

O DEBATE EM TORNO DA EXISTÊNCIA DE UM FUNDAMENTO MORAL NA FILOSOFIA POLÍTICA DE THOMAS HOBBES: LEO STRAUSS E YARA FRATESCHI

Bruno dos Santos Paranhos
Estudante de graduação em Filosofia/UnB

A elaboração deste artigo só foi possível graças à orientação dos Professores integrantes do Grupo de Estudos de Filosofia Política da UnB: Prof. Dr. Gilberto Tedeia, Profa. Dra. Maria Cecília Almeida e, especialmente, meu orientador no PROIC, Prof. Dr. Alex Calheiros de Moura.

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar alguns dos argumentos utilizados no debate em torno da existência ou não de um fundamento moral na filosofia política de Thomas Hobbes. Para isso, serão analisadas duas obras: "The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis", de Leo Strauss, especialmente o capítulo II, "The moral basis"; e "A física da política: Hobbes contra Aristóteles", de Yara Frateschi. Strauss escreve a favor da existência desse fundamento moral; Frateschi apresenta uma resposta negativa, criticando a posição de Strauss e recolocando a filosofia política hobbesiana sobre uma base essencialmente mecanicista e, portanto, moralmente inocente.

Palavras-chave: Thomas Hobbes; Leo Strauss; Yara Frateschi; fundamento moral; filosofia política.

Abstract: This article intends to show some of the arguments presented in the debate over the existence or not of a moral basis in Thomas Hobbes's political philosophy. Two books will be analyzed: "The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis", from Leo Strauss, specially chapter II, "The moral basis"; and "A física da política: Hobbes contra Aristóteles", from Yara Frateschi. Strauss writes in favour of the existence of such moral basis, Frateschi presents a negative answer, criticizing Strauss's position and putting

back Hobbes's political philosophy over an essentially mechanistic basis and, therefore, morally innocent.

Key-words: Thomas Hobbes; Leo Strauss; Yara Frateschi; moral basis; political philosophy.

Introdução

Há um debate em torno da obra política de Thomas Hobbes, que diz com a existência ou não de um fundamento moral em sua filosofia política. Duas obras discutem o tema: "The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis" ("A filosofia política de Hobbes: seu fundamento e sua gênese"), de Leo Strauss, especialmente o capítulo II, "The moral basis" ("O fundamento moral"); e "A física da política: Hobbes contra Aristóteles", de Yara Frateschi. Se Strauss escreve a favor da existência desse fundamento moral, Frateschi apresenta uma resposta negativa, recolocando a filosofia política hobbesiana sobre uma base essencialmente mecanicista e, portanto, moralmente inocente.

O presente artigo constitui-se como um esforço descritivo-comparativo, na medida em que serão apresentados os argumentos de ambos os pensadores, analisando suas conclusões à luz do próprio pensamento hobbesiano, tal como exposto em sua obra mais famosa, *Leviatã* (1651). Faz-se uma breve apresentação dos capítulos I a XIII do *Leviatã*, onde Hobbes expõe sua "física" (ou, como ele mesmo a define, a ciência que tem por objeto de estudo as qualidades dos corpos naturais) e sua "ética" (isto é, a ciência que tem por objeto de estudo das paixões no homem), dois ramos do conhecimento humano que ocupariam, para Hobbes, uma posição epistemologicamente anterior à sua "política" (definida por Hobbes como a ciência que tem por objeto o estudo dos corpos políticos ou artificiais). Em seguida, são apresentados os argumentos de Strauss, a favor da existência de um fundamento moral para a filosofia política hobbesiana, e os argumentos

de Frateschi, que sustentam a posição contrária.

Dois pontos demandam desde já esclarecimentos. O primeiro diz com a escolha de uma única obra, *Leviatã*, para ilustrar o pensamento hobbesiano sobre a física e a ética, nada obstante tenha o filósofo inglês escrito sobre esses temas em outros livros (*Os elementos da lei natural e política*, *De Cive* e *Elementos de filosofia*). Justifica-se a escolha na medida em que se supõe não haver alterações significativas, seja de método, seja de conteúdo, nas diversas exposições feitas por Hobbes sobre esses temas.

