

O FUNDAMENTO MORAL DA FILOSOFIA CIVIL DE HOBBS

THE MORAL FOUNDATION OF HOBBS' CIVIL PHILOSOPHY

DELMO MATTOS DA SILVA¹
(BRASIL/UFMA)

RESUMO

Objetiva-se discutir o argumento de que a filosofia civil hobbesiana se submete a um fundamento moral sem vincular-se aos princípios da física ou da filosofia primeira. Para demonstrar esse pressuposto, utiliza-se a reconstrução do argumento de Strauss pelo qual expõe a antítese moral entre a vaidade e o medo como determinante para atribuir o fundamento moral à filosofia civil, sem uma vinculação com as determinações da filosofia natural. Sendo assim, postula-se que o princípio moral regulador das ações que viabilizam a preservação da vida consiste no medo justo da morte violenta. Desse modo, torna-se possível evidenciar o fato moral fundamental no qual a filosofia de Hobbes se baseia, isto é, o direito natural e não o dever, colaborando na ênfase de um novo fundamento de moralidade.

Palavras-chave: Appetite natural; Movimento; Vaidade; Filosofia primeira; Hobbes.

ABSTRACT

The aim is to discuss the argument that Hobbesian civil philosophy submits to a moral foundation without binding itself to the principles of physics or first philosophy. To demonstrate this assumption, we use the reconstruction of Strauss' argument by which he exposes the moral antithesis between vanity and fear as a determinant to attribute a moral foundation to civil philosophy, without a link with the determinations of natural philosophy. Thus, it is postulated that the moral principle regulating the actions that make the preservation of life possible consists in the just fear of violent death. Thus, it becomes possible to highlight the fundamental moral fact on which Hobbes' philosophy is based, that is, natural law and not duty, collaborating in the emphasis of a new foundation of morality.

Keywords: Natural appetite; Movement; Vanity; First philosophy; Hobbes.

Introdução

Na sua obra *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, Strauss (1963)² assegura que os princípios norteadores da filosofia civil de Hobbes baseiam-se fundamentalmente na "experiência em primeira mão da vida humana", e não em uma "explicação mecanicista". Trata-se,

portanto, de uma afirmativa paradigmática para os moldes tradicionais da interpretação do empreendimento hobbesiano. Pois, como é notório, um significativo conjunto de intérpretes de Hobbes, tais como Spragens (1973), Sorell (1996), Frateschi (2008), considera a exclusividade do argumento de que a sua filosofia civil se constitui a partir de uma “referência paradigmática” da matriz epistemológica oriunda da filosofia natural.

Spragens (1973) assevera que a perspectiva cosmológica predominante na modernidade científica exerce uma influência significativa no projeto filosófico de Hobbes exemplificado, por conseguinte, pela adesão de Hobbes à nova concepção de movimento inercial difundida pela filosofia natural de sua época. Sorrel (1996), assinala que a “ciência civil” de Hobbes constitui-se naturalmente a partir da referência paradigmática da matriz epistemológica dominada pela física moderna.³ Por fim, pode-se destacar, na perspectiva de Frateschi (2008), que o “princípio do benefício próprio” não possui nenhum fundamento valorativo, mas sim natural, pois não há possibilidade de substituir o edifício da filosofia natural de Hobbes por um fundamento de base moral.

No contraponto dessa discussão, Strauss (2016) propõe interpretar os aspectos fundantes do sistema filosófico e político de Hobbes, demonstrando a inconsistência da exclusividade do argumento que atesta a relação de dependência estabelecida entre os princípios da sua filosofia da natureza, caracterizada como filosofia primeira, e da sua filosofia política e moral. Essa relação de dependência entre os objetos da física e os objetos da moral fornece, dessa forma, um reforço de sistematização do argumento da necessidade de vinculação das partes que compõem o sistema filosófico de Hobbes, no tocante aos elementos da filosofia natural e aos aspectos teóricos do mecanicismo.

De posse desse pressuposto, os intérpretes da vinculação entre os elementos da filosofia natural e os da filosofia política e moral de Hobbes, tal como foi evidenciando anteriormente, constroem uma linha argumentativa na qual o princípio da autopreservação resulta em uma aplicação particular da teoria cinética aos seres vivos. Portanto, o axioma fundamental em que se persegue a interpretação secularista de Hobbes é aquele segundo o qual todo corpo busca preservar o seu movimento. Assim, a manutenção do movimento constitutivo do corpo transforma-se na própria condição fundamental da sua identidade, isto é, a preservação da vida.

Não obstante, no *De Corpore*, Hobbes expõe a possibilidade de desvinculação entre os princípios da filosofia moral e a filosofia primeira, caso a moral seja conhecida pela experiência caracterizada pelo filósofo mediante a máxima socrática “*nosce te ipsum*”. Nesse caso, na referida

obra, Hobbes afirma que tanto uma via como a outra podem conduzir ao conhecimento dos princípios necessários para a concepção da gênese do *Commonwealth*. Ao afirmar isso, Hobbes fornece, por um lado, a possibilidade de interpretar uma relação de dependência entre os princípios da constituição do *Commonwealth* e a filosofia primeira e, por outro lado, a total independência desta.

Com isso, fica patente que Hobbes utiliza-se de dois procedimentos metodológicos distintos para obter o conhecimento das paixões da mente ou humanas: de um lado, pelo raciocínio, isto é, pelo expediente que remonta à vinculação entre os movimentos da mente e os objetos da física, ou melhor, pela relação de dependência entre a filosofia moral e a filosofia primeira; de outro lado, pela experiência de qualquer homem que apenas examine a sua própria consciência. Assim, tanto a filosofia natural como a filosofia civil procedem analiticamente, quando se parte dos sentidos para os princípios, e, ao contrário, sinteticamente, quando se parte dos princípios para os sentidos.

Utilizando-se dessa possibilidade interpretativa, Strauss (2016) opõe-se à relação que a interpretação secularista procede aos termos do projeto filosófico e político de Hobbes, ao inviabilizar a proposta de explicar o comportamento dos homens derivado de uma tendência natural a eles imposta aproximando dos preceitos da filosofia natural. O argumento de Strauss (2016) enfatiza que a filosofia civil hobbesiana não se baseia em uma "ilusão de moralidade imoral", mas em um novo fundamento de moralidade. Como tal, torna-se imprescindível, para uma leitura correta e bem instrumentada das obras de filosofia política, considerar as relações da filosofia civil com a filosofia primeira, que, de certa forma, o próprio Hobbes confirma a possibilidade e das quais faz uso teoricamente para compor os princípios da filosofia civil.

Esse novo fundamento de moralidade, segundo Strauss (2016), demonstra uma ruptura intelectual de Hobbes com os princípios da filosofia política tradicional. Contrariando as determinações interpretativas majoritárias de Hobbes, a perspectiva de Strauss alicerça os fundamentos da sua filosofia civil, baseada em uma nova atitude moral humanista. Essa atitude moral na qual se funda a filosofia civil não necessita percorrer, por sua vez, uma via de acesso para a obtenção dos princípios da moral pelo método analítico. Tal recurso metodológico, exposto por Hobbes no *De Corpore*, permite demonstrar a possibilidade das condições de desvinculação entre a filosofia civil e a filosofia primeira quando se parte dos sentidos para os princípios para acessar a filosofia moral.

