem natural, e que essa obrigação estaria fundada em duas premissas básicas:

- (1) O homem deve obedecer à lei natural porque a obediência é um meio para salvação que é seu maior interesse; ou inversamente, negligenciar essas leis leva à punição divina, que representa seu maior mal (2) A lei natural é a vontade de Deus e deve ser obedecida por essa razão (idem, p.279).¹⁶

15 “Such an interpretation, however, rules out any normative use of the term, obligation, and denies the existence in Hobbes’s work of any theory of obligation which is properly applicable to laws of a moral or legal character” (Warrender, 2000, p.4).

16 “(1) Men ought to obey natural law because obedience is a means to salvation, which is their highest interest; or contrariwise, neglect of these laws leads to divine punishment, which represents their greatest evil (2) Natural law is the will of God, and ought to be obeyed for that reason” (idem, p.279).

O que pode sustentar essa interpretação são as várias passagens presentes na obra de Hobbes em que ele aproxima a lei moral e a lei natural como sendo preceitos divinos. Hobbes chega mesmo a derivar uma a uma todas as leis de natureza de passagens presentes nas sagradas escrituras, dizendo que “a mesma lei que é *natural e moral* também é merecidamente chamada de *divina*” e ainda, “o mesmo que mostramos pelo raciocínio, quanto à lei de natureza, [pode ser alcançado também] pelo recurso à Sagrada Escritura” (Hobbes, 1998, p.75, grifo do autor). Desta forma, seria amparada nas leis de natureza, que são leis morais e divinas, que se fundaria a obrigação moral do homem hobbesiano. E por serem essas leis divinas e naturais, elas estariam presentes antes mesmo da construção do Estado soberano, ou seja, estariam fundadas no poder irresistível de Deus. De acordo com Warrender, portanto, seria nesse sentido que devemos entender a passagem do texto de Hobbes (2003, p.301-2, grifo nosso) que diz que:

O direito de natureza, pelo qual Deus reina sobre os homens, e pune aqueles que violam as suas leis, deve ser derivado, não do fato de os ter criado, como se exigisse obediência por gratidão pelos seus benefícios, mas sim por seu *poder irresistível* [...]. Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente por sua excelência de poder; e por consequência é por aquele poder que o reino sobre os homens, e o *direito de afligir os homens a seu bel prazer, pertence naturalmente a Deus Todo-poderoso*, não como criador e concessor de graças, mas como onipotente.

Note-se, porém, que na passagem citada acima Hobbes é cuidadoso ao distinguir que o poder de Deus sobre os homens não se ampara em um direito de mando ou autoridade que está fundado na graça divina ou no fato de ser Deus o criador do tudo que há sobre a terra. Esse direito de mando de Deus sobre os homens está fundado no poder irresistível, isto é, na excelência de poder que há em Deus. Contudo, essa excelência de poder só obriga quem a reconhece como um poder divino, aqueles que não creem nesse poder não são

obrigados moralmente a seguir os desígnios por ele ditados. Mesmo que Deus seja o rei de toda a Terra, aqueles que não o veem como tal não possuem a necessidade de obediência, pois Ele só é rei do povo que *pactuar* e reconhecer tal reinado. Se não há o reconhecimento, não há obrigação de obediência. Hobbes é claro ao diferenciar esses dois domínios do poder divino, pois “Deus é rei de toda a Terra por seu poder, mas do seu povo escolhido é rei em virtude de um *pacto*” (idem, p.102).

Warrender, contudo, segue noutra direção ao considerar tal argumento, ou seja, ele assume que é o poder de Deus que funda a moralidade da obrigação humana. Porém, ao levar adiante tal interpretação, ele precisa resolver a questão de como se colocaria os ateus e os insanos dentro desse modelo de moralidade, já que eles podem não reconhecer Deus como criador e Todo-poderoso. A sanidade e a maturidade são para Warrender condições prévias para a maioria dos deveres éticos, e em Hobbes não seria diferente, pois “um indivíduo não pode ser obrigado se ele for louco (*insane*) ou se for uma criança” (Warrender, 2000, p.15). Aqui, caberia a seguinte questão: de acordo com Hobbes, quem decide quem é louco ou não no estado de simples natureza e no Estado civil?¹⁷

