

## **POLÍTICA E CIÊNCIA EM THOMAS HOBBS**

*Edgard José Jorge Filho*  
PUC — RJ

Nosso objetivo é apontar inconsistências nos fundamentos da teoria política de Hobbes que contrariam a sua certeza de haver construído a Política como uma ciência. Seguimos este caminho: 1) esclarecemos que, na visão de Hobbes, a verdadeira Política é da natureza da ciência, e não da prudência; 2) argumentamos que é possível apontar inconsistências na "ciência do Estado", à medida que podemos descobri-las na ciência das leis de natureza; 3) mostramos as inconsistências desta, pelo exame das definições hobbesianas do direito natural e da lei de natureza.

Our aim is to point out inconsistencies in the foundations of Hobbes Political Theory, which go against his confidence of having built Politics as a science. The course we take is the following: 1) we show that, in Hobbes view, true Politics is of the nature of science, and not of prudence; 2) we argue that it is possible to indicate inconsistencies in the "science of state" in so far as we can discover inconsistencies in the science of the laws of nature; 3) we then show the inconsistencies of the latter, by examining the hobbesian definitions of natural right and law of nature.

**A** filosofia política de Thomas Hobbes é notável pela profundidade dos conceitos e pelo seu rigor sistemático. Mesmo os seus críticos e adversários mais ferrenhos não deixaram de reconhecer-lhe a grandeza, respeitaram-na como um baluarte do absolutismo, de árdua expugnação. Embora partilhemos dessa apreciação quase unânime dos méritos do pensamento hobbesiano, julgamos haver nele certos problemas internos que põem em xeque algumas de suas

pretensões. Temos em vista, mais particularmente, a questão do status científico, atribuído por Hobbes à sua doutrina política.

Nosso objetivo é demonstrar, através de uma crítica interna do pensamento de Hobbes, a presença de inconsistências na fundamentação de sua teoria política, que contrariam a sua certeza de haver construído a política como uma ciência (conforme ele a entende). Para isso, adotaremos o seguinte roteiro: primeiro esclareceremos que o conhecimento do Estado é, segundo Hobbes, da natureza da ciência, e não da prudência, expondo o significado destes conceitos; segundo, argumentaremos que é possível demonstrar a presença de inconsistências na ciência do corpo político, à medida que podemos demonstrar sua presença na ciência das leis de natureza; finalmente, procederemos a esta demonstração.

## I

Consideremos a distinção entre prudência e ciência e a caracterização hobbesiana da política como uma ciência possível. A prudência é "uma suposição do futuro, tirada da experiência dos tempos passados": um saber conjectural, incerto, porém tanto mais confiável quanto maior for a experiência<sup>1</sup>. Esta, enquanto memória acumulada, permite pensar na repetida sucessão de fatos passados, e a partir daí conjecturar sobre a sucessão de fatos no futuro. Neste saber não intervém a linguagem, mas apenas a sensação, a imaginação e a memória; daí Hobbes atribuir também aos animais a prudência<sup>2</sup>.

O conceito de ciência é intimamente vinculado ao de razão. Esta define-se como o "cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos"<sup>3</sup>. A razão pressupõe uma outra faculdade peculiar ao homem: a linguagem (em que se enunciam e comunicam nomes gerais, e o cálculo feito com estes). O uso da razão leva a proposições gerais certas e infalíveis, caso siga um procedimento metódico. Este consiste em partir das primeiras definições dos nomes gerais, com eles construir proposições gerais, seguindo de uma conseqüência para outra, e encadear tais proposições em raciocínios, inferindo a conclusão final, rigorosa e paulatinamente, das premissas e conclusões intermediárias. Extraíndo conseqüências desta maneira, formulamos asserções gerais, chamadas por Hobbes teoremas. Como tais elas são sempre verdadeiras e infalivelmente certas; asserções gerais falsas chamam-se absurdos, porquanto simplesmente

1. T. Hobbes, *Leviathan*, Londres, Penguin Books, 1978, p. 98. Abreviado doravante por *Lev*.

2. Cf. *Lev*, pp. 89.98.

3. *Lev*, p. 111.

carecem de sentido. Sua falsidade provém da ausência de método em sua construção, especialmente da falta de definições claras dos primeiros nomes gerais<sup>4</sup>.