Seguindo o pressuposto de desvinculação entre a reflexão filosófica e política de Hobbes e os princípios da filosofia natural, Strauss (2016) atribui

à constituição de uma base moral para a filosofia civil uma antítese entre o medo da morte violenta e a superação da vaidade. A relação, exposta por Strauss, entre as paixões da vaidade e do medo da morte desencadeia o argumento de que a necessidade de obtenção de poder não resulta de uma aplicação do fato da natureza aos homens, mas da expressão da vaidade humana. Utilizando-se desse viés, Strauss (2016) assevera que os princípios da filosofia natural não contribuem para a compreensão correta dos pressupostos do sistema hobbesiano, assim como interferem na compreensão da necessidade de atribuir o fundamento moral como princípio norteador da filosofia civil.

Nesse sentido, assinala Strauss em *Direito Natural e História* (2009), a lei natural concebida por Hobbes assenta o medo da morte ou o desejo por autopreservação como a origem da lei moral. Sendo assim, aquele princípio moral, determinado pelo direito natural contrapõe-se à lei natural. Tal contraposição, enfatiza que as determinações do projeto de Hobbes articulam-se em um mesmo princípio, no qual circunscreve uma realidade subjetiva, e não natural. O argumento da pretensa posição de Hobbes em relação às leis naturais demonstra, portanto, que a oferta de conteúdo que as leis da natureza propunham às leis civis é completamente anulada quando elas determinam o que é furto, homicídio, adultério etc. que são, por conseguinte, elementos da esfera obrigacional civil. Trata-se, portanto, da constatação de que a lei civil se autodetermina na prescrição de condutas não retirando, por sua vez, das leis naturais qualquer conteúdo para sua validade.⁴

Ao demonstrar essa via de interpretação, Strauss (2016) vincula o fundamento da moral da filosofia civil de Hobbes utilizando-se dos aspectos morais inerentes à natureza humana, especialmente expressos nas determinações do medo da morte violenta. Dessa forma, fazendo uso do argumento do medo da morte violenta, descaracteriza o postulado mecanicista do sistema hobbesiano, e enquadrando o princípio da autopreservação a um critério de justiça pelo qual ressalta uma antítese moral ocasionada entre a vaidade (fundamentalmente injusta) e o fundamentalmente justo medo da morte violenta. Trata-se, pois, do que Strauss (2016, 68) denomina "base da filosofia política de Hobbes".

Ante o exposto, o propósito deste artigo é reconstruir o argumento de Strauss acerca do fundamento moral presente na argumentação política de Hobbes. Essa reconstrução é necessária, uma vez que nos conduz a outros modos de interpretação do projeto hobbesiano que não seja a tese secularista. Trata-se, portanto, de uma via de acesso na obtenção do princípio determinante para a preservação da vida o qual, segundo Strauss representa a base moral do projeto filosófico de Hobbes, ou seja, o medo

justo da morte violenta. Desse modo, os indicativos da independência da filosofia civil de Hobbes acerca da filosofia natural, tal como propõe Strauss, conduz ao sistema filosófico de Hobbes um alinhamento à moralidade, tornando possível atrelar os princípios do seu projeto aos princípios do jusnaturalismo moderno.

Esse fato moral constado por Strauss (2016) evidencia a antítese moral entre a vaidade e o medo, e não uma antítese natural entre o apetite animal e a autopreservação. Essa falta de distinção qualitativa entre o princípio natural e o princípio moral, no âmbito da reflexão filosófica e política de Hobbes, produz um equívoco no modo de extrair o fundamento e a exigência do *Commonwealth*. Portanto, segundo Strauss (2016), os princípios morais determinados pelo direito natural são suficientemente legítimos para fundamentar a filosofia política hobbesiana. Com isso, desfazem-se os argumentos de absolutidade da plausibilidade de vincular os preceitos da filosofia civil aos preceitos da filosofia natural. Nesses termos, a filosofia natural, presente no discurso político de Hobbes, nada mais serve para obstruir a verdadeira intenção do filósofo: “promover uma ruptura com a filosofia política anterior” (STRAUSS, 2016, 14).

Para demonstrar esse pressuposto teórico, em um primeiro momento, debate-se o argumento da dependência entre a filosofia civil e a filosofia primeira. Nesses termos, discute-se a problemática da fundamentação da filosofia política de Hobbes quanto à sua dependência e independência aos princípios das ciências naturais ou filosofia natural. Com base nesses termos, demonstra-se a possibilidade de desvinculação entre os elementos da filosofia e os elementos da filosofia civil, que Strauss utiliza para efetivar o plano da moralidade no sistema de Hobbes.

Em um segundo momento, problematiza-se a antítese na qual a filosofia civil de Hobbes se baseia, isto é, aquela entre a vaidade como apetite natural e o medo da morte violenta como paixão. Através dessa antítese busca-se determinar o medo como um único critério pelo qual todo homem pode orientar a vida dos homens. Diante disso, examina-se a relação entre as ações justas e injustas pela qual são determinadas a atitude de um homem justo e a atitude de um homem injusto.

Por fim, no terceiro momento, aborda-se a origem da intenção justa a partir da sua relação com o medo da morte violenta. Assim, torna-se possível identificar a consciência do medo da morte como um elemento determinante para inferir que o medo é a raiz natural da justiça e a glória é raiz natural da injustiça. Com isso, identifica-se o fato moral fundamental em que a filosofia de Hobbes se baseia, isto é, o direito natural, e não o dever.

O argumento da independência entre a filosofia civil e a filosofia primeira

No Prefácio ao *De Cive*, redigido em 1647, ou seja, após a Epístola dedicatória, Hobbes propõe uma classificação diferenciada do seu projeto de sistematização do conhecimento. Essa classificação leva em consideração os vários tipos de movimentos que compõem os diversos ramos do conhecimento e inclui, por sua vez, o movimento como objeto de conhecimento da filosofia primeira e alguns elementos da física.

A passagem em questão é a seguinte:

Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três seções de acordo com os graus, pensei escrevê-lo de modo que se apresentasse da seguinte forma: na primeira trataria do corpo, e das suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afetos especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos. De modo que a primeira parte conteria a filosofia primeira, e certos elementos da física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda discutiríamos a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto ou desonesto, e coisas parecidas. O que a última parte aborda é que vou expor (HOBBS, 2002a, 17-18).

Nessa passagem, Hobbes omite a geometria, reduzindo o seu objeto de contemplação à filosofia primeira. Tal constatação, em certo sentido, pressupõe que a filosofia primeira se baseia tanto nos objetos de estudo da geometria como nos objetos da física. Desse modo, pode-se pressupor que ambas as áreas compartilham o mesmo grau de importância na ordem de exposição da ciência. Não obstante, contrariando as determinações do que o Prefácio ao *De Cive* parece denotar, o filósofo, no *De Corpore* (1655), afirma que, antes de tratar da física, é preciso considerar as propriedades da geometria. Diante dessa afirmação, Hobbes reafirma a posição real da geometria na composição do seu sistema filosófico, à medida que a conduz a uma posição privilegiada em relação às demais ciências.