Para resolver essa questão e ao mesmo tempo sustentar sua posição, o autor lança mão do que ele chama de *condições de validação da obrigação moral*, essas condições apresentariam as circunstâncias

17 Como vimos, no estado de simples natureza não há nenhuma medida comum e universal, pois cada indivíduo tem o direito de buscar todos os meios necessários a sua própria sobrevivência, nesse sentido, só haverá medida comum que obriga a todos quando houver o corpo político. Hobbes oferece várias mostras desse seu posicionamento, entre eles pode-se destacar o seguinte: “O roubo, o assassinio, e todas as injúrias são proibidos pela lei de natureza; mas o que há de se chamar roubo, assassinio ou injúria a um cidadão não se determinará pela lei natural, mas pela lei civil” (Hobbes, 1998, p.112). Ao seguir a lógica dessa reflexão hobbesiana, é possível entender que a distinção feita por Warrender no sentido de mostrar que loucos e ateus não estão sob o imperativo da obrigação moral, que para o autor é natural e divina, parece carecer de sustentação. Pois a loucura e a sanidade não podem ser discernidas no estado de simples natureza, isto é, pela lei natural, mas apenas pela lei civil que é constituída após o pacto.

que devem ser satisfeitas, ou os fatores que devem estar presentes, antes que o indivíduo possa ser obrigado. Assim, se a “condição de obrigação é a vontade de Deus, e se ‘x’ é obrigatório, então ‘x’ é obrigatório porque é a vontade de Deus” (idem, p.14). De acordo com essa interpretação, para entender qual é a origem da moral é preciso perguntar o *porquê* a lei obriga, de tal forma que, a “última resposta a essa pergunta deverá ser considerada o fundamento da moral” (idem, p.14-5).

Contudo, como foi mostrado acima na passagem do *Leviatã*, a obediência aos ditames de Deus está fundada no poder irresistível que Lhe é próprio. Porém, os insanos e os ateus podem não crer que o poder de Deus seja irresistível, e podem nem mesmo acreditar que ele exista. Isso no entanto, não significa que o ateu será perdoado por suas faltas, ele será punido pela lei de Deus da mesma forma que o crente, contudo, ele não será punido como um “sujeito que desobedece ou que falha na observância da lei divina, e sim como um inimigo que não aceita tais leis” (idem, p.285).

Assim, é possível entender que a visão do intérprete nos leva à seguinte conclusão: se não há o reconhecimento do poder divino, então não existe também a obrigação moral de cumprir os ditames (leis de natureza, que é semelhante à lei divina) estabelecidos por esse poder. Dessa forma, o ateu não pode ser considerado injusto por desobedecer à lei, mas o crente pode assim ser considerado.

Ora, essa conclusão tirada da análise do argumento do próprio autor é exatamente oposta a sua proposta inicial que era de sustentar que o poder divino funda a obrigação moral universal, independentemente se esse poder é ou não reconhecido pelos homens. Portanto, diante desse diagnóstico, continua o problema de como pode ser sustentado o argumento de que as leis naturais, como leis divinas, é que dão o conteúdo moral para a ação humana. Na interpretação proposta por Warrender, parece que permanece o problema com relação àqueles que não reconhecem o poder de Deus como irresistível e supremo, pois esses estariam isentos da obrigação moral, dita natural e divina. O fato de o autor supor uma distinção entre ação descritiva física (prudencial) e ação prescritiva moral (divina),

não parece resolver a questão em seu favor, mas sim oferecer mais argumentos para a crítica de sua abordagem.

Quando Warrender diz que a ação de um indivíduo ateu é baseada no cálculo prudencial e por isso ele não poderia, no estado de simples natureza, ser chamado de injusto, mas sim imprudente, ele parece mostrar nesse momento que a justiça e a injustiça não é algo universalmente presente em todos os indivíduos no estado de natureza. Pois os ateus (assim como os loucos e as crianças) podem não reconhecer o poder de Deus e não agir moralmente.

Embora o poder de Deus o faça governar os homens de tal modo que ninguém possa cometer nada se Deus assim não quiser, isto porém, para falar de maneira própria e acurada, não é exatamente o mesmo que reinar. Pois afirma-se que reina quem governa, não por meio de atos, *mas pela fala, isto é, usando de preceitos e ameaças*. E por isso, no reino de Deus, não consideramos como seus súditos os corpos inanimados ou irracionais, embora estejam subordinados ao poder divino [...] nem tampouco os *ateus*, porque não acreditam que Deus exista (Hobbes, 1998, p.240, grifo nosso).

