

# HOBBS: JURACIONALISMO E RAZÃO PRÁTICA. O FUNDAMENTO RACIONAL DO PACTO SOCIAL E A IDEIA DE AUTONOMIA

Manuel Afonso Costa

*Professor Associado, Tempo Parcial, Faculdade de Direito da Universidade de Macau*

## RESUMO

Este texto procura estabelecer um nexó entre o voluntarismo formal que preside à concepção moral de Hobbes e que contamina a sua posição jurídica com a ideia de autonomia que friamente subjaz aos elementos visíveis da sua posição ideológica. Hobbes é mais juracionalista do que à primeira vista parece. Hobbes é mais internalista do que externalista, conquanto a sua propedêutica moral ao nível das obrigações defenda uma posição centrada na ideia de remunerações e penas que é típica do voluntarismo externalista. No plano da felicidade Hobbes não anda longe do epicurismo, mas o seu hedonismo é mais deliberadamente cirenaico, uma vez que os elementos cinéticos prevalecem sobre os elementos catastemáticos. Como em todas as posições filosóficas genuinamente originais presidem à concepção de Hobbes elementos aparentemente contraditórios. O nó de convergência da coerência hobbesiana reside nele próprio, na sua originalidade, no carácter único, inovador e sob muitos aspectos revolucionário do seu pensamento. Ao articular uma propedêutica hedonista a um voluntarismo pessimista de tipo calvinista com uma posição externalista ao nível das obrigações mas internalista e racional ao nível das motivações, e ainda finalmente com uma defesa intransigente de uma autonomia de tipo humanista, Hobbes realiza verdadeiramente a quadratura do círculo. Este texto procura, de uma forma muito sintética e incisiva, dar conta desse “tour de force” intelectual.

## 1. Introdução.

Hobbes é um autor incontornável. Não interessa o quanto influenciou



ou não, esta ou aquela região da Europa, este ou aquele autor, esta ou aquela época. Positivamente ou negativamente está sempre presente. Mais odiado do que amado, às vezes referido sem referência ao nome e à obra, é uma realidade intelectual que não se pode evitar, eu diria, até aos nossos dias.

Relativamente a Hobbes, eu diria ainda que faz sentido começar pelo fim isto é pelo que se percebe logo à partida que é a intenção última de Hobbes do ponto de vista jurídico-político. Todo o pensamento de Hobbes culmina na necessidade do Pacto Social, na sua inevitabilidade. Hobbes chega lá através de um longo processo de análise racional e dedutiva, aqui sim claramente *more geometrico*<sup>1</sup>, sendo que pelo meio carrega um pouco nas suas tintas, porque a ideia de Contrato Social ou Pacto lhe parece absolutamente necessária para salvaguardar a sociedade, a paz e, em última instância, a civilização. Hobbes é, neste plano, um racionalista puro. E qual é a grande finalidade, aquilo que no fim de contas Hobbes pretende demonstrar: simplesmente a ideia de que os homens devem renunciar aos seus direitos básicos, mesmo ao de auto-preservação em função da necessidade vital da criação da Sociedade Civil, essa sim garante da auto-preservação dos seus membros. E de tal modo Hobbes acredita nas virtualidades da sociedade instituída pelo Pacto que não reconhece o direito de resistência ao poder entretanto criado, o poder do magistrado, quer dizer, o poder do Príncipe<sup>3</sup>.

A propedêutica antropológica de Hobbes é tão sombria, em larga medida, porque é elevada a parada proposta na lógica do Pacto. A cedência dos

1 “For were the nature of human actions as distinctly known as the nature of quantity in geometrical figures, the strength of avarice and ambition, which is sustained by the erroneous opinions of the vulgar as touching the nature of right and wrong, would presently faint and languish”, cf. Thomas Hobbes [De homine and de cive], in Gert 1993: 91.

2 E eu acrescentaria, um epicurista consequente. Todos os autores que colocam o problema do bem e do mal no seu enquadramento sensível com a questão do prazer e da dor, devem seguramente alguma coisa ao materialismo naturalista do sábio de Samos. Mas mesmo relativamente ao tema do Contrato não posso deixar de intercalar aqui o que Epicuro disse: “Pour tous ceux des êtres vivants qui n’ont pas pu passer de contrat sur le point de ne pas faire de tort mais de n’en pas subir non plus, à l’égard de ceux-là (les animaux), rien n’est juste ni injuste ; (...) La justice n’est pas un quelque chose en soi, mais, quand les hommes se rassemblent, en des lieux, peu importe, chaque fois, lesquels et leur grandeur, un certain contrat sur le point de ne pas faire de tort ou de ne pas en subir”, cf. Epicuro [Cartas e máximas], in Conche 1992: 241. Alguma relação deve haver entre estes factos.

3 “We do not therefore by nature seek society for its own sake”, cf. Thomas Hobbes [De homine and de cive], in Gert 1993: 111. O que está de acordo com o facto (é a opinião de Hobbes), de que os homens não têm nenhum prazer na vida social. “(...) men have no pleasure, (but on the contrary a great deal of grief) in keeping company, where there is no power able to over - awe them all”, cf. Thomas Hobbes [Leviathan, XIII, § 5], in Flathman 1997: 69 e 70.



direitos (*rights*), entendida no sentido de liberdades (privilégios), pressupõe a dramatização dos perigos e a inflação do valor de tudo o que deve ser cedido.

É porque o homem é um ser com direitos (*rights*), eu diria com direito a tudo<sup>4</sup>, que os direitos se tornam uma arma de dois gumes. São os direitos, ou seja o direito aos direitos, que pode transformar as relações entre os homens numa guerra de todos contra todos. Esta é a contradição fundamental no estado de natureza, se aqui entendermos por estado de natureza o estado anterior ao estado civil e por civil o estado que é inaugurado pelo Pacto. E que consiste em quê? No facto de que o meu direito é simultaneamente um direito de resistência e de ataque: “Seeing then to the offensiveness of man’s nature one to another, there is added a right of every man to everything, whereby one man invadeth with right, and another with right resisteth; and men live thereby in perpetual diffidence, and study how to preoccupate each other; the estate of men in this natural liberty is the estate of war (...) The estate of hostility and war being such, as thereby nature itself is destroyed, and men kill one another”<sup>5</sup>.