A primazia da geometria frente às demais ciências na ordem posicional do sistema filosófico explica-se pelo fato de Hobbes concebê-la como a "ciência geral do movimento" (BALDIN, 2017). Ao contrário do que a Epístola dedicatória do *De Cive* parece denotar, a geometria constitui-se como anterior à física, e, para adquirir o conhecimento dos objetos que compõem esta, faz-se necessário recorrer às noções elementares daquela.

As noções elementares da geometria explicam, pois, os movimentos das partes constitutivas dos corpos e seus efeitos, ou seja, os objetos da física. Levando em consideração esse fato, conclui-se que, após a física, chega-se à filosofia moral.

A posição da filosofia moral após a física justifica-se pelo argumento da relação de dependência que ambas mantêm entre si. Hobbes explica essa relação argumentando que os movimentos da mente (tais como o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja etc.) são objetos de estudo da moral, que, por sua vez, possuem as suas causas na sensação e na imaginação, objetos de estudo da física. Essa relação de dependência lógica, na qual o conhecimento de um depende necessariamente do conhecimento do outro, revela o argumento da ligação entre a filosofia primeira e a filosofia moral.

A respeito disso, Hobbes comenta da seguinte forma:

A filosofia civil e a filosofia moral não aderem tanto uma à outra que não possam ser separadas. Pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas pelo raciocínio, mas também pela experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si mesmos (1966, 122).

Apesar de a passagem referida assinalar a relação de dependência entre filosofia civil e filosofia moral, a possibilidade de se interpretar a filosofia civil como independente da filosofia primeira pode ser pensada e exigida para uma compreensão da função da moral no âmbito da reflexão filosófica hobbesiana. A proposta de Hobbes, no que concerne à sistematização da sua reflexão filosófica, consiste em desenvolver as suas especulações sobre os elementos da filosofia, iniciando com a geometria e a física, que compõem a filosofia primeira, depois a filosofia moral e, em outro registro, a filosofia civil. No Prefácio ao *De Cive*, Hobbes explicitará as razões pelas quais precisou deixar os estudos da geometria e da física, que seriam a primeira parte do seu sistema filosófico, para tratar da política e da ética mais cedo do que esperava.

Esse relato de Hobbes anuncia e justifica claramente a execução invertida do seu programa científico diante das conturbações políticas pelas quais passava a Inglaterra, ou seja, a ameaça efetiva de guerra impediu-o de dar continuidade à elaboração do seu sistema científico tal como pretendia, o que o fez, em caráter de urgência, modificar o objeto de estudo e a ordem programática que pretendia compor o seu sistema filosófico.

Por isso, em vez de iniciar a composição do seu sistema com as investigações do corpo e de suas propriedades gerais, que corresponderiam à filosofia primeira, Hobbes entendeu ser imprescindível começar o seu

sistema pelo fim, escrevendo e publicando primeiro o *De Cive*, que constituiria a última parte do sistema dedicada ao estudo dos corpos políticos. Entretanto, ao inverter a ordem programática do seu sistema, publicando em primeiro lugar o que era para ser a última parte, ou seja, o *De Cive*, Hobbes desvincula-a das demais partes que compõem o seu sistema filosófico.

Tal desvinculação corrobora a possibilidade de conceber uma relação de independência entre a filosofia civil e a filosofia primeira, à medida que o conhecimento dos princípios da moral pode ser obtido analiticamente pelo procedimento resolutivo. No entanto, pelo método analítico, o conhecimento dos princípios da filosofia civil é completamente autônomo em relação aos princípios da filosofia primeira. Todavia, esse expediente não é exclusivo para se conhecer os princípios do *Commonwealth*, visto que o método sintético também pode ser solicitado quando se privilegia o conhecimento que cada parte da exposição das ciências mantém com os resultados da que a antecede.

Como ficou estabelecido, a filosofia civil pressupõe o conhecimento das “disposições, afetos e costumes dos homens”, ou seja, o conhecimento dos movimentos da mente, que são, portanto, objetos da filosofia moral. Sendo assim, a instituição do *Commonwealth*, isto é, a sua causa genética, pode ser obtida sinteticamente pelo expediente compositivo. Nesse caso, a filosofia civil tem que ser concebida como dependente dos princípios da filosofia primeira.

Ora, a utilização do expediente de prova do método sintético, por Hobbes, pode ser explicada da seguinte forma: ao utilizar o procedimento do cálculo e os princípios que constituem a sua filosofia primeira, Hobbes poderia fornecer, no *Leviathan*, as reflexões que vinha procedendo e que não foram efetivadas devido à ameaça de guerra no seu país. De fato, em muitos momentos da obra mencionada, especialmente na sua primeira parte, encontram-se vários princípios contidos naquela que seria a primeira parte do seu sistema. Esse fato pode ser confirmado mediante a afirmação do próprio Hobbes, no Prefácio ao *De Cive*, de que a última parte do seu sistema estaria fundamentada em princípios próprios, isto é, em fatos da experiência, não se reportando à dedução a partir dos princípios da filosofia primeira⁵.

Na perspectiva de Adams (2017), colaborando com a ênfase de Strauss, Hobbes reconhece que o conteúdo da filosofia moral próximo ao método analítico seria o suficiente para superar o problema da persuasão da filosofia civil. Assim, Hobbes certificou-se de que a aceitação de suas teses políticas não dependeria exclusivamente da retidão demonstrativa do método sintético, mas das ferramentas do convencimento e da persuasão.

A opção do filósofo de privilegiar o método analítico pode ser explicada pelo seguinte argumento: a possibilidade de atingir um espectro mais amplo de leitores e, ao mesmo tempo, convencê-los da pertinência de suas teses.

Esse prisma de leitura contribui para a difusão de suas ideias, uma vez que pode ser compreendida pelo público em geral, leigo em matéria de filosofia, pois estabelece uma via de prova e convencimento mais simples e direta. Como tal, permite ao leitor um expediente de prova mais singular, isto é, a análise direta dos fenômenos mentais conhecidos por todos os homens, que os poupa da tarefa de dedução lógica exclusiva da razão.

Nesse caso, compreende-se a simultaneidade entre a via analítica e a via sintética, em virtude da relação de dependência da filosofia civil com a filosofia moral. Portanto, fica patente que o conhecimento da filosofia civil depende logicamente do conhecimento da filosofia moral, seja pelo método sintético ou analítico. Strauss (2016) explica que essa dependência nada mais é do que a demonstração da unidade da atitude moral inserida no interior do projeto filosófico e político de Hobbes.

Strauss (2016) argumenta que essa atitude moral está presente desde a fase embrionária do projeto de sistematização da reflexão filosófica e política de Hobbes, influenciando, inclusive, o modo como as ciências naturais são inseridas nesse projeto. Resta, portanto, compreender como a sua aproximação aos preceitos da filosofia natural pode ser concebida como algo positivo em relação aos fundamentos da sua filosofia civil. Para tanto, Strauss (2016) examina o problema da fundamentação da filosofia política de Hobbes quanto à sua dependência e independência aos princípios das ciências naturais ou da filosofia natural, deslocando a problemática metodológica para a apreensão do objeto de investigação da filosofia política.