Portanto, parece ser claro que o poder de Deus por si só não é capaz de oferecer a universalidade moral necessária para obrigar a ação comum dos indivíduos no estado de simples natureza, pois a lei divina obriga apenas aqueles que a reconhecem através da razão, ou seja, *in foro interno*, nos termos do próprio Hobbes. Nesse sentido, pode-se pensar o seguinte: a lei fundamental da natureza que é um ditame da razão, e também uma lei moral e divina, afirma que os homens devem “procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra” (idem, p.38). Ora, se a lei de natureza diz que tanto a guerra quanto a paz são legítimas e, portanto, moralmente justificadas no estado de simples natureza, então é precipitado dizer que existe alguma lei ou regra que justifique naturalmente algum tipo de dever moral universal. A guerra e a paz são legítimas no estado de natureza pelo fato de que não há medida do certo e do errado nesse estado e essa

afirmação pode ser melhor entendida por uma explicação amparada nos conceitos da ciência mecanicista.

Como vimos no capítulo 1, Hobbes entende que a realidade é composta por corpos que tendem sempre a se manter em movimento, assim é natural que em algum momento eles se choquem. É interessante notar que, nessa explicação, física não há espaço para “intenções” como uma característica propriamente humana tomada no sentido moral universal, ou seja, os corpos (os homens em específico) não se chocam entre si porque são maus e procuram a guerra indistintamente em todos os casos, mas sim porque a busca da preservação do movimento vital é antes de tudo uma busca individual, ou seja, pode ser tomada como a busca pelo próprio benefício. Essa busca projetada no futuro pode fazer com que os homens deliberem pelo uso e fruição dos mesmos objetos ao mesmo tempo,¹⁸ o que leva à disputa e à guerra, portanto essa projeção de futuro é causa de tensão e conflito no presente. Por ser o homem um corpo que faz parte de uma realidade que é submetida a leis físicas, ele sempre está sujeito a colocar-se como impedimento ao livre movimento dos outros homens. Essa lógica física é que permite com que Hobbes possa dizer que não há medida do justo e do injusto no estado de natureza e que só o poder soberano é que pode fundar essa medida pois “onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (Hobbes, 2003, p.111).

Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que os seus sentidos e paixões. [A justiça e a injustiça] são qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão (idem).

18 “...a razão mais frequente porque os homens desejam ferir-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um apetite pela mesma coisa; que, contudo, com muita frequência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir...” (Hobbes, 1998, p.30).

Um outro argumento levantado por Warrender para sustentar a lei divina como base para a obrigação moral é que não há como fazer contrato e estabelecer o Estado se não houver uma base moral que seja anterior ao próprio contrato, pois “sem isso, o homem nunca poderia fazer a transição do estado de natureza para o Estado civil” (Warrender, 2000, p.47). Segundo o autor, existem contratos no estado de simples natureza, e uma das razões da existência das regras morais seria a necessidade de oferecer uma garantia (medida universal) que pudesse sustentar o cumprimento desses contratos. E essa garantia é dada pela lei natural que é moral e divina, pois ela constitui uma “obrigação para o homem tanto no estado natural quanto no estado civil” (idem, p.52).

Contudo, esse problema levantado por Warrender pode ser dirimido quando se entende que na constituição do contrato que estabelece o Estado soberano, todos os homens transferem seu direito pessoal a um terceiro, porém, esse indivíduo para quem o direito é transferido não transfere seu próprio direito. Nesse sentido, o soberano permanece como se estivesse no estado de simples natureza, isto é, ele é o único dentro do Estado que permanece com direito a todas as coisas e a Soberania do Estado está fundada exatamente nessa condição.

É evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com seus súditos, pois teria ou que o celebrar com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou de celebrar diversos pactos, um com cada um deles. (Hobbes, 2003, p.150)

Desse modo, percebe-se que o soberano não é obrigado pelas leis civis, pois ele não é parte integrante do pacto, ou seja, ele não transfere seus direitos e por isso não tem deveres perante os súditos. Considerar o soberano como parte do pacto é na verdade, segundo Hobbes, “incompatível com a natureza da república” (idem, p.275).

O soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que a república fez. Pois, estar sujeito a leis é estar sujeito à

república, isto é, ao soberano representante, ou seja, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis. Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para castigá-lo, o que é fazer um novo soberano [e isso contribui] para confusão e dissolução da república (idem, p.275).

Exatamente por esse aspecto é possível fundar o Estado sem que seja necessário supor a existência de uma base moral que preexista já no estado de simples natureza. O soberano, mesmo no Estado civil, é o único que ainda mantém seu direito natural sem transferi-lo. A esse respeito Yara Frateschi afirma:

Quando Hobbes diz que as leis de natureza são leis morais, não o faz no sentido que Taylor e Warrender lhe imputam, tampouco no sentido que a tradição lhe imputa. Em primeiro lugar porque não se trata de regras morais que constituem fins bons em si mesmos e que independem do princípio do benefício próprio, e em segundo lugar porque elas não *obrigam de fato* a menos que haja um poder artificialmente constituído capaz de transformar esses ditames naturais em leis de fato. É a força do Estado, e não a razão, que transforma as leis naturais em *leis* em sentido estrito. (Frateschi, 2003a, p.160)

Tal argumento se justifica na medida em que é necessário mostrar que não há acordo possível no estado de simples natureza, pois a consideração mecanicista da moral natural não permite que exista uma medida que seja universal nela mesma, isto é, que possa ser princípio normativo para um acordo entre os homens. Isso significa que não há conteúdo normativo universal que seja princípio que ampare um acordo no estado de simples natureza. Ainda que a referência a princípios da natureza permaneça na obra de Hobbes, ela não é mais padrão universal já que fica a cargo de cada indivíduo seu julgamento e seu uso. Por isso, ao considerar essa natureza a partir da ciência mecanicista, Carlos Alberto Ribeiro de Moura diz: “ela torna-se uma referência vazia, já que a natureza não desempenha mais o papel de fornecer a medida [comum e universal] do direito”

(Ribeiro de Moura, 2002, p.55). Não há prescrição no estado de simples natureza, pois tudo é decidido de modo individual, o que leva necessariamente ao conflito generalizado.

Na visão de Warrender, o fundamental na relação entre lei natural e obrigação política fica restrito a considerações de ordem divinas e Hobbes torna-se essencialmente um fideísta. Isso gera uma inconsistência no argumento que é apontada por Spragens, pois parece que Hobbes “acreditou na impossibilidade de proposições teológico-rationais mas todavia, fundou uma teoria política sobre a vontade divina” o que faz com que “todas as proposições psicológicas tornem-se interpretações logicamente desnecessárias” (Spragens, 1973, p.119). E, finalmente, diz ainda:

Essa interpretação traduz como puramente acidental o que Hobbes certamente teria considerado sua realização distintiva, ou seja, a afirmação de que o dever não apenas não é incompatível com o autointeresse, mas que se segue dele (idem, p.120).¹⁹

Leo Strauss

O alemão Leo Strauss, ainda que em um caminho distinto de Warrender e Taylor, também constrói uma argumentação acerca da obra de Hobbes de tal forma que ela pode ser pensada como uma obra política e moral que pode perfeitamente ser compreendida sem que seja necessário recorrer aos conceitos próprios da ciência mecanicista moderna. Strauss afirma:

A filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são emprestados da ciência natural, não são cer-

19 “*This interpretation renders purely accidental what Hobbes would certainly have considered his distinctive achievement, namely, the demonstration that duty is not only not incompatible with self-interest, but follows from it*” (Spragens, 1973, p.120).

tamente emprestados de nenhuma ciência, mas são fornecidos pela experiência que cada um tem de si mesmo ou, mais precisamente, pelos esforços do autoconhecimento e do autoexame de cada um. (Strauss, 1963, p.7)

Strauss pretende mostrar essa independência da filosofia política em relação à ciência moderna e também em relação à tradição medieval, para isso ele segue dois caminhos: de um lado, defende que a concepção de natureza humana presente na obra de Hobbes já estava fundamentalmente estabelecida antes mesmo que o autor tomasse contato com a ciência de matriz tipicamente moderna, e para isso Strauss se atém aos escritos que antecedem os *Elementos de Lei Natural e Política* (1640). De outro lado, ele indica que Hobbes no início de sua produção filosófica possui alguma ligação com os conceitos da tradição, porém com o desenrolar de sua produção acaba por se afastar, e até mesmo se opor a eles, e isso fica claro para Strauss quando se investigam os escritos pós *Elementos de Lei*.

