

## RAWLS E OS PRINCÍPIOS DA MORAL SECULAR DE HOBBS

Delmo Mattos<sup>1</sup>

**RESUMO:** O objetivo desse artigo consiste em analisar os aspectos da “moral secular” de Hobbes, na perspectiva de Rawls. Nesse sentido, as discussões são direcionadas para descartar as concepções metafísicas no âmbito da fundamentação da sua teoria política. Para tanto, analisam-se os termos da conjectura secular de Hobbes, tal como Rawls enfatiza, evidenciando o papel da razão compreendida como simples cálculo no contexto de fundamentação do contratualismo. Nesse sentido, será necessário discutir a aproximação de Hobbes aos ideais e princípios do cientificismo da sua época. Essa aproximação demonstra efetivamente o que Rawls pretende enfatizar: a desvinculação dos preceitos de Hobbes da religião. Dessa forma, fica evidente que a “tese secular” seja uma via de interpretação de Hobbes capaz de contemplar a relação fecunda entre ciência e política.

**PALAVRAS-CHAVE:** Secularização, Estado, Poder, Razão, Religião.

**ABSTRACT:**The aim of this article is to examine the aspects of "secular morality" of Hobbes, from the perspective of Rawls. In this sense, the discussions are directed to dispose of the conceptions metaphysics under the reasoning of his political theory. To do so, it analyzes the terms of secular conjecture of Hobbes, as Rawls emphasizes, highlighting the role of reason understood as simple calculation in the context of reasoning of contractualism. In this sense, it will be necessary to discuss the approach of Hobbes to the ideals and principles of the scientism of his time. This approach effectively demonstrates what Rawls wants to emphasize: the untying of the precepts of Hobbes' of religion. In this way, it is evident that the "secular thesis" is a way of interpretation of Hobbes able to contemplate the relationship fruitful between science and politics.

**KEY-WORDS:** Secularization, Political state, Power, Reason, Religion.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (UFRJ). Realiza estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Direito e Instituições do sistema de Justiça (UFMA). Pesquisador FAPEMA/CNPq.

## Introdução

Nas últimas décadas presenciou-se uma renovação nas discussões sobre a filosofia política e moral redefinindo, por assim dizer, seus espaços de atuação e suas estratégias argumentativas. No contexto desse “renascimento” da filosofia política e moral encontram-se os termos da teoria da justiça de Rawls. De certo, o advento da argumentação política de Rawls ocasionou variados debates que indicavam insuficiências metodológicas e argumentativas do seu projeto filosófico e político, assim como o aspecto indispensável da sua teoria da justiça. De certo, como bem lembra o seu crítico e contemporâneo, Robert Nozick, que aponta que os “filósofos políticos têm agora ou de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicar por que não o fazem” (Nozick, 1991, p. 202). Essa advertência proferida por Nozick explica o motivo pelo qual as discussões promovidas por Rawls repercutem até o presente e, ainda hoje, após sua morte ocorrida em 2002, seus conceitos são de extrema conveniência para a compreensão da moderna problemática da justiça e da igualdade, assim como possibilita erguer outras reflexões no âmbito do direito, das ciências sociais em geral.

No contexto da sua obra *Uma Teoria da Justiça*, publicada inicialmente em 1971, Rawls enfatiza explicitamente seguir um ponto de vista diferenciado aos clássicos, embora adotando os mesmos princípios ao mencionar que pretende propor, nas suas próprias palavras, “apresentar uma concepção de justiça que generalize e erga a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em Locke, Rousseau e Kant” (RAWLS, 2000, Prefácio, p. XXIII). Assim como Kant, Rousseau e Locke, Rawls situa a reflexão filosófica e política de Hobbes como um dos clássicos da política.

Na perspectiva de Rawls, o *Leviatã* é a maior obra do pensamento político no idioma inglês (RAWLS, 2000, p. 25). Em vista disso, Rawls conduz o mesmo a um patamar diferenciado da tradição contratualista, principalmente, quando aborda os termos do sistema filosófico e político de Hobbes em seus cursos de filosofia moderna ministrados na Universidade de Harvard, entre 1960 a 1995, e reunidos na obra: *Conferências sobre a História da Filosofia Política*, especificamente as Conferências I, II e III sobre Hobbes. Notadamente, nesses cursos, Rawls, além de realizar uma análise das condições de possibilidade do argumento do contrato no âmbito da modernidade política, questiona, redefine e problematiza várias questões determinantes inseridas nas obras principais de alguns filósofos representativos da tradição contratualista moderna.

Nesse contexto interpretativo, a reflexão filosófica hobbesiana assume nuances que merecem ser destacadas no âmbito do contratualismo moderno. Especificamente, na sua visão de Hobbes, Rawls apesar de não simpatizar com o seu teor filosófico admite a importância do filósofo. A relevância de Hobbes, segundo Rawls, rompe com os formalismos e sinaliza para uma nova forma de fazer política. A secularização demonstra um critério de demarcação nas consequências instauradoras da razão.