Essa reorientação investigativa promovida por Strauss (2016) evidencia, por sua vez, que os objetos da filosofia política de Hobbes e os da filosofia natural, embora distintos, compartilham uma fundamentação, isto é, os pressupostos da moral. De fato, como assinala Brandt (1928) em consonância com a argumentação de Strauss, a possibilidade de alternância entre os métodos analítico e sintético demonstra o objeto da moral com um ponto comum ao acesso aos pressupostos da filosofia civil. No entanto, essa evidência não é explicitada, pois, segundo Strauss, Hobbes preocupa-se em obstruir essa confluência entre os objetos da moral e os da filosofia civil, destacando os elementos da ciência moderna como aqueles sob os quais a sua sistematização política pode efetivamente fundar-se.

Strauss (2016) assevera que o fundamento do sistema hobbesiano baseado em pressupostos científicos não se justifica por completo, uma vez que, por sua própria natureza, não fornece subsídios para determinar, por

exemplo, a possibilidade dos juízos sobre o comportamento dos homens em um nível de interação na sociedade. Strauss (2016) justifica-se acerca dessa afirmação, posicionando-se por meio do argumento de que Hobbes não se manteve fiel à tese de que a morte seria o maior dos males sob a ótica puramente moral, mas em uma convicção baseada na filosofia natural na qual se pressupõe o movimento como condição de obtenção de poder.

Com o favorecimento da interpretação baseado nos elementos científicos, o pressuposto da vaidade, ou seja, um elemento com um aspecto moral, foi substituído pelo pressuposto de desejo de poder e mais poder sob uma circunstância puramente mecânica do movimento. Esse posicionamento de Hobbes, consoante Strauss (2016), constitui-se propriamente a ruína do projeto filosófico hobbesiano, pois o “naturalismo consistente” que o filósofo articula nas suas principais obras não pode fornecer o fundamento legítimo de uma fundamentação contrastante entre a distância da filosofia política da sua época com as determinações da “antiga forma de política”. Na visão de Strauss, a admissão da base mecanicista dissimula a verdadeira fundamentação moral da filosofia civil de Hobbes, fornecendo uma falsa “aparência de amoralidade” no seu projeto filosófico e político.

Desse modo, o fundamento da filosofia civil de Hobbes, segundo Strauss (2016), baseia-se em uma atitude moral, objetivamente e biograficamente anterior à fundamentação e à apresentação matemática e científica da construção do empreendimento filosófico e político de Hobbes. Nessa acepção, o postulado do apetite natural, quando descrito mediante a concepção mecânica da natureza, por sua vez, relacionando a infinidade do desejo e a busca pelo poder, não é capaz de oferecer um julgamento moral à natureza humana. Como consequência disso, observa Stauffer (2010), obstrui-se a evidência do postulado conforme o qual as determinações da filosofia civil hobbesiana baseiam-se em uma concepção de direito natural irreduzível a quaisquer princípios propriamente científicos.

Embora Hobbes tenha se esforçado para sustentar a “ilusão da amoralidade” no desenvolvimento do seu sistema filosófico, não possui nenhum sucesso em descaracterizar a índole má constitutiva da natureza humana. Nessa acepção, Strauss (2016) sustenta a tese de que, diante de uma aparente fundamentação científica, os postulados da natureza humana baseiam-se em “juízos morais extraídos da experiência”, e, portanto, compreendida por Hobbes, segundo Strauss: “enquanto um mero espectador do homem e da conduta humana, e não mediante uma postura mecanicista” (2016, 49).

Esse argumento depõe a favor de que não está em questão vincular a natureza humana aos elementos subjacentes à filosofia natural, mas sim

a diferença contida entre direito natural e apetite natural. Consoante Strauss (2016), ao traçar essa diferenciação, faz-se, ao mesmo tempo, uma justificação do que é a base da filosofia política de Hobbes. Nesse caso, expõe Stauffer (2010) enfatizando a proposta em questão, a originalidade do argumento de Strauss estaria vinculada, sobretudo, a uma possibilidade da primazia da “experiência da vaidade” como uma paixão relacionada ao apetite natural capaz de exprimir a conduta humana, indiferentemente de uma força mecânica externa ao movimento natural de desejo.

A antítese moral contra o fundamento científico da filosofia civil

Strauss (2016) afirma que a antítese na qual a filosofia civil de Hobbes se baseia é aquela entre a vaidade como apetite natural e o medo da morte violenta como paixão. Para Strauss, a paixão da vaidade é determinante para a geração do conflito, enquanto outra paixão, o medo, é responsável pela possibilidade de solução do conflito. Esse pressuposto ressalta uma desvinculação, assinalada por Hobbes, entre a aceção do *Commonwealth* enquanto corpo político e o homem enquanto corpo natural, analogamente aos corpos artificiais e corpos políticos. Na perspectiva de Strauss (2016), essa relação não é suficiente para deduzir o papel preponderante na constituição do sistema filosófico e político de Hobbes.

Se, na perspectiva de Strauss, pressupor a relação de dedução entre os elementos da filosofia natural e a filosofia civil não é algo plausível, pois essa dedução inviabiliza o fundamento moral que tanto pretende evidenciar. O fundamento moral baseia-se na distinção entre direito natural e apetite humano natural. Não havendo, portanto, possibilidade dessa dedução, resta a Strauss deduzir a necessidade de obtenção do poder e mais poder da vaidade humana. A vaidade enquanto paixão fornece os argumentos fundamentais para demonstrar a antítese que justifica o fundamento da moral da filosofia civil. Segundo Strauss (2016), os pressupostos da vaidade denotam a caracterização da natureza humana, em Hobbes, motivada por um egoísmo. Há, nesse sentido, um caráter belicoso na natureza humana em decorrência da vaidade que conduz cada homem a se sobrepor ao outro (KIDDER, 1982).

Através desse modo de reconduzir as determinações da vaidade, Strauss (2016) pode, utilizando-se dos argumentos do *De Cive*, evidenciar a relação entre o apetite natural e a razão natural. Desse modo, pode explicar que a causa e a origem do apetite natural relacionam-se ao desejo de “satisfazer-se apreciando a sua própria superioridade”, que, por sua vez, representa o que é próprio da vaidade. Em relação à razão natural, a sua causa e origem é o medo da morte violenta por outro homem.

Na visão de Strauss (2016), os dois postulados em questão evidenciam uma nítida oposição, isto é, se a vaidade conduz ao enfrentamento entre os homens devido à “força fundamentalmente injusta que torna os homens cegos” (GREENLEAF, 1980, 59). Como consequência, instaura a guerra de todos contra todos. Em contrapartida, o temor da morte violenta em uma situação na qual o desejo de cada um pode triunfar sobre outro conduz a uma condição de efetivar a paz.

As determinações morais presentes nessa oposição são visíveis. Segundo Toto (2016), a vaidade é uma orientação para uma conduta mortal entre os homens, portanto, ela possui uma conotação moral. Ou melhor, constitui-se em princípios imorais, dos quais expõe uma condição de aniquilamento da vida. Por sua vez, o medo da morte violenta também constitui um princípio moral capaz de conduzir os homens a uma situação de proteção da vida.