Aparentemente tudo estaria certo apesar do preço a pagar uma vez que este seria o estado de total liberdade para todos, sendo que essa liberdade é a assunção de todos os direitos (*rights*). Mas acontece que, e Hobbes viu isso muito bem: “he therefore that desireth to live in such an estate, as is the estate of liberty and right of all to all contradicteth himself. For every man by natural necessity desireth his own good, to which this estate is contrary, wherein we suppose contention between men by nature equal, and able to destroy one another”<sup>6</sup>; que aquilo que era suposto ser o estado de total liberdade e assunção plena de todos os direitos transforma-se imediatamente no estado de contenção e de medo, de *mutual diffidence*, e portanto de não liberdade.

E a contradição torna-se ainda mais evidente quando se percebe que aquilo que eu considerava um direito atinente à minha auto-preservação se torna numa situação que pela sua universalidade mais coloca em perigo essa minha

---

4 “Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can. For, seeing all things he willeth, must therefore be good unto him in his own judgment, because he willeth them; and may tend to his preservation some time or other; or he may judge so, and we have made him judge thereof, sect. 8: it followeth that all things may rightly also be done by him. And for this cause it is rightly said: Natura dedit omnia omnibus, that Nature hath given all things to all men, insomuch, that jus an utile, right and profit, is the same thing. But that right of all men to all things is in effect no better than if no man had right to any thing. For there is little use and benefit of the right a man hath, when another as strong, or stronger than himself, hath right to the same”, cf. Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 14, §10], in Tonnies 1984: 72.

5 Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 14, §11], in Tonnies 1984: 72 e 73.

6 Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 14, §12], in Tonnies 1984: 73.



preservação:

“Seeing this right of protecting ourselves by our own discretion and force, proceedeth from danger, and that danger from the equality between men’s forces: much more reason is there, that a man prevent such equality before the danger cometh, and before there be necessity of battle. A man therefore that hath another man in his power to rule or govern, to do good to, or harm, hath right, by the advantage of this his present power, to take caution at his pleasure, for his security against that other in the time to come. He therefore that hath already subdued his adversary, or gotten into his power any other that either by infancy, or weakness, is unable to resist him, by right of nature may take the best caution, that such infant, or such feeble and subdued person can give him, of being ruled and governed by him for the time to come. For seeing we intend always our own safety and preservation, we manifestly contradict that our intention, if we willingly dismiss such a one, and suffer him at once to gather strength and be our enemy. Out of which may also be collected, that irresistible might in the state of nature is right”<sup>7</sup>.

E o resultado é óbvio, a razão<sup>8</sup> prática só pode determinar que o grande objectivo não pode ser a auto-preservação enquanto direito individual subjectivo que sempre degenera na guerra de todos contra todos, mas antes a obrigação de procurar a paz<sup>9</sup>. E é por isso que na situação pós Contrato a lei natural suprema já não é a auto-preservação mas a segurança: “Now all the duties of rulers are

7 Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 14, §13], in Tönnies 1984: 75 e 76.

8 Para Hobbes a razão não é uma faculdade através da qual se intuem factos normativos ou fins intrínsecos da nossa natureza Metafísica. “By right reason in the natural state of men”. Hobbes afirma que compreende, não “as many do, an infallible faculty, but the act of reasoning, that is, the peculiar and true ratiotination of every man concerning those actions of his which may either redound to the damage, or benefit of his neighbours”, cf. Thomas Hobbes [De homine and de cive], in Gert 1991: 123 (Nota de rodapé). Noutro contexto o sentido é o mesmo: “Reason (...) is nothing but reckoning”, cf. Thomas Hobbes [Leviathan, V, § 2], in Flathman 1997: 26. Como diz Darwall, «a power of influence», in Darwall 1995: 58. Um cálculo, um ter em conta, um considerar. É na transferência (of motive force) dos fins para os meios pelo right reasoning que os ditames da razão consistem. Pode-se-lhe chamar: «The instrumental reason view of normativity», cf. Darwall 1995: 58.

9 “But since it is supposed from the equality of strength and other natural faculties of men, that no man is of might sufficient, to assure himself for any long time, of preserving himself thereby, whilst he remaineth in the state of hostility and war; reason therefore dictateth to every man for his own good, to seek after peace, as far forth as there is hope to attain the same; and to strengthen himself with all the help he can procure, for his own defence against those, from whom such peace cannot be obtained; and to do all those things which necessarily conduce thereunto”, cf. Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 14, §14], in Tönnies 1984: 74.

contained in this one sentence, *the safety of the people is the supreme law*”<sup>10</sup>.

## 2. “Rights” e “Law”

Quando eu dizia, há pouco, que o homem é um ser com direitos (*rights*) e logo acrescentava que esses direitos lhe conferiam o direito a tudo, na expressão *direito a tudo* concentravam-se todas as sombras de uma perspectiva de conflito generalizado. Interessa, porém, acrescentar que esse perigo sombrio, a sua possibilidade pelo menos só existe porque esses direitos não são direitos de uns, mas antes de todos os homens e nesse sentido são direitos naturais, portanto próprios da natureza humana. É a igualdade constitutiva de todos os homens perante os direitos subjectivos que faz com que eles sejam perigosos<sup>11</sup>, na medida em que sendo subjectivos se tornam pela sua natureza universais. Todos os homens têm direito a tudo. Mas é através do lado positivo dos direitos que eles se tornam caros, e que portanto funcionam como moeda de troca para qualquer coisa que ao sacrificá-los o faz em ordem a um bem ainda maior. De facto, uma análise mais inteligente do Pacto permite perceber que o que no fim de contas está em jogo enquanto lei natural fundamental não é a preservação de si mesmo mas a procura da paz. A auto-preservação é um direito no sentido de *right*, quer dizer de liberdade, enquanto a procura da paz é uma lei no sentido de *law*, isto é de obrigação<sup>12</sup>. É a paz e só a paz que garante a preservação.