O segundo esclarecimento diz com o conceito de moral aqui adotado. Entende-se por moral um quadro de valores (seja ele qual for), a partir do qual se pode avaliar uma determinada conduta ou comportamento.

O debate¹ travado entre Strauss e Frateschi pode, então, ser expresso da seguinte forma: Hobbes desenvolve sua filosofia política a partir de um julgamento desfavorável da natureza humana ou entende que o comportamento humano, no estado de natureza, seria moralmente inocente, porquanto apenas uma consequência natural e mecânica de uma rede de causalidades a que os homens encontram-se submetidos? Na primeira hipótese, o Estado surge para “corrigir” uma falha original de caráter (“o homem é naturalmente mal”); na segunda, o Estado é uma espécie de demiurgo com poderes suficientes para elaborar leis capazes de fazer com que os homens superem sua animalidade original e possam viver em sociedade.

Antes, porém, de apresentar os argumentos a favor de uma ou outra resposta, impõe-se, como assinalado anteriormente, a tarefa de explicitar o pensamento do próprio autor em destaque.

Hobbes e a natureza humana

De acordo com Hobbes, toda sensação produzida no homem tem como causa um objeto exterior, que pressiona e estimula os sentidos. Através de uma rede de transmissões (nervos, cordas e membranas), esses estímulos movimentam-se pelo corpo, chegando até o cérebro e o coração. O cérebro e o coração, por sua vez, opondo resistência, reagem produzindo um movimento em sentido contrário, reenviando os estímulos para fora do corpo, causando a sensação percebida. Hobbes entende assim que todas as características percebidas dos objetos - cor, som, cheiro, maciez, doçura etc. - nada mais são que sensações formadas desde o interior do próprio indivíduo. A sensação é, portanto, uma ilusão causada pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos olhos, ouvidos e nos demais órgãos. O homem, diz Hobbes, “não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação” (HOBBS, 1983, p. 10).

É fato, porém, que mesmo de olhos fechados, a imagem ou a representação de um determinado objeto permanece “diante” do indivíduo. Aliás, mesmo que todos os objetos simplesmente desaparecessem da face da Terra, ainda assim o ser humano seria capaz de “visualizar” uma casa, um cavalo ou o sol. A essa capacidade Hobbes dá o nome de imaginação, que nada

¹ Apesar do uso da palavra “debate”, cumpre destacar que somente Frateschi responde aos argumentos apresentados por Strauss.

mais é "senão uma sensação diminuída, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos" (HOBBS, 1983, p. 10).

Para Hobbes, todos os animais possuem dois tipos de movimento interno. O movimento vital, que começa com a geração e continua por toda a vida do indivíduo, só desaparecendo com a morte. São exemplos desse tipo de movimento a circulação do sangue, a respiração, o batimento cardíaco, a nutrição. O outro tipo de movimento é chamado de movimento animal ou movimento voluntário: andar, falar e mover quaisquer dos membros são movimentos voluntários, que, ao contrário dos movimentos vitais, são "imaginados" pela mente antes do corpo realizá-los. Pode-se afirmar que "a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários" (HOBBS, 1983, p. 32). Aos pequenos inícios de movimento que ocorrem dentro dos corpos dos animais, Hobbes dá o nome de esforço (*endeavour*).

Há, todavia, uma diferença importante relativamente à direção em que esse esforço se orienta: quando vai em direção daquilo que causa a sensação, isto é, que tende a aproximar o indivíduo do objeto, chama-se *apetite* ou *desejo*; quando o esforço orienta-se em sentido contrário, levando o indivíduo a afastar-se daquilo que se apresenta aos sentidos, chama-se *aversão*. Uma terceira categoria diz respeito àquilo que não se deseja nem se tem aversão, coisas que são indiferentes para os indivíduos, que são desprezadas, não sendo esse desprezo senão "uma imobilidade ou contumácia do coração, ao resistir à ação de certas coisas" (HOBBS, 1983, p. 33).