Munida de método, a razão é capaz de chegar ao conhecimento de todos os pensamentos encadeados, ou conseqüências, significados por nomes gerais referentes ao assunto em causa, e a isto Hobbes chama ciência. Este é o sistema de asserções gerais, ou teoremas, que determinam a cadeia de pensamentos significados por nomes gerais. Não se trata de um conhecimento de fatos, como a sensação e a memória, mas um conhecimento das conseqüências dos pensamentos que os representam, e portanto da dependência necessária entre os fatos. Apenas a sensação e a memória constituem um conhecimento absoluto de fatos presentes ou passados, de que algo é ou foi. A ciência é um conhecimento condicional, embora infalivelmente certo, da dependência entre fatos, e não dos fatos mesmos: não afirma que isto é ou foi, mas que se isto é, aquilo também é, que se isto foi, aquilo também foi necessariamente<sup>5</sup>.

Caracterizemos a diferença entre prudência e ciência. Ambas são conhecimento condicional e não absoluto (dos fatos), voltadas para a dependência entre outros fatos. Mas, enquanto a prudência é uma conjectura incerta sobre a provável relação entre eventos, a ciência é a certeza de uma dependência necessária entre eles. A primeira se nutre da experiência; a segunda assenta no método e no raciocínio, particularmente na precisão da linguagem, com a clara definição dos nomes gerais.

Ampla é a gama das ciências ou, ao menos, das disciplinas passíveis de se tornarem tais, conforme o quadro apresentado por Hobbes no capítulo 9 do *Leviathan*, onde se incluem a Política ou Filosofia Civil. Contudo, apenas a Aritmética e a Geometria são exaltadas por ele como já científicas, pois procedem com método, partindo de definições claras<sup>6</sup>. O objetivo de Hobbes será justamente o de exigir, por via metódica, o conhecimento do homem e do Estado como ciência. Tal saber alcançaria o nível de certeza, prescindindo da prudência e da experiência acumulada dos homens. Disto se convence o autor, ao afirmar que "... esta espécie de doutrina não admite outra demonstração"<sup>7</sup>.

## II

Hobbes pretende elevar a Política à condição de ciência. Como tal, ela deve satisfazer requisitos de método, como o de iniciar

o discurso por definições claras dos nomes gerais, e raciocinar rigorosamente, sem omitir nenhuma mediação necessária na cadeia de pensamentos. Ora, julgamos que tal exigência não é suficientemente observada pelo próprio Hobbes, pois é demonstrável a presença de inconsistências nos fundamentos da sua ciência das leis de natureza. Esta demonstração, escopo de nosso trabalho, será feita mais adiante; antes, porém, cabe justificar a tese de que a avaliação sobre a ciência das leis de natureza implicaria um juízo sobre a ciência do Estado.

O problema surge devido à caracterização das referidas ciências e à sua classificação no quadro geral das espécies de ciências. Duas são as espécies mais gerais aí ordenadas: o conhecimento das conseqüências dos acidentes dos corpos naturais; e o conhecimento das conseqüências dos acidentes dos corpos políticos. A primeira subsume as ciências do homem, particularmente a das conseqüências das paixões, denominada Ética, e a das conseqüências do discurso nos contratos, denominada ciência do Justo e do Injusto. A segunda, identificada com a Política ou Filosofia Civil, *tout court*, tem como objeto as conseqüências da instituição das comunidades políticas, no tocante aos direitos e deveres do soberano e dos súditos<sup>8</sup>. Ora, se a Política, de um lado, e a Ética e a Ciência do Justo e do Injusto, de outro, pertencem a espécies distintas de ciências, então por que dependeriam os fundamentos da primeira dos das últimas?

8. Cf. *Lev*, p. 149.

Para responder, um esclarecimento inicial. A rigor, interessamos apenas a dependência da Política com relação à Ciência do Justo e do Injusto. Pois a Ética, definida como a Ciência das conseqüências das paixões, distingue-se da ciência das leis de natureza e do direito natural: só nesta é que procuraremos apontar inconsistências. Mas devemos justificar a interpretação da Ciência do Justo e do Injusto como a das leis de natureza. Para tanto, é preciso considerar que Hobbes emprega uma terminologia com significado não muito estrito, como veremos.