Para demonstrar esse desenvolvimento argumentativo, em um primeiro momento enfatiza-se os termos do moralismo secular de Hobbes. Serão discutidos a relação entre a secularização e as concepções das ciências da natureza da teoria de Hobbes. Em um segundo momento, com bases nas considerações anteriores, discute as questões sobre a secularização de Hobbes sob o enfoque da fundamentação de Rawls sobre a instauração da razão como cálculo.

### **O desenvolvimento do moralismo secular: A substituição do humanismo pelo padrão científico das ciências naturais**

Ainda que seja evidente, em muitos aspectos, a relação entre a filosofia de Hobbes e os princípios que norteiam a ciência física e natural da sua época, existem controvérsias no que diz respeito aos fatores que realmente contribuíram para a verdadeira formação intelectual do filósofo. O debate em torno desta questão revela, também, uma profunda relação entre a reflexão filosófica de Hobbes, especialmente, nos seus primeiros textos filosóficos, e a “cultura retórica do humanismo renascentista”<sup>2</sup>.

Contemporaneamente, três ilustres intérpretes de suas obras colaboram para esta discussão, Sorrel (1991, 1996), Skinner (1999a) e Strauss (1963). Tanto Skinner como Strauss são os principais formuladores do argumento de que a reflexão filosófica de Hobbes é estritamente influenciada pela cultura humanística renascentista (*studia humanitatis*)<sup>3</sup>. Para sustentar este argumento, Skinner e Strauss levam em consideração, sobretudo, o período biográfico e intelectual de Hobbes que o alinha aos princípios da cultura humanista literária do final do século XVI e o início do século XVII<sup>4</sup>. Certamente, sob esse aspecto, os primeiros

---

<sup>2</sup> Expressão utilizada por SKINNER (1999a).

<sup>3</sup> Cf. “Se reexaminarmos a vida e os estudos de Hobbes durante seus primeiros anos de obscuridade, e se refletirmos sobre a gama de trabalhos que ele publicou antes do lançamento de *Sobre o cidadão*, constataremos que sua formação intelectual deveu-se, predominantemente, não à cultura científica, mas antes à cultura humanista literária (...)” (SKINNER, 1999a., p. 295).

<sup>4</sup> De acordo com Skinner, as cinco disciplinas canônicas dos *studia humanitatis* eram: gramática, retórica, poesia, história e filosofia civil.

textos publicados por Hobbes revelam uma profunda absorção da cultura retórica do humanismo renascentista, sobretudo, os escritos anteriores à publicação do seu primeiro grande tratado, *De Cive*, em 1642<sup>5</sup>.

Para vários autores, portanto, seria a prova mais contundente que, tanto Skinner quanto Strauss, dispõem para defender a tese de que o pensamento intelectual do filósofo é essencialmente preocupado com os ideais da cultura clássica renascentista (Cf. SKINNER, 1999a). Supondo, então, que a formação intelectual de Hobbes advinha, sobretudo, do aspecto humanista como bem assinalam Skinner e Strauss cabe-nos, portanto, indagar quais são os argumentos em que estes se apoiam para sustentar tal pressuposição? De acordo com Skinner (Idem., p. 295), “talvez o reflexo mais patente da adesão de Hobbes ao humanismo possa ser observado em sua escolha de uma carreira”.

O comentário de Skinner refere-se ao emprego das habilidades dos humanistas, particularmente, pelas grandes famílias aristocráticas inglesas. A demanda pelos serviços dos humanistas acrescenta Tuck (2001, p. 15), era uma necessidade de todos aqueles que possuíam um envolvimento na vida pública, “pois estes precisavam ao redor de si de homens que fossem bons linguistas e escritores fluentes e persuasivos, capazes de se encarregar da correspondência, do esboço dos discursos e do treinamento de crianças nas mesmas habilidades dos ideais humanistas”<sup>6</sup>. Não fugindo a esta regra, Hobbes, após a sua formatura em 1608, trabalhou como tutor e acompanhante dos herdeiros de eminentes famílias da aristocracia inglesa.

Foi para a casa de um desses aristocratas que Hobbes fora recomendado pelo diretor do seu *Hall* ao Lord Willian Cavendish, o primeiro Barão de Hardwick, como tutor de seu filho Willian Cavendish. As principais características do humanismo, assimilado por Hobbes, segundo Skinner, concentram-se principalmente no estilo literário característico das regras da “*arsrhetorica*” que os humanistas haviam tornado correntes na sua época. Curiosamente, apesar do grande esforço de Skinner em enquadrar o pensamento filosófico de Hobbes centrado nos ideais humanistas, este aponta o abandono e o repúdio desta influência nos textos de Hobbes posteriores a 1630 (1999a, p. 339)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Dentre as obras desse período podemos citar: *Eight Books of the Peloponnesian War Written by hucydides* (1628) e *A Briefe of the Art of Rhetorique* (1637?).