A auto-preservação é um direito natural primário, *right*, a obrigação é uma matéria de *self-interest*. A auto-preservação, enquanto direito (*right*), é

10 Thomas Hobbes [De homine and de cive], in Gert 1993: 258.

11 É por isso que, contrariamente à natureza que deu a todos um direito igual sobre todas as coisas, a instauração da sociedade origina desigualdade. Não há sociedade e progresso sem desigualdade. A instauração da sociedade é a erupção de uma assimetria onde se ganham e perdem direitos (*rights*). E é esta assimetria que abole a primitiva dissensão.

12 Law / Right (Direito das leis jurídico / Direito natural subjectivo): a) Obligation ought = consequência analítica do Contrato (vontade); b) Law / ought = Inelutável compromisso com a auto-preservação (racional).

É evidente que a) se subsume em b) Dado que a normatividade enquanto racionalidade instrumental é claramente mais importante. Em Hobbes tudo se subsume aos imperativos da razão prática motivada pelo princípio fundamental da preservação, da segurança, da paz. Simplesmente este tipo de motivo, não é do tipo dos motivos particulares que poderiam estimular um agente particular na prossecução de interesses particulares. É um motivo geral ditado pelo raciocínio da recta razão a partir de uma análise dos homens de tipo empírico-naturalista. Hobbes não é um internalista autonomista associado à ideia de uma “free agency”, caso a caso. A autonomia em Hobbes é um valor abstracto e teórico. A autonomia é de uma vez por todas explicitada através da decisão pelo pacto. É a opção pelo Pacto que faz do homem um ser livre e autónomo. E não convém esquecer nunca, porque o Pacto é um produto artificial da razão prática, ou seja é uma instituição construída pelo espírito.



aquilo que se perde, é o direito que se cede. Trata-se do sacrifício de um direito primário, básico, fundamental. Como já estava nos *Elementos*: “It is therefore a right of nature: that every man may preserve his own life and limbs, with all the power he hath”<sup>13</sup>.

E é a mesma racionalidade, aquela conclui da vantagem da paz para assegurar o direito básico da auto-preservação, que conclui que a melhor solução para a paz reside na ideia de Pacto Social através do qual se dá uma transferência de poderes<sup>14</sup>, isto é de *rights*, que antes pertenciam ao indivíduo. É um sacrifício racional em ordem à salvaguarda de um interesse superior. É verdade que foi ditado pelo medo, mas não um medo abstracto, antes o medo real da morte violenta que é ditada pela lógica da guerra de todos contra todos: “The cause in general which moveth a man to become subject to another is (as I have said already) the fear of not otherwise preserving himself”<sup>15</sup>.

E é evidente que tudo tem um preço. O homem ganha e perde com o Contrato, o que de resto é a lógica de todos os contratos. A transferência de poderes resulta numa diminuição de direitos, mas o mais relevante é a perda do direito de resistência relativamente justamente à entidade para a qual se transferiram os poderes que se cederam. O Pacto transforma o indivíduo num sujeito. Apesar de muitos autores considerarem que o Pacto de Hobbes operado no sentido do Príncipe, é um “pacto de sujeição”, eu penso que todo o Pacto

13 Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 14, §6], in Tönnies 1984: 71.

14 E nunca é demais insistir no facto de que é a transferência de poderes que gera a obrigação. Como se salienta muito claramente no *Leviathan*: “Right is layd aside, either by simple Renouncing it; or by Transferring it to another. By Simply Renouncing; when he cares not to whom the benefit thereof redoundeth. By Transferring; when he intendeth the benefit thereof to some certain person, or persons. And when a man hath in either manner abandoned, or granted away his Right; then is he said to be Obliged, or Bound, not to hinder those, to whom such Right is granted, or abandoned, from the benefit of it: and that he Ought, and it is his Duty, not to make voyd that voluntary act of his own”, cf Thomas Hobbes [Leviathan, XIV, §7], in Flathman 1997: 73. E também nunca é demais insistir no facto de que o que faz a eficácia do Contrato é o facto de que este esquema é recíproco e se universaliza no seio de uma comunidade. O Contrato é uma transferência mútua universal. E por isso dela resulta uma obrigação generalizada. Pôr em causa as obrigações mais não é do que violar os pactos, e, no horizonte, colocar de novo o estado de natureza como possibilidade, ou seja o perigo da guerra de todos contra todos e portanto da morte violenta. Por isso Hume colocou na ideia de contrato, quer dizer de manutenção da palavra, na capacidade de passar de uma promessa ao cumprimento gerado pela obrigação o grande alicerce de toda a civilização. Hobbes, contudo, fiel ao seu sentimento antropológicamente pessimista dirá que o que leva os homens a cumprir a palavra é apenas o mesmo que os levou a abdicar de direitos tão ciosamente mantidos, e portanto apenas o medo ditado pelo poderoso instinto de preservação e segurança. A sua análise é sempre desde o princípio ao fim empírico-naturalista. E a análise é feita a partir dos comportamentos humanos.