Quanto à origem dos apetites e aversões, Hobbes sustenta que

alguns nascem com o homem, como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração (que podem também, e mais propriamente, ser chamados de aversões, em relação a algo que se sente dentro do corpo) e alguns outros apetites, mas não muitos. Os restantes são apetites de coisas particulares e derivam da experiência e comprovação de seus efeitos sobre si mesmo ou sobre os outros homens. Porque as coisas que inteiramente desconhecemos, ou em cuja existência não acreditamos, não podemos ter outro desejo que não o de provar e tentar. Mas temos aversão não apenas por coisas que sabemos terem-nos causado dano, mas também por aquelas que não sabemos se podem ou não causar-nos danos (HOBBS, 1983, p. 33).

O que faz com que um esforço oriente-se em um ou outro sentido? Isto é, por que algumas coisas são desejadas e outras causam aversão? Hobbes explica que o apetite e a aversão são como uma espécie de corroboração ou não do movimento vital, um tipo de favorecimento ou ajuda prestada ao movimento vital pelo movimento das coisas externas. Tudo o que beneficia ou favorece o movimento vital causa um esforço de aproximação, um desejo no indivíduo para a obtenção do objeto; contrariamente, tudo o que prejudica ou impede o movimento vital faz com que o indivíduo afaste-se do objeto, tenha-lhe aversão. Contudo, alerta Hobbes, como os homens (e também os animais) estão em constante modificação, aquilo que hoje provoca o desejo de sua obtenção poderá, no futuro, causar repulsa, e vice-versa.

E assim consideradas, ou seja, unicamente com relação ao seu benefício ou prejuízo para o movimento vital do indivíduo, as coisas podem ser chamadas de boas ou más. Não haveria, por conseguinte, qualquer regra comum do bem e do mal que pudesse ser extraída da natureza dos próprios objetos; essa regra, diz Hobbes,

“só pode ser tirada da pessoa de cada um” (HOBBS, 1983, p. 33).

Ao definir a vida como movimento contínuo, Hobbes rejeita a tese de que a felicidade seja o fim último (*finis ultimus*) ou o sumo bem (*summum bonum*) do homem, que, uma vez alcançados, proporcionariam uma vida "no repouso de um espírito satisfeito" (HOBBS, 1983, p. 60). Para o homem é impossível viver sem ter desejos, o que só ocorreria com a morte, quando os sentidos e a imaginação ficam paralisados. Para Hobbes, a felicidade é vista como "um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo" (HOBBS, 1983, p. 60). A felicidade não é apenas o gozo momentâneo, mas a garantia efetiva e para sempre dos meios necessários para a satisfação de todo desejo futuro. As ações dos homens visam não só à obtenção daquilo que se deseja, mas também à garantia de uma vida sempre satisfeita.

E assim, sendo a felicidade não mais que o contínuo progresso de um desejo para outro, o poder de um homem consiste na posse atual dos meios para satisfação dos desejos futuros, ou seja, "nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro" (HOBBS, 1983, p. 53).

Alguns poderes são naturais, faculdades do próprio corpo ou do espírito, como a força, a beleza, a prudência, a eloquência. Outros são instrumentais e adquiridos (por acaso ou por meio dos próprios poderes naturais), meios para adquirir mais poder. São desse tipo a riqueza, a reputação, os amigos, a boa sorte.

O poder, assim como a fama, diz Hobbes, "cresce à medida que progride, tal como um corpo que, na medida em que se movimenta,

ganha cada vez mais velocidade" (HOBBS, 1983, p. 53). Há em todos os homens "um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte" (HOBBS, 1983, p. 53). Mas esse desejo crescente de poder não se resume a uma simples busca por prazeres mais intensos: trata-se da constatação de que não se pode garantir o poder e os meios para viver bem sem que se tenha que adquirir ainda mais poder.