Uma distinção marcante entre a concepção de lei natural tradicional e a lei natural moderna seria o fato de que na tradição medieval, a lei natural funcionava como regra e medida independente da vontade humana, já na concepção moderna a lei natural tende a ser principalmente e primeiramente uma série de direitos de reivindicação subjetivo que tem origem na *vontade humana*. E, nesse sentido, Strauss diz que a intenção de seu livro é “entender Hobbes como fundador da filosofia política moderna e compará-lo com Platão e Aristóteles que são os fundadores da filosofia política tradicional” (idem, p. viii).

A passagem na obra de Hobbes que serve de base para que Strauss possa sustentar seu argumento, que procura mostrar que não há necessidade de recorrer aos conceitos da ciência moderna para se entender a política e, conseqüentemente, a moral que lhe corresponde, é aquela presente no *Leviatã* segundo a qual os homens não comprazem em contemplar o próprio poder em atos de conquista sem que aumente esse poder por meio de invasões. Por isso, deve-se conceder como natural o domínio de um homem sobre o outro como algo necessário à conservação de cada um no estado de natureza (cf.

Hobbes, 2003, p.108). Strauss, ao analisar essa passagem, diz que o “esforço de poder é racional nele mesmo e se for guiado por esse poder o homem se contentará com um poder moderado”, contudo, continua Strauss, “existe um poder infinito, irracional e inadmissível que leva o homem a não se contentar com o poder adquirido” (Strauss, 1963, p.11). Esse poder é o apetite natural humano que é baseado na consideração do próprio poder do homem e é o que pode se chamar de *vaidade*, portanto “a origem do apetite natural humano não é a percepção (como consideram aqueles que entendem que a ciência moderna possui relação com a moral e a filosofia política), mas sim a *vaidade*” (idem). Desta forma, a vaidade enquanto paixão (apetite) natural seria a responsável por dirigir o homem para uma busca infinita por poder que culmina necessariamente na guerra. Não haveria necessidade racional, segundo Strauss, de se buscar incessantemente o poder, a razão dita que o homem deveria se contentar com o poder já adquirido, contudo, o apetite humano “irracional e inadmissível”, guiado pela vaidade, sempre induz o homem à necessidade de mais e mais poder.

Todas as paixões e todas as formas de loucura são modificações do conceito ou do sentido de inferioridade, ou em princípio, do empenho de precedência e de reconhecimento dessa precedência. De acordo com a visão de Hobbes, o motivo deste empenho é o desejo do homem de fazer o exame do seu próprio prazer, considerando sua própria superioridade, e sua própria superioridade reconhecida, é vaidade. (idem, p.12)²⁰

Strauss ainda sustenta que a análise mais aproximada das três versões dos textos políticos, *Elements of Law*, *De Cive* e *Leviatã*, mostra que, se Hobbes tivesse dado continuidade ao argumento da

20 “All passions and all forms of madness are modifications of conceit or of a sense of inferiority, or in principle, of the striving after precedence and recognition of that precedence. According to Hobbes’s view, the motive of this striving is man’s wish to take pleasure in himself by considering his own superiority, his own recognized superiority, is vanity” (Strauss, 1963, p.12).

necessidade natural da *guerra de todos contra todos*, ele teria necessariamente “derivado esse estado da consideração do apetite natural humano, mais propriamente, da vaidade” (idem).

Da mesma forma, o medo também ocupa um papel relevante no argumento de Strauss pois, ao lado da vaidade, formaria a antítese de onde se iniciaria a filosofia política. O medo da morte violenta seria a paixão que levaria o homem ao uso da razão, e a vaidade por sua vez, seria a raiz do apetite natural. Contudo, Strauss considera que Hobbes não pode considerar o medo como raiz da moralidade pelo fato de que ele reduz o apetite natural humano à vaidade.