15 Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 19, §11], in Tönnies 1984: 105.



ao fazer de um indivíduo um sujeito, é um “pacto de sujeição”, seja qual for a entidade, seja qual for a natureza do Pacto. De resto em Hobbes nos *Elementos* as duas possibilidades de Pacto, aquelas que acabaram por triunfar na civilização europeia estavam ainda lá como hipótese<sup>16</sup>, embora no *Leviathan* o autor tenha demonstrada que a sua simpatia ia no sentido da sujeição ao Soberano. Em boa verdade, tal como qualquer Pacto é “pacto de sujeição”, também qualquer poder para o qual se transferem os poderes é um poder soberano, quer se trate de um príncipe, um magistrado ou uma assembleia:

“In all cities or bodies politic not subordinate, but independent, that one man or one council, to whom the particular members have given that common power, is called their sovereign, and his power the sovereign power; which consisteth in the power and the strength that every of the members have transferred to him from themselves, by covenant. And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man’s power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it. And every member of the body politic, is called a subject(viz.), to the sovereign”<sup>17</sup>.

A obrigação é a lei que resulta da contração do Pacto, uma vez que a obrigação surge quando se abandona ou cede um direito, “for where liberty ceaseth, there begineth obligation”<sup>18</sup>. Neste plano a posição de Hobbes é puramente internalista no sentido em que é a racionalidade do agente que o leva à celebração do Pacto e é deste que através da cedência de direitos se contraem obrigações. O esquema pressupõe um elevado grau de autonomia e portanto de liberdade. Não há nada de extrínseco por ora no pensamento de Hobbes, pelo menos no plano ético-jurídico.

Mas o que sustenta esta ilação e é o que não pode ser perdido de vista é que é o Contrato que inaugura obrigações, porque introduz a ideia de direito, no sentido de lei ou seja no sentido de *law*, onde antes existia o direito no sentido

16 “a man may subject himself to him that invadeth, or may invade him, for fear of him; or men may join amongst themselves to subject themselves to such as they shall agree upon for fear of others. And when many men subject themselves the former way, there ariseth thence a body politic, as it were naturally; from whence proceedeth dominion, paternal and despotic. And when they subject themselves the other way, by mutual agreement amongst many: the body politic they make, is for the most part called a commonwealth, in distinction from the former, though the name be the general name for them both. And I shall speak in the first place of commonwealths, and afterward of bodies politic patrimonial and despotical”, cf. Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 19, ?], in Tönnies 1984: 105.

17 Thomas Hobbes [The elements of law natural et politic, I, 19, §11], in Tönnies 1984: 105.

18 Thomas Hobbes [De homine and de cive], in Gert 1993: 207.





de direitos, ou seja de *rights*, sendo que, curiosamente, é o Contrato, ou seja o direito, ou seja a emergência da lei com as suas obrigações, que obriga à cedência de direitos, à sua perda, no sentido de liberdades, poderes, prerrogativas individuais e subjectivas, que se perdem para que através do Pacto se ganhe o fundamental que é a segurança. No *De cive* Hobbes exprime-se acentuando o facto de que toda a obrigação resulta do Contrato.

No *Leviathan* — e acrescimento de passagem que mesmo aí se coloca em alternativa a sujeição a um homem, a uma *commonwealth* ou a uma assembleia — o sentido da lei e da obrigação não sofre alteração, é apenas mais desenvolvido e especificado o sentido da obrigação assim como, e isso é fundamental, a ligação entre lei, Contrato, obrigação e liberdade. Só há liberdade civil no quadro da Sociedade Civil, ou seja da sociedade que é instituída pelo Pacto. As liberdades, ditas naturais, são pseudo liberdades uma vez que se voltavam contra os seus detentores. É nesta propensão para a artificialidade, para a valorização do que é instituído, que reside o elemento mais declaradamente humanista do pensamento de Hobbes. E provavelmente é também aí que reside a animosidade e intolerância de que foi alvo. Finalmente, até o seu ateísmo, quer dizer a acusação de ateísmo, não está propriamente nas suas posições teológicas, mas nesta concepção social sem caução extrínseca, sem externalismo autoritário e arbitrário: “in the act of our Submission, consisteth both our Obligation, and our Liberty; which must therefore be inferred by arguments taken from thence; there being no Obligation on any man, which ariseth not from some Act of his own; for all men equally, are by Nature Free”<sup>19</sup>.

Hobbes podia ter construído neste lugar o seu pensamento sem tanto recurso à negativa, como foi o caso, mas ganharia uma expressão provavelmente muito ostensiva e até provocatória. As obrigações que impendem sobre os homens são desencadeadas pela sua própria vontade, nisso consiste a sua liberdade também. Os homens só se submetem porque pela razão chegaram à conclusão de que esse é o melhor caminho para salvaguardar a segurança e a liberdade, porque de facto nada lhes ocorre enquanto obrigação que não seja o resultado da sua própria acção. Não há mais obrigações que estas, ou seja aquelas que o homem desencadeia através da sua própria acção e iniciativa. Defesa clara e intransigente da autoñomia. Volto a repetir traduzindo e sublinhando: *não há nenhuma obrigação de nenhum homem que não seja obra sua*. Pode falar-se de internalismo empírico-naturalista a propósito de Hobbes na medida em que “the normativity of the laws of nature consists in their role in rational deliberation from an agent’s point of view, indicating necessary means for an inescapable

19 Thomas Hobbes [Leviathan, XXI, §10], in Flathman 1997: 119.





end”<sup>20</sup>.

É muito importante, no caso de Hobbes, separar judiciosamente razão teórica e razão prática. Nada seria mais injusto para o empiro-naturalismo de Hobbes que imputar-lhe a dinâmica de uma razão teórica cuja faculdade consistisse na intuição dos factos normativos ou na procura de fins intrínsecos de natureza metafísica. Hobbes não é um intuicionista racional. A sua razão é uma razão racionante, perfeitamente definida em nota de rodapé no *De cive*: “By right reason in the natural state of men, I understand not as many do, an infallible faculty, but the act of reasoning, that is, the peculiar and true racionation of every man concerning those actions of his, which may either redound to the damage or benefit of his neighbours”<sup>21</sup>.