Dessa forma, o valor de um homem será estabelecido a partir do poder que detém e pela possibilidade de uso desse poder. O valor de um homem, longe de ser absoluto, depende da necessidade das circunstâncias e do julgamento dos outros homens e, tal como nas coisas do comércio, "não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço" (HOBBS, 1983, p. 54). Não importa o valor que um homem atribui a si próprio, pois seu verdadeiro valor é aquele que lhe é conferido pelos demais.

A manifestação do valor ou do desvalor que um homem atribui a outro homem chama-se honra ou desonra: atribuir um alto valor a um homem é honrá-lo, ao passo que atribuir-lhe um valor baixo é desonrá-lo. Essas medidas serão sempre obtidas a partir da comparação entre o valor que o homem atribui a si próprio e valor que lhe é atribuído pelos outros.

Quanto maiores forem os poderes necessários à execução de uma determinada ação, quanto mais difícil for a sua realização, tanto mais essa ação será honrosa.

Chama-se entendimento "a imaginação que surge no homem (...) pelas palavras ou quaisquer outros sinais voluntários". O entendimento é comum a homens e animais, uma vez que até um "cão treinado entenderá o

chamamento ou a reprimenda do dono” (HOBBS, 1983, p. 15).

Os pensamentos ou imaginações podem formar cadeias ou discursos mentais, onde um pensamento segue-se a outro, mas não de maneira fortuita, uma vez que “não é qualquer pensamento que se segue indiferentemente a um pensamento” (HOBBS, 1983, p. 16). Assim como os movimentos que causam as sensações sucedem uns aos outros numa determinada ordem, assim também esses movimentos permanecerão juntos na imaginação.

Essas cadeias de pensamentos podem ser de dois tipos. O primeiro tipo é o discurso livre, em que os pensamentos não parecem se relacionar uns com os outros, inexistindo “um pensamento apaixonado para governar e dirigir aqueles que se lhe seguem, como fim ou meta de algum desejo, ou outra paixão” (HOBBS, 1983, p. 16). O segundo tipo é o discurso regulado por algum desejo ou desígnio. No discurso regulado, uma vez constituído o desejo, o indivíduo imediatamente pensa nos meios capazes de alcançá-lo, apelando para as experiências passadas, suas memórias, quando algo semelhante àquilo que almeja foi produzido. E desse pensamento para o pensamento de meios para aquele meio, e assim sucessivamente, elabora-se um caminho mental, até que se alcance algum meio que esteja sob seu poder.

Esse discurso regulado por um desígnio, por sua vez, pode percorrer o mesmo caminho em sentidos diferentes. O primeiro, que vai do efeito produzido em busca de suas causas, é uma espécie de discurso que é comum tanto aos homens como aos animais. O segundo caminho orienta-se em sentido oposto, ou seja, imaginando-se seja lá o que for, procuram-se

por todos os efeitos possíveis que daí possam decorrer. Este último tipo de discurso mental parece ser exclusivo dos homens e nada se exige para a sua posse “além do fato de ter nascido homem e de ter vivido com o uso de seus cinco sentidos” (HOBBS, 1983, p. 19).

Para Hobbes, raciocinar nada mais é que calcular. Quando alguém raciocina, “nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra”. E onde não há necessidade de cálculo, não haverá razão: “seja em que matéria for que houver lugar para a *adição* e para a *subtração*, há também lugar para a *razão*, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer” (HOBBS, 1983, p. 27). O papel da razão no pensamento hobbesiano é o de verificar, a partir das verdades tomadas como princípio, toda a cadeia de consequências que delas possam decorrer, uma vez que não poderia “haver certeza da última conclusão sem a certeza de todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida” (HOBBS, 1983, p. 28).

A razão, todavia, não é uma faculdade inata do homem, tal como a sensação e a memória, e tampouco é adquirida apenas pela experiência. Ela é obtida com esforço, pela adequada imposição de nomes e por um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão entre esses elementos, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, “até chegarmos a um conhecimento de todas as consequências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam ciência” (HOBBS, 1983, p. 30).