Pois, se o apetite natural humano é a vaidade, isso significa que o homem se empenha por natureza em exceder todos os seus semelhantes e em ter sua superioridade reconhecida por todos os outros, de modo que tenha prazer em sua própria consideração; e que deseja naturalmente que o mundo inteiro o tema e o obedeça. (idem, p.18)²¹

Contudo, esse caminho adotado por Strauss, que procura negar a ciência natural como algo presente na formulação da moral e da política de Hobbes em favor da consideração da experiência de um apetite natural específico, a saber, a vaidade, pode ser questionado em alguns pontos. Vejamos.

Parece ser possível entender de outro ângulo a análise de Strauss segundo a qual a busca incessante de poder está amparada em um apetite natural, especificamente na vaidade. Quando Hobbes diz que o Homem possui um “perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte” (Hobbes, 2003, p.85), parece-nos que não se pode, com Strauss, derivar tal desejo de uma paixão, mas sim da consideração dos princípios mecânicos aos quais os homens estão submetidos. Pois é um princípio natural que todo

21 *For if man's natural appetite is vanity, this means that man by nature strives to surpass all his fellows and to have his superiority recognized by all others, in order that he may take pleasure in himself; that he naturally wishes the whole world to fear and obey him*” (Strauss, 1963, p.18).

o corpo tende a persistir em seu movimento, no caso específico do homem isso significa que todo homem tende a preservar sua vida (que é movimento). Para se preservar a vida, é preciso buscar todos os meios necessários e a busca desses meios nada mais é que a busca por poder. No entanto, o poder acumulado hoje pode não ser suficiente para se preservar a vida de um ataque futuro, assim, a busca por poder²² jamais deve cessar, pois ele é a garantia atual de que se está suficientemente munido de condições capazes de garantir nossa própria segurança. Assim, diferentemente de Strauss, é possível entender que a busca incessante por poder é condição natural (e racional) de preservação da vida no estado de simples natureza, desde que a consideremos não como um apetite natural (vaidade), mas sim como resultado de um princípio científico e mecânico que atua em todos os corpos naturais, inclusive no homem.

Parece ser claro que Hobbes relaciona as formulações e o vocabulário mecânico da ciência moderna para explicar tanto os corpos naturais quanto os corpos artificiais, nesse sentido vale a pena citar um trecho, ainda que extenso, porém esclarecedor, que se refere às aproximações feitas por Hobbes entre o corpo humano e um corpo artificial (Estado).

Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o homem. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *República*, ou

22 “O poder *de um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro” (Hobbes, 2003, p.75).

Estado (civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa ele foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro, os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais, a recompensa e o castigo [...] são os nervos que fazem o mesmo no corpo natural. [...] E que por último, os pactos e convenções mediante os quais as partes deste corpo político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na criação. (idem, p.12)

Note-se que as analogias apresentadas acima entre o Estado enquanto corpo político e o homem enquanto corpo natural possibilitam entender que Hobbes procura estabelecer uma relação entre os corpos artificiais e os corpos naturais. Essa relação não precisa necessariamente ser uma dedução estrita dos princípios advindos da ciência natural moderna, ela pode ao menos funcionar como um padrão ou chave explicativa, por analogia ou como um paralelo entre os dois tipos de corpos existentes, a saber, os naturais e os artificiais. E nesse sentido, a filosofia moral (que é o estudo das consequências das paixões da mente) e a política (que é o estudo dos corpos artificiais) se desenvolveriam em um campo permeado pela ciência moderna. É nessa direção que, diferentemente de Strauss, Thomas Spragens (1973, p.175) defende a relação entre filosofia moral, política e ciência, pois:

É possível que a filosofia da natureza exerça impacto considerável sobre a filosofia das coisas humanas, mesmo que essa filosofia da natureza não seja antropomórfica [...] mesmo uma filosofia não antropomórfica pode trabalhar por analogia para formar, sugerir, limitar, consolidar, expandir, substancializar, estabilizar, reforçar formalmente modelos paralelos da vida política.

O que Spragens mostra é que o papel desempenhado pela filosofia natural ou ciência moderna na obra de Hobbes pode não ser uma

relação de dedução estrita, ou seja, não é preciso considerar que a moral e a política se seguem dedutivamente da consideração da ciência. Essa relação pode se dar por analogia, isto é, a ciência pode atuar como um padrão ou chave explicativa que ajuda na compreensão da complexidade do funcionamento do aparato político. Por recusar a necessidade de qualquer relação entre ciência natural e a filosofia política e moral, Strauss interpreta a necessidade do homem de obter cada vez mais e mais poder²³ como algo que é originário da vaidade humana.