<sup>6</sup> Cf. “(...) os principais filósofos da Europa do final do século XVI e XVII; muitos deles foram treinados para ser aquilo que se denominava “humanistas”, e sua origem intelectual estava no estudo dos clássicos e no uso inovador e imaginativo da linguagem característica dos humanistas do início da Renascença, em vez de no laborioso filosofar de seus precursores medievais” (TUCK, 2001, p. 13).

<sup>7</sup> Cf. “Conquanto Hobbes tenha sido inicialmente formado pela cultura retórica do humanismo, não há dúvida de que, na década de 1630, começou a abandonar os *sutudiahumanitatis* em favor de um tipo diferente de

Na perspectiva de Skinner, a mudança de rumo intelectual por parte de Hobbes, a partir da década de 1630, é endereçada aos novos interesses despertados nele, devido, sobretudo, aos contatos que travou durante uma longa jornada em que esteve no continente, entre 1630 a 1636. Neste momento, poderíamos sugerir a seguinte indagação: como Skinner procura sustentar a sua tese de que o pensamento de Hobbes é marcado pelo estilo literário da cultura humanística, se este mesmo evidencia uma mudança de rumo intelectual de Hobbes que o insere no debate científico da sua época? Este fato evidenciado por Skinner, ou seja, a mudança de rumo intelectual por parte de Hobbes, a partir da década de 1630, é o ponto de sustentação das críticas aos argumentos daqueles que defendem a tese de que a reflexão filosófica hobbesiana é substantivamente influenciada pela cultura humanística renascentista.

Um dos principais críticos ao argumento da influência humanística na filosofia de Hobbes é Sorrel. Este advoga, ao contrário de Skinner e Strauss, a tese de que a reflexão de Hobbes, especialmente a partir de 1630, quando inicia a estrutura do seu sistema filosófico, teria sido influenciada, predominantemente, além dos fatores históricos do seu país, pelos ideais da ciência da sua época, em especial a física moderna inaugurada, segundo o próprio Hobbes, por Galileu, e não pela cultura humanística renascentista pela qual havia abandonado completamente.

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 norteada 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, p. 1).

Esta afirmação de Sorrel contribui decisivamente como principal fator de sustentação da tese de que a constituição do seu sistema filosófico teria sido influenciada impreterivelmente pelo pensamento científico de sua época<sup>8</sup>. Ou seja, a afirmação de Sorrel nos assinala que a ciência civil hobbesiana constitui-se naturalmente a partir da referência paradigmática da matriz epistemológica dominada pela física moderna. Vale ressaltar que o próprio Skinner admite - na sua obra *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes* (1991a) - que

---

*scientia* e, ao mesmo tempo, a reagir vigorosamente contra suas predileções intelectuais anteriores” (SKINNER, 1999a, p. 339).

<sup>8</sup> Devemos salientar que, como assinala Sorrel, a influência do ambiente político do seu país como um aspecto importante na sua reflexão filosófica.

se concentra somente em um aspecto do pensamento hobbesiano, sobretudo, pela sua pretensa formação humanista. Ou seja, Skinner admite estar menos interessado em compreender Hobbes como autor de um sistema filosófico influenciado pelo cientificismo de sua época, e mais interessado em analisar a contribuição dada por Hobbes para uma série de debates sobre ciências morais da cultura renascentista (Cf. SKINNER, 1999a).

Se admitirmos a tese de Sorell, que Hobbes estaria, então, em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da ciência, caracterizada pela física moderna, teríamos, portanto, a evidência mais notória de que os princípios norteadores da “nova ciência” orientam decisivamente a composição do seu sistema filosófico. De acordo com Hoffding (1924, pp. 264-265), “dois exemplos seriam suficientes para demonstrar o comprometimento de Hobbes com os princípios de uma nova atitude intelectual iniciada por Galileu”, que em muitos sentidos influenciaram o conjunto teórico do seu sistema filosófico, a saber: a sua concepção da realidade como um sistema mecânico, no qual os seus princípios explicativos envolvem apenas corpos e movimento, e a sua própria concepção do que é movimento. Sobre essa questão Rawls afirma:

O peso que Hobbes atribui a nossa autopreservação em sua teoria política é usado por ele para explicar por que certos direitos, na sua definição, são inalienáveis. Hobbes diz que não pode esperar que alguém faça, deliberada e intencionalmente, algo contrário a sua autopreservação (2012, p. 51).

Hobbes em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da “nova ciência”, conceberá como o axioma fundamental da sua reflexão filosófica e política o princípio de inércia expresso na seguinte sentença: todo corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo a sua identidade. Considerando este princípio sob o aspecto mecanicista do pensamento hobbesiano, esta sentença se converte no seguinte enunciado: todo corpo busca perseverar no seu movimento. Para Hobbes, a manutenção do movimento constitutivo de um corpo transforma-se na condição fundamental da conservação de sua própria identidade, isto é, da sua vida.