A justificativa acerca da equivalência entre vaidade e apetite para Strauss nos remete diretamente ao núcleo do fundamento moral do sistema hobbesiano. Trata-se, portanto, de considerar a vaidade enquanto paixão enquanto apetite natural seria a responsável por dirigir o homem para uma busca infinita por poder que culmina necessariamente na guerra. Assim, a assimetria entre apetite e vaidade evidencia, para Strauss, o apelo ao apetite humano absolutamente “irracional e inadmissível”, provocado pela vaidade que instaura uma dinâmica de aquisição de poder e mais poder.

Diante do que foi explicitado, há de se supor uma tensão entre a paixão da vaidade e o medo da morte violenta a partir de um critério moral, ao passo que se atribui à vaidade um valor fundamentalmente injusto e ao medo da morte violenta um valor fundamentalmente justo. A oposição entre valor justo e valor injusto e entre a vaidade e o medo da morte introduz uma reflexão sobre os critérios para se determinar a intenção de uma ação. Conforme assinala Strauss (2016), Hobbes reconhece que não é a legalidade da ação que torna o homem justo, mas o propósito da ação. Nesse caso, se a intenção da ação conduzir a um propósito justo, não há incursão em determinar que foi motivada por orgulho ou vaidade.

Toda intenção que promove um propósito da ação direcionado à vaidade e ao orgulho são atitudes injustas, segundo Strauss (2016). No entanto, uma ação motivadora pela autopreservação possui um propósito justo, porque a sua intenção provém de algo que é absolutamente necessário. Se realmente for assim, o medo da morte deve ser considerado o fundamento de todas as intenções justas.

Quando atribuída às ações, concebe Hobbes, a concepção de justo significa agir conforme o direito; de outra forma, agir de forma injusta é

agir contra o direito. Partindo dessa premissa, Hobbes enfatiza que, por um lado, quem age conforme o direito se diz que é inocente e, por outro lado, agir em desconformidade com o direito atribui-se o termo culpado. Nessa relação, comenta Stauffer (2010) acerca da posição de Hobbes, um homem cujas ações são justas não se transforma em um homem justo, na medida em que se considera justo o homem capaz de agir com justiça ou de acordo com o direito. Contudo, Strauss (2016) ressalta que uma atitude justa é aquela que não é conforme a obediência à lei, mas a autoconfiança.

Esse modo de refletir a relação de como são processadas as ações justas e injustas faz com que Strauss (2016) distinga a atitude de um homem justo da atitude de um homem injusto. Para o autor, a atitude justa diz respeito àquela que conforma o medo da morte a uma convicção interna. O que consistirá no homem justo é a “vontade de praticar ações justas” conforme sejam dirigidas ações para evitar a morte, enquanto o que constitui o homem injusto é a vontade determinada de obedecer às leis por medo de uma punição (KIDDER, 1982).

Afirmar que uma ação é praticada por medo ou por bravura é o mesmo que afirmar que essa ação é conforme a vontade de quem a praticou, pois o processo que finda a deliberação decorre da determinação de uma vontade que prevaleceu sobre as demais. Por conseguinte, as ações resultantes dessa determinação são ainda condicionadas pela vontade (*will*), que é o “último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta” (HOBBS, 1968, 127).

No *The elements of law*, Hobbes assevera que: “o apetite, o medo, a esperança e as demais paixões não são chamadas voluntárias, pois elas não procedem da vontade, mas são a vontade; e a vontade não é voluntária” (2002b, p. 84). Nesses termos, pode-se inferir que a vontade quando não é voluntária é ato, isto é, um ato de querer ou desejar que dela derive uma ação voluntária.

Hobbes insiste na definição de que “um homem livre (*free-man*) é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer (*to do what he has a will to*)” (1968, 262). Disso decorre que onde existe uma conformidade entre ação e vontade há necessariamente liberdade. Assim, não existe contradição entre uma ação praticada em decorrência da “ausência de impedimentos internos ao movimento” e aquela decorrente da “ausência de impedimentos externos ao movimento”, na medida em que um “ato livre” depende dessas duas condições para se realizar.

Ora, se um homem se vê em uma situação na qual é preciso escolher entre executar uma ação em decorrência do medo de certas consequências ou praticar uma ação que vise fundamentalmente a proteger a sua vida, ele

age livremente. Nesses dois casos, tem-se, portanto, duas ações em que a vontade é determinada por um desejo anterior, seja do medo das consequências de não a praticar, seja da perda da proteção da vida e, conseqüentemente, a morte.

A justiça, quando atribuída às ações cuja finalidade é evitar a morte, torna-se imprescindível na forma de avaliar possíveis danos pelos quais os riscos à autopreservação em um futuro próximo tornam-se reais. Segundo Leivas, “a gradação do medo é natural ao homem e funciona como critério individual de avaliação de males futuros” (2011, 348). Considerando essa perspectiva, consoante Hobbes, o medo de outros homens, assim como qualquer outro medo particular, exige de cada homem experiência que, em associação com a razão prudencial calculadora, motiva a busca por segurança.

O medo da morte violenta propicia um cálculo futuro que motiva uma razão prudencial. Assim, Strauss (2016) determina o medo como um único critério pelo qual todo homem pode orientar a sua vida. Não há, portanto, um critério natural que possa orientar a autopreservação. Considera-se, ainda, que a morte não é apenas uma negação do bem primário, mas de todos os outros bens, incluindo o bem maior: a felicidade.

Enquanto um mal maior, a morte permite o que Strauss (2016) determina como prosperar contínuo pelo qual os homens satisfazem qualquer apetite. Trata-se, pois, de um objetivo que determina um sentido para as ações humanas, que são direcionadas para evitar a própria morte. Nesse sentido, a morte é um mal primário, mas também é o mal supremo que conduz os homens à obtenção da razão.

A morte consiste na negação do bem primário e supremo, observa Strauss (2016), que é a preservação da vida. A relação entre o desejo e os “objetos de desejo” tem matizes importantes na configuração das ações humanas para Hobbes. A necessidade de discernir objetos “bons” de objetos considerados “maus” para a preservação do movimento ou da vida encontra a sua expressão mais fundamental na explicação do filósofo de que os homens desejam, acima de tudo, evitar a morte e que, por esse motivo, todo homem considerará a sua autopreservação como o “bem maior, e a morte o mal maior”. Dessa maneira, a aversão à morte é, para Hobbes, outra forma de expressar o desejo de preservação da vida.

Não obstante, nas condições em que predomina uma perpétua disposição para o combate, a conservação da vida torna-se inviável, tendo em vista que a competição pelo poder como estratégia de sobrevivência resulta em uma situação de “insegurança generalizada”, através do medo constante, por parte de cada homem, da morte violenta imposta pelos demais. Tal paradoxo, segundo Kidder (1982), é engendrado pela situação

de insegurança e belicosidade inerente ao estado de natureza, no qual, considerando a igualdade dos homens e a busca incessante pelo poder e mais poder, se favorece uma diminuição das condições necessárias para a preservação da vida.