### 3. Os alicerces antropológicos e morais do Contrato Social ou Pacto

É agora a altura de ir do fim para o princípio. E ver como é que Hobbes fundamentou, no plano, primeiro, da sua propedêutica antropológica e, depois, moral, todo o edifício empírico e racional que culmina na inevitabilidade do Contrato e de um Contrato que transforma todos os indivíduos em sujeitos. “Pacto de sujeição”? Enfim, todos os pactos são “pactos de sujeição”, mesmo os que por associação se submetem à *volonté générale* (*vontade geral*). A *vontade geral* conduz, tal como conduziu, ao mesmo *Leviathan*, conquanto se possam discutir ganhos e perdas. É um cálculo que se pode fazer mas que não anula a transformação ontológica de base.

É uma consabida particularidade, a dos autores ingleses da filosofia jurídico-política moderna: Hobbes e Locke, sobretudo, o facto de não terem construído um sistema abstracto de direito de tipo jusracionalista à semelhança dos seus congéneres continentais: Grócio, Pufendorf, Wolf, Leibniz e outros, sendo que estes são os mais relevantes, (mas também Vattel, Burlamaqui, Barbeyrac, De Felici, Heinecius, Thomasius, etc.).

A grande inflexão levada a cabo pelos jusnaturalistas foi desde logo epistémico-metodológica, ao rejeitarem os pressupostos deontológicos do neo-estoicismo e ao abordarem a natureza humana não no plano do dever-ser mas essencialmente no plano do ser. Por isso valorizaram uma abordagem naturalista e empírica dos comportamentos humanos e não tanto a partir de uma natureza abstracta, transcendental, fosse de que natureza fosse.

E com base nessa revolução epistémica levaram por diante uma reflexão da vida moral a partir dos seus elementos empírico-sensualistas recuperando

20 Darwall 1995: 57.

21 Thomas Hobbes [De homine and de cive], in Gert 1993: 123. Cf. Também Thomas Hobbes [Leviathan, V, §1, 2, 3 e 4], in Flathman 1997: 26 e 27.



o realismo materialista do pensamento moral de Epicuro, quiçá reequacionado modernamente em orientações neoepicuristas como é por exemplo o caso do Gassendismo, e ainda de alguns autores percussores do libertinismo hedonista que há-de culminar em pleno século XVIII. Mas, sobretudo em Hobbes, há uma opção ontológica fundamental pelo nominalismo de Guilherme de Ochkam e uma opção teológica pelo calvinismo. Sente-se que, porém, estas opções só contaminam formalmente o seu pensamento ético-jurídico, na medida em que se constata uma separação completa das várias instâncias. O pensamento jurídico-político de Hobbes é completamente laico, secularizado e profano.

Pelo seu calvinismo ele é contudo empurrado para uma abordagem em que ressurge um pessimismo sem contemplações. O homem é um pecador, porque é constitutivamente mau e egoísta, um verdadeiro lobo para o seu semelhante. Dominado pelo egoísmo vê medrar em si todos as tendências pecaminosas geralmente associadas ao corpo e à carne como sejam a concupiscência, a cobiça e um verdadeiro culto do prazer. Estamos na presença de uma antropologia muito sombria que provavelmente Hobbes observou empiricamente e a partir de uma análise naturalista sem preconceitos ético-metafísicos, mas que seguramente o seu calvinismo religioso potenciou.

Pelo seu nominalismo, Hobbes é levado a uma completa relativização dos valores éticos e das virtudes tradicionais: o bem e o mal, a justiça, a honra, a equidade tudo isso não são mais do que nomes designando essências abstractas. Por outro lado o nominalismo franciscano enfatiza o papel do indivíduo a partir do modo como resolve a questão dos universais<sup>22</sup>. Ao provocar uma erosão na organicidade assim como na lógica do bem comum e das realidades definidas a partir dos seus apêndices sociais, prepara-se o caminho para o individualismo moderno. A realidade é a realidade das coisas e pessoas singulares. A atomização da sociedade multiplica os seus focos de conflitualidade e por essa via faz nascer a ideia de Contrato justamente como remédio para o carácter deletério das relações entre os indivíduos. O voluntarismo da Escolástica Franciscana complementa esta lógica ao preparar os indivíduos para a necessidade de obediência ao soberano, verdadeiro *lawgiver*, instituindo assim o desenvolvimento de uma lógica positivista que subjaz a todas as formas de voluntarismo ético-moral e jurídico, se bem que o arquétipo e o modelo homológico de fundo seja sempre o voluntarismo teológico.

Se antes a harmonia social resultava da múltipla pertença dos indivíduos aos conjuntos em que se diluía a sua individualidade, esta pulverização das instituições corporativas, esta decomposição dos grupos nos seus átomos

---

22 A articulação expressa entre a questão dos universais e a pré-figuração do individualismo moderno está bem desenhada em Hespanha 1997.



constituintes, coloca os indivíduos à mercê de todos os perigos, sendo que os perigos surgem precisamente a partir dos indivíduos, isto é da sua maldade essencial, do seu egoísmo, do carácter concupiscente da sua vontade desordenada. É isto que assinala o regresso ao estado de natureza, que começa, desde logo, pelos próprios indivíduos, uma vez destruídas as instituições sociais que funcionavam como almofada de choque, já que nelas se respirava a ideia de uma harmonia intrínseca onde as pulsões eram como que domesticadas. Assim nominalismo, antropologia sombria e pessimista e finalmente dispositivo voluntarista e positivista são os ingredientes de um *puzzle*, donde emerge a filosofia social e política de Hobbes.

Mas dei apenas um passo atrás, interessa agora descer até aos fundamentos primários, a partir dos quais o pensamento secularizado e profano se ergue como um edifício totalmente autónomo.

Antes de tudo importa saber que Hobbes inverte a equação tradicional da relação entre a moral e a questão do bem e do mal, operando uma verdadeira revolução coperniciana neste domínio. Em vez de uma preliminar definição do que é bom e do que é mau, para depois estabelecer como valor moral a opção pelo bem ou pelo mal, sendo a primeira moralmente justa e louvável e a segunda injusta e recriminável, Hobbes considera que primeiro que tudo há o desejo e aquilo que se deseja e aquilo de que se sente aversão. E a definição do bem e do mal vem em função deste tipo de comportamento volitivo. É bom aquilo que se deseja e é mau aquilo que se evita<sup>23</sup>.