Ao conceber a realidade como sendo unicamente composta de corpos e movimento, Hobbes insere todos os fenômenos em um espaço geométrico no qual se articulam somente ocorrências de causa e efeito. Por sua vez, a ideia de liberdade se inscreve neste contexto mecânico da realidade, onde movimento e corpo proporcionam o sentido à propriedade vital de todo ser vivo inserido no espaço e no tempo, ou seja, a manutenção do seu movimento.

## O argumento da “moral secular” de Rawls: a naturalização eficiente dos cálculos racionais

O aspecto fundamental da tese de Rawls sobre Hobbes relaciona-se diretamente ao desprezo do aspecto religiosos no seu sistema filosófico e político. Rawls verifica, no *Leviatã*, uma centralidade do aspecto de uma moral secular. Dessa forma, pressupõe que todas as ideias utilizadas por Hobbes, entre elas, direito natural, lei natural, estado de natureza estão sob os princípios do modo secular de explicação e, sobretudo, independentes de qualquer ordem teológica (RAWLS, 2012).

A definição da razão como artifício é o ponto de partida para enunciar o modo secular que perpassa todo o projeto filosófico de Hobbes. Nesse contexto, a razão nada mais é do que cálculo e, segundo Hobbes, cálculo é “adição e subtração das consequências de normas gerais estabelecidas para marcar e significar os pensamentos dos homens”. Sendo assim, dizer que o homem é dotado de razão significa dizer que este é, segundo Hobbes, capaz de “cálculos racionais”. No entanto, Hobbes afirma que tais “cálculos racionais” somente são possíveis porque existem palavras, é, pois, através desse “cálculo racional”, possível nas palavras, 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. Na visão de Bobbio,

A razão de que fala Hobbes nada tem a ver com a faculdade de conhecer a essência das coisas: é a faculdade de raciocinar, entendido o raciocínio como um cálculo (“ratio est computatio”, De Corpore, I, 2), mediante o qual, dadas certas premissas, extraem-se necessariamente certas conclusões. Para Hobbes, dizer que o homem é dotado de razão equivale a dizer que é capaz de cálculos racionais, que é o modo de dizer que é capaz de descobrir quais são os meios mais adequados para alcançar os fins desejados e, por conseguinte, de agir não só obedecendo a essa ou àquela paixão, mas também seguindo o próprio interesse. Quando Hobbes diz que a reta razão faz parte da natureza humana, pretende dizer que o homem é capaz não só de conhecer per causas, mas também de agir per fines, ou seja, de seguir regras que lhe indicam os meios mais adequados para atingir os fins almejados (como o são, precisamente, as regras técnicas) (1991, p. 38).

Ao afirmar que a “reta razão” faz parte da natureza humana, Hobbes assinala que a razão não apenas conhece as causas, mas também visa “agir por fins”, isto é, sugere regras que indicam aos homens os meios mais adequados para atingir o seu objetivo maior, a saber, a preservação da vida. De acordo com isso, segundo Hobbes, do “cálculo racional” conclui-se, necessariamente, uma regra geral da razão que sugere que “todo homem deve esforçar-se

pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (HOBBS, 2002a, p. 36).

Estas regras racionais são denominadas por Hobbes de leis da natureza (*lexnaturalis*). Disso reside aquela propriedade fundamental no que se refere às leis da natureza para Hobbes, a saber, enquanto as concepções tradicionais de lei da natureza a posicionam em vistas a um fim supremo como aquilo que é considerado como um bem em si mesmo, em Hobbes, ao contrário, esta é posicionada na direção de que tal fim seja concebido como a paz<sup>9</sup>. Ora, a instauração da paz é consequência direta da necessidade dos homens de preservarem a sua vida, sendo assim, as leis da natureza prescrevem a paz à proporção que está se configura como a melhor solução de garantia do fim maior o qual todos os homens perseguem<sup>10</sup>. De acordo com Bobbio,

Desse significado diferente de razão, deriva uma diferença fundamental entre a concepção hobbesiana de lei natural e as concepções tradicionais. Para estas últimas, as *naturalisratio* ou *rectaratio* prescrevem o que é bom ou mau em si mesmo; para Hobbes, ao contrário, indica o que é bom ou mau em relação a um determinado fim: “O que chamamos de leis da natureza não é mais do que uma espécie de conclusão, extraída pela razão, tendo em vista o que deve fazer ou deixar de fazer”. E com maior clareza: “(...) não são mais do que conclusão, ou teoremas, relativos ao que conduz à conservação e à defesa de si próprio (1991, p. 105).

Dessa forma, é sob a forma de leis da natureza que a reta razão (*rectaratio*) sugere aos homens um conjunto de preceitos ou teoremas que objetivam tornar possível a coexistência pacífica (POLIN, 1953. p. 189). Segundo Hobbes,

A lei natural (*lexnaturalis*) é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe de um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-la dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir para melhor preservá-la (HOBBS, Cap. XIV, p. 189).