Nesses termos, Hobbes expressa que o “homem torna-se lobo para o próprio homem”, ou seja, cada homem é, para os demais, um inimigo em potencial, pois, em decorrência da ausência de tal poder, os homens existem em um desprazer da companhia dos outros, que está relacionado com a sua falta de aptidão natural para manter uma convivência pacífica. Não obstante, é através da satisfação dos desejos individuais e na conservação da vida que os homens são capazes de descobrir quais são os meios adequados para alcançar os fins desejados e, por conseguinte, de agir não apenas obedecendo às suas paixões naturais, mas de seguir o seu próprio interesse.

Dessa forma, em conformidade com a reta razão, isto é, como uma “proposição disposicional de propagação da autoconservação da vida”, devido à sua fórmula mais extensa, aquela que se refere ao “*jus in omnia*”, o direito natural vai de encontro aos princípios da legitimação do “estado de guerra”, o qual será empreendido pelos homens como absolutamente contraditório à própria conservação da vida (KIDDER, 1982). Nesse sentido, Skinner afirma: “embora a paz seja nossa necessidade básica, a guerra é nosso destino natural” (1999, 42).

Disso resulta uma nítida contradição, pois, se todos os homens são autorizados pelo direito natural a preservarem a sua vida e a utilizar todos os meios necessários à consecução deste fim, é racional que desenvolvam “mecanismos antecipatórios” para projetar situações futuras a fim de conservar a sua vida através da aquisição de poderes e “bens futuros”. Assim, da mesma forma, cada homem é levado a supor que há uma “relação de simetria entre a quantidade de poder e a quantidade de bens”, de modo que, ao acumular a sua “quantidade de bens”, aumentaria a sua quantidade de poder. Portanto, na perspectiva de Toto (2016), a característica acumulativa de poder e bens assegura não apenas um acréscimo de poder de um homem em relação a outro, mas, sobretudo, sugere regras que indicam aos homens os meios mais adequados para atingir o seu objetivo maior, a saber, a preservação da vida.

O medo da morte é, conforme ressalta Strauss (2016), um ato justo; justifica-se, por conseguinte, o fato moral do sistema de Hobbes no direito, e não propriamente o dever. Se for assim, fica evidente o aspecto de fundamento do direito natural pelo estabelecimento do medo da morte violenta como o real princípio da moralidade. A moralidade presente no discurso hobbesiano, entre a vaidade e o medo, ainda segundo o autor

citado, acentua a possibilidade de uma conciliação entre moralidade e prudência, o que serve de princípio regulador das ações humanas. Seguindo esse argumento de Strauss (2016), é através da relação entre vida e morte que as ações humanas são julgadas como boas ou más, ou como justas ou injustas.

Medo da morte como princípio da moralidade

Entre as inúmeras paixões que Hobbes destaca, o medo possui um papel relevante na fundamentação da filosofia civil. No *De Cive*, o filósofo afirma ser o medo recíproco o início da sociedade civil: “Devemos, portanto, concluir que a origem de todas as grandes sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (2002a, 28). Tanto o medo da morte quanto o desejo de uma vida confortável e digna são paixões que motivam os homens a buscarem a paz.

Desse modo, a aversão à morte é, para Hobbes, outra forma de expressar o desejo de preservação da vida. No entanto, Strauss (2016) admite que não se trata apenas de um simples medo da morte, mas de uma “morte violenta pré-racional na sua origem e racional” no seu efeito que Hobbes se preocupa. Pois, segundo o autor, é sobre esse entendimento que se encontra a raiz de todo o direito e da moralidade. Nesse sentido, deve-se aceitar o argumento de que o estado de natureza é fortemente caracterizado por uma efetiva moralidade, isto é, deve-se pressupor que existe realmente uma medida de certo e errado, justo e injusto anteriormente à instauração do *Commonwealth*.

Interessante essa constatação de Strauss (2016), visto ressaltar que o medo da morte violenta extrai a origem de toda a moralidade no sentido de poder determinar quando uma ação pode, ou não, ser considerada justa. Através do significado moral acerca da geração e instituição do *Commonwealth*, o referido autor certifica-se da relação entre os princípios da moral e os da filosofia civil, de modo que o medo da morte impõe um pressuposto de justiça. A presença da morte é a única regra absoluta que o homem naturalmente obedece.

Diante disso, Strauss (2016) deduz que a origem da intenção justa é o medo da morte violenta. Para o autor, Hobbes identifica a consciência do medo da morte como um elemento determinante da razão natural, ou seja, é através do medo da morte violenta que determina as razões pelas quais os homens devem calcular os benefícios de um acordo. Assim, Strauss (2016) acentua que é mediante o medo da morte violenta que os homens

adquirem os motivos pelos quais torna-se vantajoso evitar, ao máximo, a própria morte.

Se Hobbes atribui determinada culpa ao homem por essa redução do apetite natural à vaidade, logo o medo da morte, que é oposto da vaidade, deve também ter um significado moral, e o estabelecimento do Estado deve possuir um significado moral. Enfatizando o argumento de Strauss, Toto (2016) evidencia que o medo da morte violenta seria a paixão principal que conduz os homens ao uso da razão, e a vaidade, por sua vez, seria o fundamento do apetite natural.

Strauss (2016) assegura que o apetite humano, tal como Hobbes expõe, não seria como o apetite natural, uma vez que, nesse último, o desejo resume-se aos "objetos do presente". Disso decorre que o apetite humano vislumbra "os objetos futuros", tornando-o o mais predatório de todos os animais. Consoante Pacchi (1987), o apetite animal distingue-se do humano, pois o primeiro é originado das impressões externas, reduzindo o seu desejo aos objetos finitos, ao passo que os homens direcionam a sua conduta aos objetos de forma infinita. Conforme depõe Strauss (2016), essa pressuposição pode ser confirmada pelo desejo humano pelo poder e mais poder.

Na perspectiva de Pacchi (1987), esse desejo de poder satisfaz um princípio determinante de um juízo moral decorrente da superioridade que cada homem exige um do outro. Esse comportamento, atribuído por Strauss (2016) a um comportamento imoral, condiciona os homens a uma competitividade pela valorização do poder de cada um pelo outro. Não se trata, então, de acúmulo mecânico ou fisiológico que determina o acúmulo de poder sobre os outros, mas nas qualidades pessoais, isto é, na honra que eles adquirem na comparação uns com os outros. Portanto, ainda na visão de Strauss (2016), Hobbes reduz o apetite natural do homem à vaidade, pois o apetite do homem consiste na vaidade na medida em que, na sua constituição, procura superar os seus semelhantes a fim de possuir sua superioridade reconhecida por todos os outros.

Conforme assinala Pacchi (1987), segue-se que a vanglória é uma espécie de lente de aumento que o homem coloca sobre si mesmo e suas supostas qualidades. Por essa razão, Hobbes afirma: "a vanglória consiste na invenção ou suposição de capacidades que sabemos não possuir" (1968, p. 45). A partir dessa paixão, o homem tende a se colocar em relação aos outros com superioridade ou mesmo menosprezar a capacidade alheia e supervalorizar a própria (BATES, 1974). Essa descabida glorificação de si mesmo tem, geralmente, efeito negativo nas relações que o homem estabelece com os seus iguais. Segundo Blits (1989), a vanglória diz a um

homem que o outro não é igual a ele, mas sim sempre inferior. Tal perspectiva possui implicações na forma como os homens se relacionam.