Não é difícil reconhecer a ciência das leis de natureza como a do Justo e do Injusto, pois a primeira é também chamada ciência da justiça natural; além disso é desenvolvida na parte do *Leviathan* dedicada ao conhecimento do homem enquanto corpo natural, espécie que subsume também a Ciência do Justo e do Injusto. E esta é a ciência das conseqüências do discurso na contratação: ora, no mesmo capítulo do *Leviathan* em que se determinam as leis da natureza, assentam-se elas como fundamentos dos contratos. Com efeito, estes só têm validade quando suas cláusulas se conformam às leis de natureza<sup>9</sup>.

9. Cf. *Lev*, pp. 149.189-201. 407.

Retornemos à questão da dependência da Política com relação à ciência das leis de natureza. Como vimos, o fato de pertencerem a espécies distintas de ciências insinua serem elas independentes uma da outra; porém, esta ilação não é correta. Pois, de um lado, institui-se a comunidade política através de um pacto, cuja validade se regula pelas leis de natureza; donde concluimos que a Política se enraíza na ciência da justiça natural, não sendo, portanto, independente desta.

De outro lado, Hobbes afirma que a ciência das leis de natureza é “a verdadeira e única filosofia moral”, e também a considera como indispensável aos soberanos, enquanto lhes descobre os próprios direitos e os deveres dos súditos. Chega mesmo a julgar que “a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e seus principais ministros”<sup>10</sup>. Deveríamos, pois, identificar a filosofia moral como a ciência das leis de natureza, da qual a Política seria uma derivação e prolongamento. Aliás, no *De Cive*, o autor considera a ciência das leis de natureza o fulcro da filosofia moral, mas não esta em sua inteireza, pois diz: “... as leis de natureza são apenas sumários e resumos (*abrévés*) da filosofia moral...”<sup>11</sup>

10. Cf. *Lev*, pp. 215-216.407.

11. T. Hobbes, *De Cive*, Paris, Ed. Sirey, 1981, p. 121. Abreviado doravante por *Civ*.

### III

Tendo considerado o papel fundamental da ciência da justiça natural para a Política, exibiremos as inconsistências da primeira, que abalam pela raiz a pretensão hobbesiana de edificar a Política como ciência.

Tomemos a definição de direito natural: “O direito 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 de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim”<sup>12</sup>.

Tal direito é, pois, a liberdade de ação humana racional com vistas à autopreservação. Aqui convém notar alguns pontos. Primeiro, que esta liberdade não é absoluta, mas limitada por um fim determinado — a autopreservação; não é um direito natural perseguir a própria destruição. Segundo, que a referida liberdade é a de um ser corpóreo racional, e não de uma criatura inanimada ou irracional. O realce destes pontos merece uma justificação. Hobbes define a liberdade, no seu sentido

12. *Lev*, p. 189.

próprio, de uma forma ampla, permitindo a sua aplicação tanto às criaturas racionais como às inanimadas e às irracionais:

"Liberdade (*Liberty or Freedom*) significa (propriamente) a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e pode ser aplicada às criaturas irracionais, e às inanimadas, não menos do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além"<sup>13</sup>.

13. *Lev*, p. 261.

Liberdade em geral é, pois, a ausência de impedimentos externos ao movimento: aqui não se delimita uma finalidade deste, nem a natureza específica do corpo a sofrer impedimento.

A liberdade específica do homem "consiste em ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer"<sup>14</sup>. É a liberdade de uma criatura corpórea que possui vontade, desejo e inclinação. Mas, ainda aqui, não se determina, ao menos explicitamente, uma finalidade geral a que estejam subordinados aquele desejo ou aquela vontade. Poderiam estes visar inclusive à autodestruição do indivíduo? Seja como for, a liberdade que constitui o direito natural é duplamente delimitada: pela finalidade das ações livres em geral — a autoconservação; pela natureza voluntária e racional do corpo móvel — o homem.

14. *Lev*, p. 262.