Porém, é notável que Hobbes circunscreve tal desejo de poder no âmbito de uma necessidade natural, ou melhor, de um *fato natural*, isso implica dizer que não há juízo de valor universalizante por detrás dessa consideração acerca do desejo de poder propriamente humano. O que há é uma consideração de caráter natural de uma lei que rege todos os corpos, inclusive o corpo humano, de tal modo que a busca incessante de poder é necessária, porque sem ela não é possível garantir a própria conservação do homem. Aquele poder que hoje é capaz de manter e garantir a paz pode, amanhã ou depois, ser suplantado por um outro, seja por meio de secreta maquinação, seja por meio da união com outros indivíduos.

Desse modo, a busca por poder e mais poder é algo natural, racional e necessário a todo homem no estado de simples natureza, ou seja, a lei que rege a natureza é a mesma que rege o homem, por isso, ao contrário do que propõe Strauss, ela não pode ser imputada a uma paixão humana específica como a vaidade.

A proposta de Strauss que assevera a primazia da experiência da vaidade como apetite natural (paixão), que possui uma conotação moral universalizante e que serve de ponto de partida natural

23 “Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o *fato* de não poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda” (Hobbes, 2003, p.85, grifo nosso).

para se entender a política e a moral hobbesiana independente das considerações acerca da ciência de base mecanicista, distancia-se da proposta que se pretende sustentar nesse trabalho, qual seja, a de que as paixões humanas são reações provocadas pela ação do movimento de corpos externos e que por isso não oferecem universalidade moral capaz de atuar como medida comum do certo e do errado, do justo e do injusto, do bem e do mal no estado de simples natureza.

Do ponto de vista político, o posicionamento teórico de Strauss parece nos levar a consideração de que os principais traços passionais do homem hobbesiano como a competição, a busca por glória, a vaidade são antes de tudo postulados morais fundamentais. O que só é possível ser sustentado por ele graças a sua não consideração da ciência natural. Muito embora Hobbes afirme que a competição, a desconfiança, a glória, a honra, a vaidade etc. são características naturais e causas da discórdia (guerra) entre os homens, acusar o homem de possuí-las é atribuir considerações morais de caráter universal a um fato que é derivado da aplicação no homem dos princípios da filosofia da natureza ou ciência natural mecanicista. O homem hobbesiano compete por glória não porque essas paixões são ditames morais fundamentais, mas sim porque a vaidade e a glória são sinais de poder. A única forma que os homens possuem de manter sua vida no estado de natureza é adquirir poder e mais poder e essa busca também não é sinal de vaidade, mas sim uma necessidade sem a qual o homem não pode garantir sua própria vida. Nesse sentido, a busca incessante de poder que Strauss entende como um traço moralizante que leva o homem à guerra e a tensão constante no estado de simples natureza, deve ser considerado à luz da ciência natural como o resultado necessário da aplicação no homem dos princípios físicos universais que regem todos os corpos naturais. Spragens mais uma vez nos ajuda a compreender tal consideração quando afirma que:

Somente os loucos moralizam no vácuo; e uma vez que a natureza instilou em todo homem um dado desejo inevitável, não está em meu poder declarar esse desejo ilegítimo [...] Autoridade confere direito, e a natureza é a autora da direção inata do homem para a autopreser-

vação [...] começar a teoria política nesse ponto fixo é apenas um ato de consentir no que a natureza nos deu; isso é um ato de sanidade e de ciência, não a promulgação de um ditado moral. (idem, p.180)²⁴

É no sentido de sustentar tal proposta que a partir de agora se passará à análise das paixões humanas, de tal modo a dar mais ênfase a duas em especial: o medo e a esperança, que são as paixões que, ao lado da razão, fazem os homens tenderem para a paz.

24 *“Only madmen moralize in a vacuum, and once nature instilled in all men a given inevitable desire, it was not in my power to declare the desire illegitimate [...] Authority confers rights, and nature is the author of man’s innate drive for self-preservation[...] and to begin political theory at his fixed point is only an act of acquiescence in what nature has given us; it is an act of sanity and science, not the promulgation of a moral dictate”* (Spragens, 1973, p.179-80).