Por conseguinte, assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo (HOBBS, 2002a, p. 38).

---

<sup>9</sup> Segundo Baptista, “A paz, no contexto da obra política de Hobbes, não seria somente a garantia da sobrevivência humana, mas também a condição essencial para o progresso e desenvolvimento. A ausência da paz seria igualmente responsável pela ausência de toda possibilidade de conhecimento. O inverso da constatação também é válido, ou seja, o conhecimento é condição necessária e imprescindível à paz. A ordem no interior do Estado é pré-requisito para que a humanidade atinja seu grau máximo de realização” (1995. p. 89).

<sup>10</sup> Cf. “Não pode haver, portanto, outra lei de natureza além da razão, nem outros preceitos da lei natural (natural Law) do que aqueles que declaram para nós os caminhos para a paz onde esta pode ser obtida, e os caminhos para a defesa onde não se puder obtê-la” (HOBBS, 2002b, Cap. XV, p. 100).

Embora Hobbes insista em denotar que as leis da natureza são um conjunto de preceitos ou teoremas que objetivam a conservação da vida, este adverte que as leis naturais não podem ser consideradas propriamente leis, mas qualidades naturais que predisõem os homens à paz e à obediência, ou seja, conclusões ou teoremas sobre o que conduz à própria conservação da vida, ao passo que a lei em seu sentido próprio é “o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas” (HOBBS, 2002a, p. 74).

Isto pressupõe que as leis da natureza não obrigam em sentido estrito do termo, pois a lei ordena e a razão apenas sugere aquelas coisas que devem ser feitas ou omitidas a fim da preservação da vida. Dessa forma, podemos dizer que para Hobbes as leis da natureza não são “preceitos positivos”, como observa Gert (2001, p. 249), “mas constituem simples normas racionais, ou seja, não são válidas para determinar certas condutas, mas demonstram pelo raciocínio as razões pelas quais os homens devem agir de um modo e não do outro”. Seguindo esta mesma linha interpretativa, Gauthier diz:

Parece que as leis da natureza são preceitos que nos instruem no exercício do direito natural. Isto é, nós podemos fazer tudo o que estiver de acordo com a razão, as leis da natureza nos aconselham não somente o que está de acordo com a razão, mas o que é requerido por ela. Portanto, agir segundo as leis da natureza é agir exercitando o direito de natureza, mas naquelas circunstâncias especiais em que agir de outro modo seria agir erroneamente (1979a., p. 39).

A primeira indicação desta regra racional é que os homens busquem a paz, esta é a lei primeira e fundamental da natureza, da qual seguem todas as dezenove leis que Hobbes apresenta nas suas principais obras de filosofia política. A maioria dessas leis dizem respeito à questão dos contratos e pactos, no entanto, por uma questão de objetivo não será necessário prolongarmos no exame das demais leis da natureza, notemos para nossos propósitos apenas as duas primeiras leis<sup>11</sup>. Daquela lei fundamental da natureza, que prescreve aos homens que “procurem a paz e a sigam” Hobbes deriva a segunda lei da natureza, a saber:

Que um homem esteja de acordo, quando outros estão assim também, tanto quanto a sua paz e defesa ele pense ser necessário, renunciar este direito a todas as coisas; e contentar-se com a mesma liberdade em comparação com os outros homens do mesmo modo que ele permita [aos] outros homens em comparação a si mesmos. Porque enquanto todo homem conservar seu direito, de fazer qualquer coisa que ele queira; todos os homens se

---

<sup>11</sup> As duas primeiras leis da natureza são consideradas as mais importantes, pois, articuladas e em conjunto de uma mesma série, estabelecem o que os homens devem ou não fazer para abandonarem o estado de natureza e constituírem a sociedade civil.

encontrarão na condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não dispor-se (sic) para a paz. É a lei do evangelho: faz aos outros o que não queres que te façam a ti. E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alterinefaceris* (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 190).

No conteúdo da segunda lei da natureza se encontra imediatamente subentendida a consequência direta acerca da inviabilidade da liberdade natural, na medida em que desta se deduzem as indicações de que caso seja possível o estabelecimento da paz, cada homem deve renunciar ao seu direito e à sua liberdade natural. Dessa forma, a segunda lei da natureza introduz um elemento fundamental que merece ser destacado, pois nesta se encontra em linhas gerais a lógica do que vem a ser o contrato social<sup>12</sup>. Tal elemento fundamental diz respeito à “renúncia do direito original”, ou daquilo que denominamos de restrição ou limitação da liberdade natural. Para Hobbes, renunciar a um direito a alguma coisa, significa nada mais do que “privar-se da liberdade de impedir um outro do benefício de seu próprio direito à mesma coisa” (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p 190). Ainda nas palavras de Hobbes, no *Leviatã*:

(...) Pois quem abandona ou renuncia ao direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a consequência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos do uso do seu próprio direito original (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p 190.).