Embora o direito natural seja uma especificação da liberdade em geral, ele é fundamentalmente determinado pela característica geral de toda liberdade: a ausência de impedimentos externos ao movimento. Em função disso, levantaremos certas dificuldades conceituais embutidas no pensamento de Hobbes. Consideremos, primeiramente, que a condição natural da humanidade, a política, é um estado de guerra generalizado. Neste estado de competição, desconfiança e desejo de reconhecimento unilateral, generalizados, cada homem tem, segundo Hobbes, direito natural a todas as coisas, inclusive aos corpos dos demais<sup>15</sup>. Aqui surge uma dificuldade, encoberta no *Leviathan*, mas reconhecida e tematizada, embora insatisfatoriamente, no *Elements of Law* e no *De Cive*. Se, na condição natural, cada homem está em guerra contra todos os demais, é porque competem pelas mesmas coisas, implicando isto que cada um procura impedir todos os outros de usufruir dessas coisas. Este impedimento recíproco generalizado suprime a liberdade de ação dos indivíduos, inviabilizando-lhes a obtenção de qualquer benefício. Ora, uma vez que o direito natural se define com esta liberdade, sendo ela nula, tal

15. Cf. *Lev*, p. 190.

direito também será nulo. Por conseguinte, o direito natural a todas as coisas é, efetivamente, direito a nada. Haveria, pois, uma contradição na própria definição de direito natural?

Antes de responder, admitamos que o problema não escapou a Hobbes. No *Elements of Law*, por exemplo, ele diz: "*Jus et utile*, direito e interesse (*profit*) são a mesma coisa. Mas aquele direito de todos os homens a todas as coisas não é, com efeito, melhor do que se nenhum homem tivesse direito a nada. Pois há pouco uso e benefício do direito que um homem tem, quando um outro, tão forte quanto ou mais forte do que ele próprio, tem igual direito"<sup>16</sup>.

Embora o autor hesite em afirmar a identidade entre o direito a tudo e o direito a nada, esta ilação é irresistível, pelo menos considerando-se não-isolada a vida dos homens no estado de natureza. Mas se ele claudica, é que a contradição seria flagrante, demolindo os fundamentos de sua ciência das leis de natureza. Por outro lado, pensamos que Hobbes dissolve o problema resvalando para a ambigüidade, ao formular outras definições do direito natural.

Uma destas definições apóia-se numa contração do conceito de liberdade. Pois, em certo trecho do *Leviathan*, onde o filósofo argumenta que os súditos de um soberano desfrutam a liberdade, lê-se: "... se tomarmos a liberdade em seu sentido próprio, como liberdade corpórea, isto é, como liberdade das cadeias e prisões..."<sup>17</sup> Aqui, a liberdade não mais é definida como ausência de impedimentos externos, mas simplesmente como a ausência de cadeias ou prisões. É plausível admitir que, mesmo na condição natural de guerra generalizada, os homens possam gozar desta liberdade.

Nesta medida, não sendo nula a liberdade, tampouco o seria o direito natural, atribuído aos homens em estado de natureza. Mas há uma grande diferença entre este direito estrito e um direito à posse e uso de todas as coisas. O primeiro é efetivo, porquanto relativamente desimpedido, o segundo esbarra em oposições de toda sorte. Portanto, a definição mais estrita da liberdade permite salvaguardar a esfera do direito natural, ao mesmo tempo em que a contrai sensivelmente.

Outra formulação hobbesiana distingue um direito efetivo no estado de natureza de um obscuro "direito original". Ela aparece na consideração do problema da renúncia ao direito, fundamental para a compreensão da possibilidade do pacto instituidor da sociedade política. O autor afirma:

16. T. Hobbes, *Elements of Law*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1928, p. 55. Abreviado doravante por *Elem*.

17. *Lev*, p. 264.

“... quem abandona ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este não tivesse antes; porque não há nada a que todo homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro para que este possa gozar do seu próprio direito original sem que haja obstáculos de sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros”<sup>18</sup>.

18. *Lev*, pp. 190-191.

Aqui distinguem-se um “direito original”, como direito natural a todas as coisas, e o usufruto do mesmo, condicionado pelo desimpedimento externo. Mas é concebível, em conformidade com a definição hobbesiana de direito bloqueado? O “direito original”, enquanto direito, independeria da possibilidade do seu exercício efetivo, que supõe a ausência de oposição? Ora, o direito determina-se como uma liberdade e esta como uma ausência de impedimentos externos; portanto, ele não poderia constituir-se independentemente do fato físico da inexistência de oposição. Aliás, numa fórmula brilhante, Hobbes define o direito natural: “No estado de natureza, o direito é o poder irresistível”; não é, pois, direito o poder resistido<sup>19</sup>. Por conseguinte, um “direito original”, enquanto não passível de usufruto (devido à oposição), não é uma liberdade; não é, pois, um direito. Para evitar a carência de significado daquele conceito, seria preciso ou não defini-lo como uma liberdade ou então redefinir esta convenientemente.