Conforme explana Strauss,

O temor pela própria vida, que adveio ao homem na sua luta por triunfo, modera, elimina mesmo a vontade de triunfar, tornando-o pronto a se submeter, a deixar o triunfo ao inimigo a fim de salvar a sua própria vida. Mas então o inimigo, que obteve o que queria, ou seja, garantir o reconhecimento da sua superioridade, da sua honra, não pode, em nome da mesma honra, matá-lo; pois "nada senão o medo é capaz de justificar tomar a vida de outrem. E como o medo dificilmente pode ser manifesto a não ser por alguma ação desonrosa, que trai a consciência da própria fraqueza [...] (2006, 60-61).

A honra é o reconhecimento do poder de alguém. Aquele que é honrado é reconhecido pelo poder que ele tem. A continuidade do desejo de mais e mais poder é necessária para proteger o poder nos níveis em que foi adquirido. Esse ato contínuo de poder torna a vaidade uma paixão que conduz inevitavelmente a um conflito entre os homens. Por isso, para Blits (1989), a moralidade presente no conflito subjaz à necessidade de se avaliar como o comportamento dos homens motivados pela vaidade pode ser considerado injusto. A injustiça, pela qual Strauss infere a retaliação das ações humanas motivadas pela vaidade, demonstra a sua perspectiva oriunda de uma experiência que os homens possuem de si mesmos. Desse modo, o desejo de glória que os homens possuem, observa Hobbes (1968), é o desejo de ser avaliado positivamente pelos demais e a forma violenta como reagem quando, ao invés de elogios, recebem de seus companheiros somente desprezo e depreciação de seu poder.

Não é, então, a autopreservação que possui um sentido moral às ações humanas, mas a possibilidade de reduzir o apetite natural à vaidade. Sendo assim, fica evidente que, por pura vaidade, cada homem naturalmente tende a superar os seus semelhantes através da sua superioridade reconhecida. Para Strauss, "O triunfo cada vez maior sobre os outros, isto é, e não o poder sempre crescente, embora racionalmente crescente, é a meta e a felicidade do homem natural" (2016, 58).

Segundo a perspectiva de Strauss (2016), pela experiência, o homem torna-se racional. A experiência conduz a um comportamento no qual se determina o supremo mal, ou seja, a morte. É o medo da morte violenta que justifica a capacidade dos homens de representar fins para a sua ação, de modo a julgarem os meios que consideram mais adequados para alcançar um objeto que julgam ser o bem. Disso decorre que o apetite

humano vislumbra “os objetos futuros” tornando-o o mais predatório de todos os animais.

Dessa forma, atribui-se um valor primário à vida sob uma perspectiva racional. Em contrapartida, a morte é considerada um mal primário sob o prisma da paixão. O significado moral do medo da morte violenta representa o modo pelo qual os homens julgam o propósito das ações que dela derivam. Não obstante, Blits (1989) se colocando ênfase ao argumento de Strauss, afirma que a morte constitui a negação de um bem, inclusive do bem primário e supremo que é a preservação da vida. Se for assim, através da morte, o homem produz um objetivo que o vincula a uma necessidade suprema de preservação, evitando, por sua vez, a própria morte.

Com isso, evidencia a função do direito de natureza na proposta de base moral do sistema de Hobbes, uma vez que Strauss o equivale ao primeiro fato jurídico ou moral oriundo do medo da morte. O medo enquanto um apetite natural fundamenta o direito natural. Esse entendimento remonta à peculiaridade das ações humanas para Hobbes, segundo o qual todas as ações humanas são determinadas conforme aquilo que se julga necessário para a preservação da vida. Nesse ponto, ressalta-se a caracterização do homem hobbesiano como aquele capaz de representar fins para a sua ação, calculando os meios considerados mais adequados para alcançar um objeto que julga ser o bem⁶.

Com efeito, esse objeto, cuja representação é um bem, é aquilo que cada homem julga ser o objeto adequado para a manutenção do seu almejado bem último, isto é, a sua vida. A relação entre autopreservação e o bem último é explicitada por Hobbes através do que ele concebe por direito natural. Esse “título natural” controlado pelo medo da morte violenta torna-se o “título mínimo e racional do homem” (POGREBINSCHI, 2003, 58). Na visão de Strauss (2016), o direito natural em Hobbes consiste em um título subjetivo absolutamente justificado, o qual, longe de ser dependente de alguma lei, ordem e obrigação prévia, é a origem de toda a lei, ordem e obrigação.

Nesse sentido, é possível afirmar que a lei natural não é propriamente lei, porque, ao invés de cancelar um direito, ela, ao contrário, ao propor a ele certos limites, acaba por realizá-lo naquilo em que é seu ponto fundamental: a autopreservação. De tal maneira, Strauss (2016) não deixa de ter razão ao afirmar que o fato moral fundamental na filosofia de Hobbes é o direito, e não o dever, ou seja, conforme enfatiza Pogrebinschi (2003), o que determina todo o sistema hobbesiano não é o conceito de lei, mas a perspectiva do direito natural. Se for assim, a lei torna-se secundária, uma vez que a sua validade é condicionada pelo direito.

A antítese entre a vaidade e o medo da morte violenta demonstra, por conseguinte, que as ações orientadas por vaidade conduzem os homens a um estado de guerra. Em contrapartida, o medo da morte violenta dirige as ações humanas para a concórdia. O *Commonwealth* surge quando os homens, tomados pelo medo recíproco, dissipam a sua vaidade e se reconhecem como inimigo real. Sob esse aspecto, cada um, ou seja, cada homem é autorizado a agir em conformidade com o que o seu julgamento lhe apontar como a melhor estratégia para a sua sobrevivência, pois "cada homem é considerado juiz de suas próprias ações" (1968, 188).

Não obstante, Strauss (2016) infere que o medo é a raiz natural da justiça e a glória é raiz natural da injustiça. Como, então, resolver o problema da justiça e da injustiça no estado de natureza quando o próprio Hobbes diz que: "onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça" (1968, 113)? Considerando que não há lei propriamente antes do Estado, Strauss (2016) assevera que se impõe sobre as ações justas e injustas, recai sobre a "natureza das intenções do agente", ou melhor, da sua constante intenção. Se for realmente assim, segundo Bates (1974), apoiando Strauss em seu argumento, Hobbes preocupa-se em diferenciar as atribuições das palavras justas e injustas às ações e aos homens, prevalecendo-se de uma nítida diferenciação entre ações humanas e suas respectivas intenções.

Na concepção de Strauss (2016), no âmbito do estado de natureza subjaz um julgamento moral pelo qual se distingue a legitimidade do desejo de autopreservação, provocado pelo medo, da intenção ilegítima do desejo de glória, provocado pela vaidade. Essa distinção, segundo Strauss, repousa em uma mera opinião a respeito da justiça, sem, contudo, uma incursão ética sobre a sua necessidade.