Somente a razão tomada em si mesma, tal como a aritmética, seria uma arte infalível. A razão de um homem ou de um grupo de

homens, e não importa quão grande seja esse grupo, sempre estará sujeita a erros: mesmo "os homens mais capazes, mais atentos e mais práticos se podem enganar e inferir falsas conclusões" (HOBBS, 1983, p. 30). Por isso, os homens não "divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, [mas] divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana". Até um único homem, "em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau" (HOBBS, 1983, p. 94). Daí que nas discussões e nos debates, havendo controvérsia sobre um determinado cálculo, as partes devem submeter-se a um juiz ou árbitro, a cuja sentença devem comprometer-se a obedecer. Alguns homens, no entanto, consideram-se sábios o suficiente para dispensar qualquer juiz e exigem para o si o reconhecimento da correção de sua razão. Esses, diz Hobbes, nada mais fazem do que "tomar cada uma de suas paixões, à medida que vão surgindo neles, pela certa razão" (HOBBS, 1983, p. 27).

Hobbes toma como ponto de partida de sua análise uma igualdade natural entre os homens, quanto às faculdades do corpo e do espírito. Particularmente quanto às faculdades do espírito, a semelhança é ainda maior, pois "a prudência nada mais é do que experiência que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens" (HOBBS, 1983, p. 74). Essa igualdade, porém, não é facilmente aceita, uma vez que os homens insistem em ter uma concepção vaidosa da própria sabedoria e supõem possuí-la em maior grau do que os demais. E, dado que cada indivíduo pensa tão bem de si mesmo, isso nada mais prova que

são todos iguais, pois não haveria sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem satisfeitos com a parte que lhes coube.

Dotados de igual capacidade física e mental, os homens têm a mesma esperança de conseguir aquilo que desejam; desejando a mesma coisa, cujo gozo simultâneo é impossível, tornam-se inimigos. E, no caminho para alcançar aquilo que desejam, esforçam-se por se destruir e subjugar uns aos outros. Não podendo confiar em ninguém, o homem encontra na antecipação do conflito a sua melhor defesa: subjugar todos os demais, antes que seja subjogado, até que não vislumbre um poder maior que o seu, capaz de ameaçá-lo. Tal atitude, destaca Hobbes, "não é mais do que sua própria conservação exige" e, por ser tão necessária, todas as tentativas de expansão de domínio devem ser admitidas. Ademais, como cada um pretende que todos os outros atribuam-lhe o mesmo valor que ele atribui a si próprio, o que dificilmente acontece, "os homens não tiram prazer algum na companhia um dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer)" (HOBBS, 1983, p. 75).

Hobbes afirma existirem três causas principais para a discórdia entre os homens: a competição, a desconfiança e a glória:

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus

amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome (HOBBS, 1983, p. 75).

Ao refletir sobre essa situação de eterno conflito entre os homens, Hobbes não pode concluir senão pela guerra generalizada: "se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra: uma guerra que é de todos os homens contra todos o homens" (HOBBS, p. 75). Neste tempo de guerra, "não há lugar para a indústria", não há cultivo, nem navegação nem comércio, não há construções nem produção de ferramentas, não há arte; enfim, "não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta" | (HOBBS, 1983, p. 76). É o medo da morte violenta e o desejo por aquelas coisas que tornam a vida confortável, e a esperança de consegui-las pelo trabalho, que fazem com que os homens queiram a paz e cabe à razão sugerir quais as normas (leis naturais) que devem ser observadas para que se alcance esse objetivo.

Leo Strauss e o fundamento moral da filosofia política hobbesiana

Strauss² entende como questionável qualquer interpretação que procure demonstrar que a filosofia política hobbesiana tem sua origem nas ciências naturais, seja com relação ao método empregado (trata-se do método resolutivo-compositivo, utilizado por Galileu), seja com relação ao seu conteúdo (ao tomar emprestado das explicações mecanicistas das percepções sensíveis e das paixões). Hobbes teria desenvolvido sua filosofia política sem tomar seus princípios das ciências naturais; aliás, sem tomar seus princípios de qualquer ciência, mas retirando-os da experiência que cada homem tem consigo mesmo (STRAUSS, 2008, p. 1)³.