19. *Elem*, p. 56.

Além da dificuldade em conciliar a definição do direito natural com a atribuição, a cada homem, de um direito a todas as coisas no estado de natureza, há outros embaraços na fundamentação da filosofia moral. Um deles concerne à relação entre direito natural e lei de natureza. É o que examinaremos agora. Segundo Hobbes, a lei e o direito, *lex* e *jus*, são distintos, “pois 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”<sup>20</sup>. Portanto, há uma diferença de princípio entre a lei e o direito: a primeira tem o caráter de obrigação ou dever de agir de certo modo, ou de proibição de agir contrariamente; o segundo tem o caráter de liberdade de optar entre agir ou omitir a ação. Aparentemente há clareza na formulação e utilização desses conceitos; na verdade há certos problemas.

20. *Lev*, p. 189.

Notemos, primeiramente, que as leis de natureza e a lei fundamental de natureza, bem como a suma do direito e natureza, concebem-se como regras gerais, ou teoremas, da razão; daí a possibilidade mesma de uma ciência destas leis e do direito natural. A lei de natureza define-se como “... um preceito ou regra



11. *Lev*, p. 189.

geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la"<sup>21</sup>. Esta lei tem a forma de uma proibição: interdita a omissão de tudo quanto contribua melhor para a autopreservação. Já o direito natural, por sua própria forma, seria a liberdade de fazer ou omitir aquilo que seja adequado à autoconservação. Configura-se uma oposição formal entre a lei de natureza e o direito natural. Porém, esta oposição não é mantida com clareza no *Leviathan*, e no *Elements of Law* e no *De Cive* é às vezes suprimida, como veremos.

22. *Elem*, p. 58.

Em certas formulações do *Elements of Law*, o direito natural é englobado ou incluído na lei de natureza. Considerando que, no *Leviathan*, a suma do direito natural é "por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos", podemos constatar aquela inclusão no *Elements of Law*: "... não pode haver outros preceitos da lei de natureza, senão os que declaram para nós os caminhos da paz, quando podem ser conseguidos, e da defesa, quando não o podem"<sup>22</sup>. Aqui, os caminhos da defesa — o direito natural — são um preceito da lei de natureza quando a paz é impossível. Em outra passagem desta obra, é reforçada a mesma concepção: "... em se sendo sociável, a lei de natureza se efetiva pelo caminho da paz e da sociedade; e ser formidável é a lei de natureza na guerra..."<sup>23</sup> O proceder de maneira formidável é o lançar mão dos meios de defesa, ou seja, valer-se do direito natural pelo menos enquanto se respeitem as leis de honra, cuja prescrição é poupar a vida do adversário. Portanto valer-se do direito natural é obedecer à lei de natureza na guerra: esta lei inclui o direito natural.

24. *Civ*, p. 92.

Uma formulação do *De Cive* reitera as colocações citadas do *Elements of Law*: "... a primeira e fundamental lei de natureza é que é preciso procurar a paz, se se pode obtê-la, e procurar o auxílio da guerra, se é impossível conseguir a paz"<sup>24</sup>. Procurar o auxílio da guerra é buscar a autoconservação por todos os meios, é valer-se do direito natural, cuja suma foi enunciada no *Leviathan*. Portanto, segundo o *De Cive*, a lei fundamental de natureza contém ou inclui o direito natural.

Contudo, no *Leviathan*, a lei fundamental de natureza não é enunciada de modo a incluir o direito natural. O que Hobbes, no *De Cive*, denomina "lei fundamental de natureza", é no *Leviathan* denominado simplesmente uma "regra geral da razão", sendo componentes desta uma "suma do direito natural" e uma "lei fundamental de natureza". Na sua formulação sintética, aliás discutível, a "lei fundamental de natureza", na última obra,

procura excluir a “a suma do direito natural” e não compreendê-la. Para constatá-lo, examinemos a regra fundamental, ou teorema básico, da filosofia moral, enunciada e analisada no *Leviathan*: “... é um preceito ou regra geral da razão, ‘que todo homem deve esforçar-se pela paz, à medida que tenha esperança de consegui-la e, caso não a consiga, pode (may) procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra’. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, ‘procurar a paz e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, ‘por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos’”<sup>25</sup>.