Assim, aponta que, por esse motivo, o estado de natureza é orientado por uma visão descritiva ou, como assinala Berns (1982), por uma perspectiva de homens no ambiente de uma sociedade civil. Essas duas pressuposições, isto é, de uma determinação prescritiva e a avaliação dos homens em sociedade, permitem a Strauss inferir a distinção entre intenção justa e intenção injusta. Segundo Stauffer (2010), Strauss vislumbra, através dessa distinção entre intenção justa e intenção injusta, os critérios para determinar o que qualifica um homem justo e um homem injusto no estado de natureza.

Com essa distinção, Strauss (2016) conclui que, no âmbito do estado de natureza, o homem justo representa a natureza do homem em sociedade orientado por princípios morais que neutralizam a vaidade determinante da sua própria natureza. O juízo moral que subjaz ao direito de natureza em Hobbes é constituído por razões legítimas de homens civilizados, com

características civilizadas determinadas por um direito natural capaz de negar a incapacidade natural de os homens conviverem harmonicamente.

Considerações finais

A pretensão de desvincular a filosofia civil de Hobbes da filosofia natural, proposta por Strauss, instaura uma vertente considerável para se interpretar o sistema filosófico de Hobbes. Obviamente, trata-se de uma perspectiva polêmica, pois desconsidera a interpretação consagrada de Hobbes. No entanto, o argumento do fundamento moral proposto por Strauss nos remete a considerar a competição, a busca por glória, a vaidade como postulados morais fundamentais e universalmente válidos.

Essa universalidade evidencia que a utilização do argumento do medo da morte violenta torna-se suficiente para empreender a descaracterização do postulado mecanicista do sistema hobbesiano, uma vez que remete o princípio da autopreservação a um critério de justiça pelo qual ressalta uma antítese moral entre a vaidade e o medo da morte violenta. Uma antítese sustentada por uma clara evidência de um julgamento moral torna-se capaz de orientar as ações humanas motivadas por paixões.

Esse posicionamento defendido por Strauss descaracteriza absolutamente o argumento de que as paixões humanas constituem reações incitadas pela ação do movimento de corpos externos e, desse modo, não podem determinar uma universalidade moral que seja eficaz para constituir uma medida comum do que é certo e do que é errado, do que é justo e do que é injusto.

A proposta de Strauss, portanto, nos conduz a um enfrentamento fundamental do projeto filosófico de Hobbes, ou seja, uma oposição à visão tradicional da política. Essa oposição se entrelaça com a sua experiência, ou seja, espectador da sociedade, que conduz Hobbes a extrair uma perspectiva da natureza humana universalmente válida. Se o fundamento de moralidade, segundo Strauss (2016), demonstra uma ruptura intelectual de Hobbes com os princípios da filosofia política tradicional, tal ruptura demonstra efetivamente uma diferença entre direito natural e apetite natural.

Assumindo o ponto de partida da leitura de Strauss, a moral presente no sistema de Hobbes nada mais seria senão aquela vislumbrada pelo comportamento natural dos homens motivados por uma vaidade que conduz à busca por honras e glórias. Nesse contexto, identifica-se o fato moral no qual Hobbes baseia, segundo Strauss, o direito natural forjado por uma vaidade que se traduz em princípio de autoconservação da vida.

Notas

¹ Professor Adjunto na Universidade Federal do Maranhão.

² Neste trabalho, utiliza-se a tradução em português (realizada por Élcio de Gusmão Verçosa Filho) de *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: University Press Chicago, 1963. Todavia, não descarta a leitura paralela da publicação da versão original.

³ Na visão de Sorrel: "As ideias filosóficas de Thomas Hobbes foram formadas por duas grandes revoluções do século XVII. Uma delas foi local, política, perigosa e, segundo a crença de Hobbes, profundamente irracional. Foi a guerra civil inglesa. A outra foi predominante continental, beneficiou as pessoas de maneiras evidentes e mostrou o que a razão era capaz de realizar, quando adequadamente norteadada e empregada. Essa foi a revolução das ideias científicas, que Hobbes julgava ter sido iniciada por Galileu. Principalmente com base em textos ocasionados pela primeira dessas revoluções, Hobbes alegou haver contribuído com algo relevante para a segunda" (1991, 1).

⁴ A tentativa de deduzir a lei natural ou moral do direito natural de autopreservação ou, em outras palavras, do poder inescapável do medo da morte violenta, levou a modificações muito significativas no conteúdo da lei moral. A modificação acarretou, em primeiro lugar, uma simplificação considerável. O pensamento ao longo dos séculos XVI e XVII tendeu em geral a uma simplificação da doutrina moral. (STRAUSS, 2016, 266)

⁵ Esse é o principal argumento dos defensores da posição de que a filosofia política hobbesiana é independente da filosofia primeira.

⁶ Segundo Strauss: "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" (2016, 33).

Referências bibliográficas

ADAMS, M. P. Natural philosophy, geometry, and deduction in the Hobbes-Boyle debate. *Hobbes Studies*, v. 30, n. 1, p. 83-107, 2017.

BALDIN, G. *Hobbes e Galileo: metodo, materia e scienza del moto*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2017.

BATES, S. The motivation to be just. *Ethics*, v. 85, n. 1, p. 1-17, 1974.

BERNS, W. Judicial review and the rights and laws of nature. *The Supreme Court Review*, v. 1982, p. 49-83, 1982.

BLITS, J. H. Hobbesian fear. *Political Theory*, v. 17, n. 3, p. 417-431, 1989.

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

FRATESCHI, Y. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, C. G.; SOUZA, M. T. S. (org.). *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

HOBBS, T. De corpore. In. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Now first collected and edited by Sir Willian Molesworth. London (1839-1845). Reprint Aalen: Scientia, 1966.

HOBBS, T. *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

HOBBS, T. *Do cidadão*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

HOBBS, T. *Elementos da lei natural e política*. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b.

KAVKA, G. S. Hobbes's war of all against all. *Ethics*, v. 93, n. 2, p. 291-310, 1983.

KIDDER, J. Hobbes's "just man". *Reason Papers*, n. 8, p. 1-15, Summer 1982.

LEIVAS, C. A paixão política do medo na concepção de Hobbes. *Dissertatio*, v. 33, p. 341-353, Inverno 2011.

PACCHI, A. Hobbes and the passions. *Topoi*, v. 6, n. 2, p. 111-9, 1987.

POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: EDUSC, 2003.

SKINNER, Q. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999.

SORELL, T. Hobbes's scheme of the sciences. In: SORELL, Tom (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996. p. 45-61.

SPRAGENS, T. A. *The politics of motion: the world of Thomas Hobbes*. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.

STAUFFER, D. Strauss's discussion of Hobbes in "What is political philosophy?". *Perspectives on Political Science*, v. 39, n. 2, p. 87-91, 2010.

STRAUSS, L. *A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese*. São Paulo: É realizações, 2016.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa, Portugal, Edições 70, 2009.

TOTO, F. Individuo, potere e relazione in Thomas Hobbes. *La Società Degli Individui*, v. 19, n. 55, p. 143-158, 2016.

Received/Recebido: 16/10/20
Approved/Aprovado: 17/06/21