E para que não haja dúvidas, interessa acentuar que as noções são ainda relativas no que diz respeito aos próprios agentes, isto apesar de que o quadro traçado relativamente à problemática do bem e do mal já era de per si absolutamente relativista. Mas ao mudarem os agentes muda aquilo que se pode considerar bom ou mau, uma vez que mudam os desejos. A acentuação desta orientação idiossincrática visa ao mesmo tempo enfatizar o carácter único do indivíduo, esvaziando assim, acintosamente, a possibilidade de uma natureza humana comum o que remeteria para a velha metafísica das essências estáveis, eternas e imutáveis<sup>24</sup>.

Em resumo os homens procuram o que os remunera e evitam aquilo que lhes é desagradável, porque aquilo de que sentem desejo é o que lhes agrada

23 "But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it, which he for his part calleth Good: And the object of his Hate, and Aversion, Evil; And of his Contempt, Vile and Inconsiderable", cf. Thomas Hobbes [Leviathan, VI, §7], in Flathman 1997: 32.

24 "For these words of Good, Evil, and Contemptible, are ever used with relation to the person that useth them: There being nothing simply and absolutely so; nor any common Rule of Good and Evil, to be taken from the nature of the objects themselves", cf. Thomas Hobbes [Leviathan, VI, §7], in Flathman 1997: 32.



e aquilo de que sentem aversão é o que lhes provoca desgosto ou mesmo medo. Entretanto há que ter a consciência de que os homens na sua finitude não alcançam até ao infinito tudo o que lhes poderá (ia) trazer satisfação assim como aquilo que lhes poderá (ia) trazer desconforto e desgosto. Mas mesmo cientes disso os homens não abdicam do facto de que estão sempre em processo de cálculo, raciocínio, análise o mais exaustiva possível para se enganarem o mínimo possível. Os homens estão sempre em estado de deliberação continuada sendo que ao deliberarem põem termo a um processo intermédio e iniciam imediatamente outro. As sucessivas deliberações são acompanhadas de longas cadeias de consequências das quais não se pode vislumbrar o fim mas que alimentam o processo deliberativo. Portanto as deliberações não são nunca orientadas por bens absolutos mas apenas para o que no quadro raciocinante e no esforço de previsão aparece como sendo o melhor bem possível dentro das circunstâncias. São assim apenas bens aparentes<sup>25</sup>.

Volto a insistir: o bem absoluto não existe, até pela própria definição e natureza do bem. Cair na tentação duma concepção do bem absoluto seria cair na tentação das essências. Ora o método de Hobbes é um método empírico justamente porque a realidade não lhe oferece ancoradouros estáveis. A empiricidade e a relatividade em Hobbes são irmãos siameses, inseparáveis portanto e congenitamente inseparáveis. É a natureza flutuante do desejo, é a mobilidade do bem, é a imprevisibilidade da equação onde desejo, bem e cálculo raciocinante e deliberativo se movimentam que enquadram o método epistémico empirista e vice-versa. Portanto, em resumo, os homens estão sempre dentro de um processo, dentro de um movimento de desejo e aversão. Neste plano muito particular, o pensamento de Hobbes inflecte do hedonismo moderado do epicurismo, do seu sentido do prazer catastemático, para uma noção cinética do prazer que pressupõe um movimento e uma insatisfação permanente. Por sinal eu preferiria considerar uma satisfação sempre adiada e não uma insatisfação permanente. Penso que faz mais justiça ao tipo de hedonismo cinético implícito na posição expressa por Hobbes. Ainda assim não tenho dúvidas em afirmar que a posição de Hobbes se aproxima muito do hedonismo cirenaico por um lado e também do vitalismo desenvolvido por figuras como Trasímaco, Cálicles e Górgias emblemáticas do relativismo ético nos diálogos platónicos.

#### **4. Felicidade: razão e prudência**

O cálculo sem fim à vista, a impossibilidade prática da previsão das consequências, transforma a felicidade em Hobbes num processo interminável

---

25 Segui, no essencial, Thomas Hobbes [Leviathan, VI], in Flathman 1997: 37.



de procura de bens aparentes, onde jamais se poderá lograr tranquilidade<sup>26</sup>, satisfação e sobretudo a ideia pacificadora de um sumo bem e de um fim último. A felicidade nesta vida consiste:

“not in the repose of a mind satisfied. For there is no such *Finis Ultimus*, (utmost ayme,) nor *Summum Bonnum*, (greatest good,) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man any more live, whose Desires are at the end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. Felicity is a continual progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later. The cause whereof is, That the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire”<sup>27</sup>.

E a verdade é que no seu caminho o homem encontra os outros homens disputando, desde logo, os meios através dos quais as satisfações se alcançam e tudo isto ampliado pela consciência racional prática de que os poderes de que se dispõe para alcançar os bens, que se procuram, precisam de ser mantidos, uma vez que o processo é infinito, sendo que outros poderes se afiguram necessários até para garantir a manutenção dos poderes já existentes e que a experiência mostrou terem sido absolutamente necessários para os objectivos que entretanto se alcançaram. Daí que Hobbes afirme que: “in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth onely in Death”<sup>28</sup>.

Percebe-se que este dispositivo nos conduza justamente às antípodas de uma tradição do intelectualismo e da tradição clássica, ou seja que afinal nos conduza à promoção da *ubris*. Tudo aquilo que é violentamente apostrofado nas tradições platónica, estóica, cristã mas até na tradição epicurista, ou seja as honras, as glórias, o poder, o dinheiro, etc. tudo agora cabe perfeitamente no dispositivo hedonista da felicidade em Hobbes. E cabe bem, diga-se em abono do autor, porque na sua análise prescindir delas só poderia resultar de uma ascese que apareceria aqui como um borrão sem nexos na sua linha de orientação vitalista e expansiva.