Ora, ao renunciar o seu direito e a sua liberdade natural os homens restringem ou limitam o seu “poder natural” ou a sua “potência natural” em favor da sua segurança e a preservação da vida, longe da situação insustentável do “estado de guerra” que caracteriza o estado de natureza. Disso resulta o conteúdo do contrato social concebido por Hobbes como uma transferência ou “renúncia mútua” de cada homem ao seu direito legítimo de utilizar irrestritamente o poder ou “potência natural” (*potentianaturale*) como meio de preservação do movimento natural, isto é, como meio de preservação da vida em nome de uma “entidade artificial” personificada no soberano.

---

<sup>12</sup> Cf. “O contrato civil em que se baseia o *Leviatã* contém uma obrigação que é o comprometimento pelo qual cada um renuncia a usar seu direito e sua liberdade natural” (ANGOULVENT, *op. cit.*, p.58).

Tais direitos auferidos da transferência conferem a este um poder absoluto capaz de decidir sobre quais os meios mais adequados para a preservação da vida de todos os contratantes. O contrato é um artifício para a consecução dos objetivos descritos e pré-determinados nas leis naturais. Pois, deixados sozinhos os homens não conseguem se organizar. Seu objetivo coletivo é reproduzir uma paz duradoura. “Se os homens pudessem viver em conformidade com as leis de natureza, não haveria necessidade alguma de cidade, nem de poder coercitivo comum”.

Rawls, ao evidenciar a estrutura secular da teoria política hobbesiana defende, por conseguinte, que a estrutura foral dos seus conceitos e definições dispensam a estrutura teológica. Assim, a estrutura é capaz de sustentar a si própria. Com isso, Rawls sustenta que Hobbes foi capaz de sustentar a si próprio a ser compreendido pela razão natural graças a interpretação psicológica da natureza humana (RAWLS, 2012, p. 41). Conforme essa pressuposição, ficam evidentes que a tese secular evidencia as leis de natureza obrigando-se efetivamente na presença de um poder coercitivo capaz de pô-las em prática, também, observa Rawls (2012).

Cabe notar, no *De Cive*, Hobbes distingue duas espécies de obrigações que designam a extensão da obrigatoriedade das leis da natureza, são elas: as obrigações “*in foro interno*” e “*in foro externo*” (HOBBS, 2002a, p. 70). No que diz respeito às leis da natureza, Hobbes afirma que estas obrigam sempre “*in foro interno*” e, nem sempre em “*in foro externo*”. A distinção entre a obrigatoriedade das leis naturais “*in foro interno*” e “*in foro externo*” pode ser explicada através do modo como Hobbes concebe o significado de “pecado” e “crime” (LEIVAS, 2000, p. 25). No *Leviathan*, Hobbes afirma:

Um pecado não é apenas uma transgressão da lei, é também qualquer manifestação de desprezo ao legislador (...). Um crime é um pecado que consiste em cometer (por feito ou palavra) um ato que a lei proíbe, ou em omitir um ato que ela ordena. Assim, todo crime é pecado, mas nem todo pecado é crime. A intenção de roubar ou matar é um pecado, mesmo que nunca se manifeste através de palavras ou atos, porque Deus, que vê os pensamentos dos homens, pode culpá-los por eles. Mas antes de aparecer alguma coisa feita ou dita, onde um juiz humano possa descobrir a intenção, não pode falar-se em crime. (...) Não há lugar para humana acusação de intenções que nunca se tornam visíveis em ações externas. De maneira semelhante, os latinos com a palavra *peccatum* (pecado) designam toda espécie de desvio em relação à lei, e com a palavra *crimen* (derivada do *cerno*, que significava perceber) designavam apenas os pecados que podem ser apresentados perante o juiz, e, portanto não são simples intenções. (1968, Cap. XXVII. Grifo do autor).

A referência a Deus na passagem transporta-nos para outra afirmação de Hobbes no *Leviathan*, na qual Hobbes assinala que “*in foro interno*” “somente Deus... o Rei dos reis reina” (1968, Cap. XXX, p. 394). Através disso, compreende-se o motivo pelo qual as leis da natureza “*sempre*” obrigam “*in foro interno*”, ou seja, apenas na consciência. Por outro lado, no que diz respeito as ações “*in foro externo*” (no plano da ação humana), Hobbes afirma que “*nem sempre*” as leis da natureza obrigam, pois a obrigatoriedade destas em sua extensão externa não são efetivadas devido à insegurança generalizada decorrente da ausência de um poder comum.