Contrariamente àqueles que sustentam a existência de uma base mecanicista, Strauss afirma que o pensamento político hobbesiano teria sido construído a partir de uma antítese moral: de um lado, a vaidade humana, fundamentalmente má, origem de todo o apetite natural; do outro, o medo da morte violenta, fundamentalmente bom, como a paixão que leva o homem à razão (STRAUSS, 2008, p. 31)⁴.

Para tanto, Strauss sustenta que a teoria da natureza humana elaborada por Hobbes, sobre a qual estaria baseada sua filosofia política, poderia ser resumida a dois postulados: o

² Todas as traduções do inglês foram realizadas pelo autor do presente artigo.

³ "Political philosophy is independent from natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, but are provided by experience, by the experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discovered by the efforts of self-knowledge and the self-examination of every one" ("a filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são tomados da ciência natural; não são, de fato, tomados de nenhuma ciência, mas fornecidos pela experiência, pela experiência que cada um tem de si mesmo ou, para colocar de uma forma mais precisa, são descobertos pelos esforços de autoconhecimento e auto-exame de cada um").

⁴ "not the naturalistic antithesis of morally indifferent animal appetite (or of morally indifferent human striving after power) on the one hand, and morally indifferent striving after self-preservation on the other, but the moral and humanist antithesis of fundamentally unjust vanity and fundamentally just fear of violent death is the basis of Hobbes's political philosophy" ("não é a antítese naturalística entre a indiferença moral do apetite animal (ou a indiferença moral da busca humana pelo poder), por um lado, e a indiferença moral da busca pela autopreservação, por outro, mas sim a antítese moral e humanista da vaidade fundamentalmente injusta, de um lado, e o medo fundamentalmente justo da morte violenta, de outro, que constitui a base da filosofia política de Hobbes").

postulado do apetite natural e o postulado da autopreservação.

O homem, assim como qualquer outro animal, parece encontrar-se permanentemente exposto a inúmeras impressões causadas pelos objetos externos, que comandariam seus desejos e aversões, fazendo de sua vida um movimento constante. A razão atuaria no sentido de fazer com que os homens estivessem menos sujeitos a esses estímulos momentâneos, permitindo-lhes vislumbrar o futuro mais detalhadamente. O homem, diz Strauss, não seria como os outros animais, faminto apenas pelas coisas do presente, mas igualmente faminto pelas coisas futuras, tornando-se assim o animal mais perigoso de todos. O apetite humano seria diferente do apetite animal apenas porque teria a razão a seu serviço.

Essa visão, entretanto, que parece adequar-se tão bem ao pensamento hobbesiano, seria contraditada repetida e enfaticamente pelo próprio Hobbes, que perceberia os apetites humanos como infinitos em si mesmos e não por derivarem de uma infinidade de impressões externas. Os homens desejam espontaneamente uma infinidade de coisas e assim o seu apetite seria essencialmente distinto do apetite animal. A expressão mais clara desta concepção do apetite humano seria o desejo humano pelo poder. Para Strauss, contudo, a expressão teria significado equívoco, uma vez que a própria busca pelo poder é, em si mesma, equívoca, uma vez que pode ser irracional, como um apetite natural do homem, ou racional, porquanto não natural e posterior a todas as motivações externas e a toda experiência e aprendizado.

O homem, tal como Hobbes o percebe, deseja um poder absoluto sobre os demais indivíduos de sua espécie: quer ser obedecido e temido por todos. Os demais animais, que desejam somente a partir das impressões causadas pelos objetos externos, não aspiram ao poder absoluto. No homem, o desejo animal é assumido e transformado por um desejo espontâneo absoluto e infinito que surge das profundezas do próprio homem.