25. *Lev*, p. 190.

Embora o *Leviathan*, diferentemente do *Elements of Law* e do *De Cive*, não identifique o teorema básico da filosofia moral com a lei fundamental de natureza, vendo nesta apenas um componente daquele, há razões para valorizar a visão das outras obras. Consideremos que, segundo o autor, o direito natural e a lei de natureza são regras gerais da razão para orientar a conduta dos homens. Tanto é que, no *Elements of Law*, Hobbes avaliza a opinião corrente sobre o direito natural: “... os homens chamam de direito (*right*) ou ‘jus’ o que não contraria a razão...”; e reitera sobre os deveres naturais: “... não pode haver outra lei de natureza que não a razão...”<sup>26</sup> Ora, a negação de uma regra geral da razão, certa e infalível, isto é, a proposição contrária a ela (conforme entendemos), seria, segundo o *Leviathan*, um absurdo. Portanto, se, na mesma obra, concebem-se o direito e a lei como “incompatíveis quando se referem a uma mesma matéria”, disto resulta que a certeza de um implica o absurdo do outro. Concluimos que a lei de natureza e o direito natural, enquanto teoremas da razão, não deveriam ser tidos como incompatíveis ou contrários; assim, julgamos incoerente ou dúbia a fundamentação da filosofia moral no *Leviathan*.

26. *Elem*, pp. 55, 58.

No *Elements of Law* e no *De Cive*, a inclusão do direito natural pela lei de natureza garante a sua compatibilidade, evitando que a racionalidade de um implique o absurdo do outro. É verdade que no mesmo *Elements of Law* há referência à lei e ao direito naturais com contrários, reforçando a noção do *Leviathan* por nós criticada: “Quando vários homens têm direito ... a todas as coisas por natureza ... daí surge ... a guerra; e portanto contrariamente à lei de natureza, cuja suma consiste em fazer a paz”<sup>27</sup>. Mas se o direito natural e a lei de natureza se determinam aqui como contrários, isto é devido à reformulação da suma desta lei, que agora consiste apenas em ‘fazer a paz’. Nesta medida, ela não mais pode subsumir o direito natural, o que era possível de acordo com a anterior formulação da lei fundamen-

27. *Elem*, p. 58.

tal de natureza: "... é preciso procurar a paz, se é possível obtê-la, e buscar o auxílio da guerra, se for impossível conseguir a paz". Portanto, mesmo no *Elements of Law* a filosofia moral padece de incoerência devido à dupla formulação da lei fundamental de natureza.

Um novo momento de incoerência e arbitrariedade encontra-se na análise da regra fundamental, ou teorema básico, da filosofia moral, empreendida no *Leviathan*. Com efeito, decompondo tal regra Hobbes omite, ao formular a lei fundamental de natureza ("procurar a paz e segui-la"), a condição de sua obrigatoriedade, enunciada no mesmo teorema: "À medida que tenha esperança de consegui-la". E também omite, na formulação da suma do direito natural ("por todos os meios que pudermos, defendermos a nós mesmos"), a condição de sua validade: "Caso não consiga a paz". Aquele teorema, não-decomposto, revela que a obrigatoriedade, e portanto a racionalidade, da lei de natureza, é determinada pela esperança de superação de um fato — o estado de guerra —, e que a racionalidade do direito natural é determinada pela frustração da esperança de cumprimento da lei de natureza. Portanto, seriam arbitrárias as formulações da lei fundamental de natureza e da suma do direito de natureza, resultantes da análise inconsequente do teorema básico da filosofia moral. E, posto que elas pretensamente constituem regras gerais da razão, Hobbes é incoerente ao formulá-las como incompatíveis, pois neste caso a certeza de uma implica o absurdo da outra. Não tivesse ele omitido, pela análise do teorema básico da filosofia moral, determinações essenciais da lei e do direito de natureza, poderia evitar a incompatibilidade destes e a incoerência.