Sobre isto, Warrender diz, “(...) as leis naturais “*obrigam*” “*in foro externo*” somente quando a condição de suficiente segurança é estabelecida fora do estado de natureza”, pois, segundo este, as leis da natureza são leis destinadas especificamente a indicarem os meios mais convenientes para que os homens assegurem as condições necessárias para uma vida mais confortavelmente possível (1957, p. 208. Grifo do autor)<sup>13</sup>. Mas, tal segurança, somente pode ser obtida no interior do Estado civil, ou seja, “naquelas condições onde as ações humanas não são mais impostas condicionalmente, e sim incondicionalmente”. Isto significa que as leis da natureza apenas obrigam quando são transformadas em leis civis. Disso se segue que as leis da natureza apenas tornam-se efetivamente leis mediante a instituição do *Commonwealth*, antes disso, é impróprio considerá-las realmente como leis<sup>14</sup>. De acordo com Hobbes,

Somente depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis (*civis lawes*), pois o poder soberano é que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que, portanto, fazem parte da lei civil (1968, Cap. XXVI, p. 314 ).

Diante disso, podemos afirmar que as leis da natureza obrigam somente “*in foro interno*” (na consciência) no estado de natureza, pois neste não há um poder suficientemente eficaz que force o seu cumprimento. Por outro lado, depois de estabelecido o acordo entre cada homem e, instituída a soberania do Estado, as leis da natureza tornam a obrigar “*in foro externo*” por estarem “contidas no ordenamento civil” ou, porque o poder soberano torna

---

<sup>13</sup> Cf. “(...) enquanto isso estamos obrigados a uma disposição mental no sentido de cumpri-las, sempre que sua observância parecer levar ao fim para qual elas foram feitas. E disso devemos pois concluir que a lei de natureza sempre e em toda parte obriga em *foro interno*, ou na corte da consciência, mas nem sempre em *foro externo*, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança”. (HOBBS, 2002a, p. 70. Grifo do autor).

<sup>14</sup> Mesmo com o respaldo de ordenamento divino.

obrigatória a sua observância. No *Leviathan*, Hobbes comenta sobre esta questão da seguinte forma:

Os contratos nos obrigam, ao passo que as leis nos mantêm obrigados. Um contrato obriga por si só; já a lei somente conserva obrigada a parte que o firmou em virtude do contrato universal de obediência. Por isso, no contrato, primeiro se determina o que deve ser feito, antes que nos obriguemos a fazê-lo; enquanto na lei estamos, já, obrigados a cumprir o que só depois é determinado (2002a, p. 217).

Contudo, para Hobbes não estava em questão suprimir as leis da natureza pelas leis civis, mas torná-las efetivamente obrigatórias mediante estas últimas. Assim, quando o filósofo enfatiza que as duas leis contêm-se uma a outra, ele não menciona a sua estrita igualdade de função, nem a ausência de suas respectivas especificidades. O que este pretende enfatizar é que não se deve referir a qualquer obrigatoriedade das leis da natureza abstraindo a sua estrita correspondência com a autoridade do poder soberano. Para Bobbio,

O único sentido que se pode dar a essas duas proposições, nada claras, é – se não nos enganamos – o seguinte: as leis naturais, por si mesmas, não obrigam à observância, mas só as leis civis obrigam; portanto, para que as leis naturais se tornem obrigatórias, é preciso que sejam impostas por uma lei civil. Mas disso resulta, então, que a lei civil é aquela que torna obrigatória uma lei natural; em outras palavras, é lei positiva em sentido formal (no sentido de que é colocada por uma autoridade legítima a criar normas jurídicas obrigatórias), mas é lei natural em sentido material, pelo fato de retirar a matéria de suas próprias regras dos preceitos da lei natural (1991, pp. 113-114).

Desse modo, a lei civil não somente legitima as leis de natureza, isto é, as tornam efetivamente obrigatórias e, por este motivo, os súditos ou cidadãos ao obedecerem às leis civis estão, da mesma forma, obedecendo simultaneamente às leis da natureza<sup>15</sup>. Como as leis da natureza identificam-se com “teoremas da razão”, obviamente a obediência dos súditos ou cidadãos ao poder soberano estará sempre condicionada às condições requeridas para a conservação da vida e a obtenção da paz.

---

<sup>15</sup> A posição que assumimos sobre esta questão é, de certa forma, a mesma posição que assume a maioria dos intérpretes da reflexão filosófica e política de Hobbes, ou seja, a “interpretação secularista”. Este tipo de interpretação, como veremos no capítulo seguinte, tende a desprezar os supostos elementos teológicos da teoria política de Hobbes. Entre alguns autores que assumem veementemente esta posição estão: WATKINS (1965), HAMPTON (1997) e KAVKA (1986).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANGOUVELVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papyrus, 1996
- BUCHANAN, James. 1975, "Boundaries on Social Contract," in *Collected Works*, 16, p. 89.
- BAPTISTA, Lígia Pavan. O Estado da paz na teoria política hobbesiana. In: *Cadernos de História e Filosofia da ciência*. Campinas, São Paulo, Série 3, v. 5, n. 1-2, p. 87-103, jan.-dez. 1995.
- BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Igualdade e Liberdade*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, 4ª Edição, Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. Luiz S. Henriques e Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Unesp/Brasiliense, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Locke e o direito natural*. 2ª ed. Trad. Renato de Assumpção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto, Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura. Brasília: UnB, 1987.
- GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1979a
- \_\_\_\_\_. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 10, pp. 547-558, 1979b.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (Leviathan).
- \_\_\_\_\_. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- \_\_\_\_\_. *De Cive. The English version in the first edition philosophical rudiments concerning government and society. A criticaleditionby Howard Warrender*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (The ElementsofLaws).
- \_\_\_\_\_. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2ª ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (Diálogos).
- \_\_\_\_\_. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (Behemoth).