Mas, e isso não deixa de ser curioso, é justamente aquilo que promove as diferenças entre os homens, ou seja as honras de que se rodeiam, os poderes que conseguem, as desigualdades que se geram nesse processo de diferenciação

26 “For there is no such thing as perpetuall tranquility of mind, while we live here; because life itself is but Motion, and can never be without Desire, nor without Feare, no more than without Sense”, cf. Thomas Hobbes [Leviathan, VI, § 58], in Flathman 1997: 37.

27 Thomas Hobbes [Leviathan, XXI, § 2], in Flathman 1997: 55.

28 Thomas Hobbes [Leviathan, XXI, § 2], in Flathman 1997: 55.



resultante da perseguição dos seus desejos que depois se tornam poderosos factores de dissensão. Porque, de facto, são a glória e o poder que estimulam a rivalidade e a desconfiança mútua. E é tudo isto que finalmente faz de cada homem um inimigo dos outros homens e é também por tudo isso que pela concretização dessa lógica os homens se tornam inimigos de todos os homens, pois todos conflituam na prossecução dos seus objectivos de poder e afirmação. Perante um tal perigo, Hobbes percebeu que era necessário um poder que não contemplasse a possibilidade de resistência. A um poder assim é justo e legítimo chamar de poder irresistível. E há uma clara homologia, como já havia em Santo Agostinho e em Lutero, por exemplo, entre a natureza dos dois poderes, o temporal e o transcendente. O poder irresistível de Deus e das suas leis serve apenas de modelo ao poder irresistível do soberano e das suas leis<sup>29</sup>.

Sabe-se, todavia, que até em Hobbes este tipo de promoção não é afinal puramente cirenaico ou retórico, mas é antes uma implicação de uma filosofia conservadora. O que mobiliza Hobbes é o medo, é o medo da morte violenta, o que mobiliza positivamente Hobbes é a preservação de si. E finalmente a consciência prática de que com base na suas convicções primárias a única saída para a salvaguarda da sociedade humana é justamente o Pacto com todas as obrigações que daí resultam. E assim regressa-se de novo ao telhado do edifício.

### **5. Sensismo moral e positivismo jurídico**

O voluntarismo em Hobbes faz corpo com a sua teoria do bem e do mal mas essencialmente através da articulação que aí se estabelece como o medo. A abordagem empírica e sensista leva ao sentimento de aversão por tudo aquilo que desagrade, seja dor ou outra contrariedade qualquer. No voluntarismo teológico os homens receiam o poder de Deus e são levados a obedecer às suas leis porque temem os castigos eternos. Mas depois o processo jurídico inverte-se e esse é o segredo de Hobbes e a sua originalidade. É essa inversão que torna difícil a crítica que, contudo, é fácil de aplicar aos outros esquemas voluntaristas e positivistas. E inverte-se como? Porque o que leva a obedecer ao soberano — para lá do facto de que as leis positivas estabelecidas por ele, isto é pelo seu poder, pelo seu império, à imagem das leis divinas contêm a possibilidade de castigos e penas — é essencialmente resultante do facto de que atentar contra o soberano, seja ele unipessoal ou uma assembleia, é atentar contra o Pacto e atentar contra o Pacto, é atentar contra si mesmo, porque essa imprudência coloca os homens de novo na senda do estado de natureza, o que significa no caminho da guerra de todos contra todos e portanto no caminho do imenso perigo que isso representa,

---

29 Que fique muito claro e de uma vez por todas. O dispositivo das remunerações e das penas é inseparável da propedêutica sensualista do prazer e da dor, e ambos são inseparáveis, na modernidade, de posições voluntaristas no plano teológico e positivistas no plano jurídico.

ou seja a morte violenta. É este o medo por excelência. Então o medo não é tanto decalcado do medo teológico como é o caso por exemplo em Locke, mas da falência das instituições construídas artificialmente pela vontade racional dos homens.

O esquema é laico. E ainda que Hobbes saliente o facto, com importância para a sua propedêutica moral, de que não existe bem moral ou mal moral à margem de leis constituídas, na linha do mais estrito positivismo jurídico, ou seja de que “there are no authentical doctrines concerning right and wrong, good and evil, besides the constituted laws in each realm and government”<sup>30</sup>, isso não significa que fique amarrado a um esquema demasiado comprometido com o voluntarismo teológico porque ele separa com clareza as três instâncias jurídicas, a lei divina, a lei natural e a lei civil. Mas em boa verdade só a última lhe interessa verdadeiramente. Primeiro considera que a lei divina e a lei natural são a mesma lei e em segundo lugar, e que é de uma importância capital, que Deus só ordena o que a razão mostra ser obrigatório para a nossa preservação. Aqui reside o essencial da diferença entre o voluntarismo e positivismo hobbesiano e os voluntarismos e positivismos radicais, porque radicalmente ancorados no império divino, até ao limite da completa arbitrariedade e da pura irracionalidade. Em resumo Hobbes não segue Ockham até às últimas consequências do seu pensamento.