Em suma, a resolução mais ou menos firme de distinguir o que os autores teriam confundido — *jus* e *lex*, direito e lei —, força Hobbes à incoerência, e portanto compromete o seu objetivo de, partindo de primeiras definições claras, elevar a filosofia moral ao status de ciência.

Finalmente, a relação entre direito e lei é por vezes concebida de forma tal que se elimina sua determinação como incompatíveis. No *Elements of Law* e no *Leviathan*, há formulações em que o direito natural não se determina como a liberdade de usar todos os meios visando à autopreservação, mas sim como a liberdade de fazer o que é permitido pela lei de natureza, ou seja, o que lhe é indiferente. No *Elements of Law*, temos a seguinte consideração sobre a liberdade natural, sendo esta, conforme tudo sugere, a determinante do direito natural: "Pois as leis de Deus e da natureza, permitindo uma maior liberdade do que é

permitida pela lei civil... Portanto, as constituições do poder soberano, pelas quais a liberdade de natureza é limitada (*abridged*)”<sup>28</sup>. Aqui, a liberdade natural se estende até o que a lei de natureza permite, isto é, até aquilo em face do que esta lei fica indiferente, não prescrevendo qualquer obrigação. Em outra passagem desta obra, identifica-se a liberdade natural com o que a lei de natureza legitima, no sentido de que não proíbe, ou permite<sup>29</sup>. Ora, se a lei de natureza, junto com a natureza de proibição ou dever, é também investida do caráter de permissão, e se a liberdade natural — e *ipso facto* o direito natural — constitui-se como o permitido pela lei de natureza, então a lei e o direito naturais não são contrários um ao outro; antes se co-implicam.

28. *Elem*, pp. 148, 150.

29. *Elem*, p. 143.

Também no *Leviathan* encontra-se esta concepção do direito natural como a liberdade permitida pela lei de natureza: “Pois o direito (Civil) é liberdade, quer dizer, aquela liberdade que a lei civil nos deixa; mas a lei civil é uma obrigação, que nos priva da liberdade que a lei de natureza nos deu. A natureza deu a todo homem um direito de se proteger com a própria força, e de invadir um vizinho suspeito, a título preventivo; mas a lei civil tira essa liberdade...”<sup>30</sup> Aqui, o direito natural, aquele concedido pela natureza, é, sem dúvida, a liberdade que a lei de natureza permite. Logo, não se adequa ao direito e à lei naturais a determinação estabelecida no décimo quarto capítulo do *Leviathan*: de que são “inconsistentes quando se referem à mesma matéria”; pois entre a permissão — a lei de natureza — e o permitido — o direito natural — não há inconsistência. Eis outro deslize do autor para a incoerência.

30. *Lev*, pp. 334-335.

Ademais, a concepção ora enfatizada da relação entre a lei e o direito naturais, não se coaduna com o que Hobbes atribui a cada homem no estado de natureza: um direito natural a todas as coisas com vistas à autopreservação. Pois se o direito natural é a liberdade de emprego de todos os meios para a autopreservação, e se tal liberdade consiste no que é permitido pela lei de natureza, então esta não proibiria nenhum meio, não imporá qualquer obrigação de se eleger um meio particular: com isto se esvaziaria a lei de natureza enquanto proibição ou obrigação. Hobbes não avalizaria tamanha desfiguração desta lei; embora sua própria incoerência o tenha levado involuntariamente a descaracterizá-la.

As dificuldades e embaraços da fundamentação da filosofia moral de Hobbes, por nós apontados, fazem-nos contestar a sua pretensa elevação desta disciplina, e conseqüentemente da Política, ao status de ciência, admitido o critério de conheci-

mento científico estabelecido por ele próprio. A convicção hobbesiana de haver edificado uma ciência da Política como discurso da razão, constituído de regras gerais certas e infalíveis, não é imune aos golpes de uma crítica interna.

## Bibliografia

HOBBS, Thomas, *De Cive*, trad. Samuel Sorbière, Paris, Ed. Sirey, 1981.

———, *Elements of Law*, Cambridge, University Press, 1928.

———, *Leviathan*, Londres, Penguin Books, 1987.

*Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro in *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

SÍNTESE NOVA FASE  
50 (1990): 73-85

Endereço do autor:  
R. Dona Mariana, 73/406  
Botafogo  
22280 — Rio de Janeiro — RJ