\_\_\_\_\_. *Malmesburiensis opera philosophica quae latinescripsit omnia. In unum corpus nunc primum collecta et labore Guilielmi Molesworth. London, 1839-1845. v. 5; reprint Aalen: Scientia, 1961. (Opera Latina).*

\_\_\_\_\_. *Elementorium philosophiae, sectio prima: De Corpore. In: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and edited by Sir William Molesworth. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966. (De Corpore).*

\_\_\_\_\_. *Elements of Philosophy Concerning Body. The Metaphysical system of Hobbes (Metaphysical Writings). Ed. Mary Whinton Calkins. Second edition. Illinois: La Salle, 1948. (De Corpore).*

\_\_\_\_\_. *Libertad y Necesidad y Otros Escritos. Edición y Traducción de Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Oenínula, 1991.*

\_\_\_\_\_. *HOBBS'S Treatise Of Liberty and Necessity. In: Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity. Ed. Vere Chappel. Cambridge University Press, 1999.*

\_\_\_\_\_. *De la liberté et de la necessite. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck LESSAY. Paris: Librairie Philosophile J. Vrin, 1993.*

GREEN, Michael. *Liberty in Leviathan. APA Pacific Division Meeting, March 2005.*

GAUTHIER, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes. Oxford: Oxford University Press, 1979a*

\_\_\_\_\_. *Morals by Agreement. Oxford: Oxford University Press, 1986.*

\_\_\_\_\_. *Thomas Hobbes: Moral Theorist. The Journal of Philosophy, v. 76, n. 10, pp. 547-558, 1979b.*

GERT, B. *Hobbes's Psychology, in T. Sorell (ed.), The Cambridge Companion to Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press, pp.157, 1996.*

\_\_\_\_\_. *Hobbes on reason. Pacific Philosophical Quarterly, 82, pp. 243-257, 2001.*

\_\_\_\_\_. *Hobbes on Language, Metaphysics, and Epistemology, Hobbes Studies, Volume XIV, pp. 40-58, 2001*

HOFFDING, Harald. *A History of Modern Philosophy. Trad., B.E. Meyer. London: Macmillan and Co., 1924.*

LEIVAS, Cláudio Roberto Cogo. *Situação de conflito e condição de obrigação em Hobbes. Disputatio, Portugal, v. 9, n. 9, p. 19-35, 2000.*

RAWLS, John. *Conferências sobre a história da filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2012.*

- SKINNER, Quentin. Razão e retórica na filosofia de Hobbes. São Paulo: UNESP, 1999a.
- \_\_\_\_\_. Liberdade antes do liberalismo. São Paulo: Ed. UNESP, 1999b.
- \_\_\_\_\_. The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives. IN: RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B. & SKINNER, Q. (eds.) Philosophy in History. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. Hobbes's Life in Philosophy. In Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science, Cambridge, pp. 1-37, 2002.
- \_\_\_\_\_. Hobbes and purely artificial person of state. Hobbes's Life in Philosophy. In Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science, Cambridge, pp. 177-207, 2002.
- \_\_\_\_\_. A Third Concept of Liberty. Proceedings of the British Academy 117, pp. 237-68, 2001.
- \_\_\_\_\_. Hobbes on the Proper Signification of Liberty. In Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science, Cambridge, pp. 209-37, 2002.
- \_\_\_\_\_. Warrender and Skinner on Hobbes: A Reply. Political Studies, 36, pp. 692-95, 1988.
- \_\_\_\_\_. The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation. in Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science, Cambridge, pp. 264-86, 2002.
- \_\_\_\_\_. Hobbes's Leviathan. The Historical Journal, vol. 7, pp. 321-33, 1964.
- STRAUSS, Leo. The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis. Chicago: University Press Chicago, 1963. (Primeira edição de 1936 pela The Clarendon Press, Oxford).
- \_\_\_\_\_. Natural Right and History. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- \_\_\_\_\_. O Estado e a Religião. In: Quirino, C. & Souza, M. (orgs). O pensamento político moderno, São Paulo: TA. Queiroz, 1980.
- TUCK, R. Natural Rights Theories, Their Origin and Development, Cambridge 1979.
- \_\_\_\_\_. Introduction, *Leviathan*, Richard Tuck, Cambridge, 1991.
- \_\_\_\_\_. Hobbes. São Paulo, Loyola, 2001.
- WARRENDER, Howard. The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation, Oxford: Oxford University Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. Philosophy and Politics in Hobbes. Hobbes Studies, ed. Keith Brown. Oxford: Blackwell, 1965.