Em última instância, Deus é descartável e supérfluo no sistema jurídico e político engendrado por Hobbes. A lei civil resulta do Pacto e este de um longo processo intelectual calculista e interessado. É uma construção do homem até porque só o homem está em jogo nesta questão. É por isso que Hobbes nunca é externalista, porque a fonte da obrigação está na lei e a lei é uma consequência do Pacto. Pacto, lei, perda de direitos e contração de obrigações são uma e a mesma coisa. E é por isso também que o voluntarismo teológico hobbesiano não faz moessa no seu sistema laico e secularizado, porque ele é apenas um modelo e não homólogo do dispositivo positivista, sendo que o soberano no seu sistema é pela natureza da origem do Pacto, não o mero tirano porque *lawgiver*, mas o protector da sociedade que impede que ela recue para o estado de natureza. É essencialmente por isso que se lhe deve obedecer, embora, à maneira do voluntarismo positivista mais estrito, o soberano e a lei, de que é depositário, ganhem eficácia também pelos castigos que o soberano pode decretar em consonância com o seu império. Aí, sim, a homologia funciona, o soberano pode possuir um poder irresistível. Mas a homologia nunca é completa a partir do momento em que o medo maior não reside nos castigos infligidos pela lei e pelo soberano, mas justamente na possibilidade de que essa lei ou esse

---

30 Thomas Hobbes [De homine and de cive], in Gert 1991: 98.





soberano possam deixar de exercer o seu poder pacificador. Nos sistemas em que se exorbitavam os prestígios dos *rewards and punishments* acontecia que se exorbitava também uma identificação do mal com o sofrimento e do bem com o prazer, para que a ameaça funcionasse em pleno. Hobbes não explora muito essa lógica. Como já se viu associa o bem e o mal àquilo de que sentimos desejo ou aversão. Isso faz toda a diferença.

O fundamento último do medo, como aliás já mostrei, radica essencialmente no perigo do regresso ao estado de natureza. É isso mesmo que consubstancia a radical inevitabilidade do Pacto, assim como o seu carácter plenamente construído e artificial.

Muito mais poderia ser dito acerca do voluntarismo hobbesiano, mas o essencial está dito, sobretudo através da salvaguarda de que o voluntarismo em Hobbes nunca tem a força suficiente para empurrar Hobbes para o beco sem saída do externalismo, uma vez que aí a autonomia cede à heteronomia. Em Hobbes é o Contrato que é o *lawgiver*, ou o seu fundamento. Não há qualquer confusão entre Deus e a Sociedade Civil. Aliás Deus torna-se supérfluo no esquema de Hobbes.

É essencialmente este facto que confere ao pensamento de Hobbes o seu humanismo radical. Mas convém não esquecer que esta superfluidade é deduzida pelos leitores e consagra uma espécie de má-fé. Se interpretarmos Hobbes pela positividade da palavra escrita, Hobbes é um externalista e nesse caso o seu humanismo resulta muito mitigado. Simplesmente se eu entender, como entendo, que Deus está como entidade supérflua no seu esquema ético-jurídico, então também o seu voluntarismo teológico e o seu positivismo jurídico, são *para inglês ver*, neste caso literalmente. É este facto que faz da obra de Hobbes uma questão complexa. Mas se tivermos em conta a reação brutal à sua obra que chega sobretudo da parte da Igreja, é-se levado a concluir que, de facto, o seu esquema é materialista e ateu, e a tese da superfluidade faz todo o sentido. Nessa altura confirmo: o seu humanismo é radical. E é essa também a minha interpretação dos factos. Ora neste enquadramento a reflexão hobbesiana conduz ao sentido da autonomia à margem de qualquer consideração de tipo intuicionista. E por outro lado a sua propedêutica sobre o problema do bem e do mal, assim como do prazer e da dor não estariam ao serviço do universo ameaçador das remunerações e das penas, constituindo pelo contrário uma análise puramente realista, sensista e materialista. É neste ponto que reside a sua total originalidade.

## BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL

Afonso Costa, M.,

2008 A ideia de felicidade em Portugal no século XVIII entre as Luzes e o Romantismo. Eticidade, moralidade e transcendência, Lisboa, ed. Policopiada.

**Caillé, A.** e outros autores (dir.)

2001 *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris: La Découverte.

**Canto-Sperber, Monique** (dir.)

1997 *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Darwall, Stephen**

1995 *The british moralists and the internal 'ought' (1640-1740)*, Cambridge: Cambridge University Press.

## EPICURO

**Conche, Marcel** (coord.)

1992 *Épicure: Lettres et maximes*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Forte, João**

1994 *Epicuro: Carta sobre a felicidade*, Lisboa: Relógio d'Água.

**Haakonssen, Knud**

1996 *Natural law and moral philosophy, from Grotius to the scottish enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Hespanha, António Manuel**

1997 *Panorama do pensamento jurídico-político europeu*, Lisboa: Europa-América.

## HOBBS

**Flathman, Richard e David Johnston** (ed.)

1997 *Thomas Hobbes: Leviathan*, Londres: Norton. [1651]

**Gert, Bernard** (ed.)

1993 *Thomas Hobbes: Man and citizen, de homine and de cive*, Indianapolis: Hackett Publishing Company. [1650]

**Hobbes, Thomas**

1995 *De Cive: «Philosophical rudiments concerning government and society»*, in *Schneewind, J. B. (ed.) Moral philosophy from Montaigne to Kant* (2 Vols.), Cambridge. [1650]

**Tonnies, Ferdinand** (ed.)

1984 *Thomas Hobbes: The elements of law natural et politic*, Londres: Frank Cass. [1640]



**Macpherson, C.B.**

1971 *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes a Locke*, Paris: Éditions Gallimard.

**Piovani, Pietro**

1961 *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari: Laterza.

**Polin, Raymond**

1953 *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Schneewind, J. B.**

1998 *The invention of autonomy. A history of modern moral philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Selby-Bigge, L. A (ed.)**

1897 *British moralists* (2 Vols.), Oxford: Oxford Clarendon Press.

**Strauss, Leo**

1965 *Natural right and history*, Chicago: University of Chicago Press.

**Taylor, Charles**

1989 *Sources of the self: The making of modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Tuck, Richard**

1998 *Natural rights theories*, Cambridge: Cambridge University Press.  
[1979]

**Willey, Basil**

1934 *The seventeenth century background*, Nova Iorque: Columbia University Press.

1949 *The eighteenth century background, studies on the idea of nature in the thought of the period*, Londres: Chatto & Windus.