Hobbes faria, então, uma diferenciação: a busca irracional pelo poder seria inadmissível e a busca racional, admissível:

Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar seu próprio poder nos atos de conquista, levam estes atos mais longe do que sua segurança exige, se outros que, do contrário, se contentariam em manter-se tranquilamente dentro de modestos limites, não aumentaram seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir durante muito tempo, se se limitarem apenas a uma atitude de defesa. Consequentemente, esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido (HOBBS, 1983, p. 75).

Para Strauss, seria evidente que a busca racional pelo poder é finita, pois os homens se contentariam em manter-se tranquilamente dentro de modestos limites. Somente a busca irracional pelo poder é infinita. Essa busca ou, em outras palavras, o apetite natural do homem, teria seu fundamento no prazer que cada indivíduo obtém ao considerar seu próprio poder. A origem do apetite natural do homem seria, dessa forma, não a percepção, mas a vaidade (STRAUSS, 2008, p. 9)⁵.

⁵ "The origin of man's natural appetite is, therefore, not perception but vanity".

Ao pretender reduzir o apetite natural dos homens à vaidade, motivo pelo qual todos desejariam a honra e o reconhecimento de sua precedência, Hobbes teria falhado ao não apresentar provas favoráveis a seu argumento. E falhou, diz Strauss, porque não pôde se decidir explicitamente a tomar como ponto de partida a redução do apetite humano natural à vaidade. Acaso correta essa concepção, isto é, caso o homem, por natureza, encontrasse seu prazer no triunfo sobre os demais de sua espécie, então esse homem seria naturalmente mal. Hobbes, entretanto, não ousou sustentar tal conclusão (STRAUSS, 2008, p. 12)⁶.

No cap. XXVIII do *Leviatã*, Hobbes afirma que o título de seu livro tinha por origem a comparação entre a figura bíblica e o poder do soberano, a quem o homem seria obrigado a submeter-se em razão de seu orgulho: somente o poder do soberano seria capaz de, no longo prazo, "manter o orgulho [do homem] subjogado" (HOBBS, 1983, p. 191). Mesmo diante de uma admissão tão explícita, Hobbes não pôde decidir-se a considerar a vaidade como o apetite natural do homem e, portanto, fundamento de sua filosofia política. E, ao recusar uma consequência tão necessária, estabelecendo outras bases para sua teoria,

Hobbes afasta-se da vaidade e aproxima-se da competição inocente, a busca inocente pelo poder, apetite animal inocente, porque a definição do apetite natural do homem em termos da vaidade tem a intenção de um julgamento moral (STRAUSS, 2008, p. 13)⁷.

O segundo postulado assumido por Hobbes relativamente à sua teoria da natureza humana é o da autopreservação: se a preservação da vida é a condição *sine qua non* para a satisfação de qualquer apetite, torna-se, por isso, o bem mais importante. Hobbes se esforça para deduzir todo o direito natural e todas as virtudes desse postulado.

Strauss observa, contudo, que esse postulado aparece mais constantemente expresso em termos negativos, ou seja, na forma de "evitar a morte". Isso porque "preservar a vida" seria uma assertiva da razão, e somente dela, ao passo que "evitar a morte" seria um imperativo das paixões. Assim, sendo a razão impotente acaso tomada em si mesma, os homens não se sentiriam inclinados a pensar na preservação de suas vidas como o bem primário mais urgente, não fosse o medo da morte a compeli-los a isso. Ademais, sendo o maior e mais supremo dos males, a negação de todos os bens e não

⁶ "Why could Hobbes not make up his mind to treat the view which is in reality conclusive for him, that man's natural appetite is vanity, unequivocally as the basis of his political philosophy? If this conception of natural appetite is right, if man by nature finds his pleasure in triumphing over all others, then man is by nature evil. But he did not dare to uphold this consequence or assumption of his theory" ("Por que Hobbes não pode se decidir a considerar, que o apetite natural do homem é a vaidade, que se mostrava tão conclusiva para ele, como base inequívoca de sua filosofia política? Se essa concepção do apetite natural está correta, se o homem, por natureza, encontra seu prazer em triunfar sobre todos os demais, então o homem é mal por natureza. Mas ele não ousou sustentar essa consequência ou hipótese de sua teoria").

⁷ "In laying the foundations of his political philosophy, Hobbes puts vanity more and more into the background in favour of innocent competition, innocent striving after power, innocent animal appetite, because the definition of man's natural appetite in terms of vanity is intend as a moral judgement" ("Ao estabelecer as fundações de sua filosofia política, Hobbes afasta-se da vaidade e aproxima-se da competição inocente, a busca inocente pelo poder, apetite animal inocente, porque a definição do apetite natural do homem em termos da vaidade tem a intenção de um julgamento moral").

existindo o *summum bonum*, a morte seria, portanto, o único padrão absoluto em relação ao qual o homem poderia coerentemente ordenar sua vida⁸.

Ao considerar a morte o maior dos males, Hobbes não se refere à morte em si mesma considerada, à morte simplesmente. Refere-se à morte violenta, a morte pelas mãos de outro homem. O medo do outro instala-se no coração de todos os homens, um medo que cada homem tem de qualquer outro homem, como seu potencial assassino⁹.

Todo homem, diz Strauss, gostaria de viver numa espécie de mundo imaginário, onde os demais lhe seriam obedientes e o respeitariam. Porém, é por meio da dor física, da resistência do mundo real, que o homem acorda de seu sonho e torna-se razoável. Essa experiência da dor mostra-lhe não só os limites de seus poderes físicos, mas também os limites de sua inteligência, à qual atribui grande valor. Os homens não possuem outros meios para reconhecer suas próprias trevas senão através dos desastres que acontecem pelo caminho (HOBBS, 1983, p. 393). Esse autoconhecimento provocado pelo medo da morte violenta é o que os faz despertar do sonho da “felicidade do triunfo”. Dessa forma, a condição para o

autoconhecimento vem da confrontação do homem com um perigo mortal e imprevisto. Mas, para entender por que Hobbes reconhece na morte violenta a origem da moralidade, é necessário entender primeiro como o homem tem essa experiência.

Ao imaginar-se superior, o homem (vaidoso) espera que os demais reconheçam sua superioridade. Os outros, reconhecendo-a, acabam, assim, por admitir a própria fraqueza e inferioridade. Desse sentimento de rebaixamento, de humilhação, origina-se o sentimento de ataque, de causar mal àquele que se pretende superior e que o humilhou: o ataque é uma espécie de vingança pessoal contra a humilhação recebida. Mas a vingança, como destaca Hobbes, “não visa à morte, mas sim ao cativo e à sujeição do inimigo (...), a vingança visa ao triunfo, que não existe sobre um cadáver” (HOBBS, 2010, p. 38). A luta tornar-se séria e o mal real, a dor física, faria surgir o medo pela vida. A luta pela proeminência torna-se uma batalha de vida ou morte e o homem conhece pela primeira vez o maior e mais supremo dos males. O medo da morte moderaria no homem o desejo de triunfar, tornando-o pronto a submeter-se e salvando assim a própria vida¹⁰.

⁸ "only through death has man an aim, because only through death has he one compelling aim - the aim which is forced upon him by the sight of death - the aim of avoiding death" ("somente por meio da morte o homem tem um propósito, porque somente por meio da morte tem um propósito que o compele - o propósito que lhe é imposto pela visão da morte - o propósito de evitar a morte").

⁹ "This fear is mutual fear, i.e., it is the fear each man has of every other man, as his potential murderer. This fear of a violent death, pre-rational in its origin, but rational in its effect, and not the rational principle of self-preservation, is, according to Hobbes, the root of all right and therewith of all morality" ("Esse medo é um medo mútuo, ou seja, é o medo que cada homem tem de cada outro homem como seu assassino potencial. Esse medo da morte violenta, pré-racional em sua origem, mas racional em seu efeito, e não o princípio de autopreservação, é, de acordo com Hobbes, a raiz de todo o direito e, ademais, de toda a moralidade").

¹⁰ The artificial State (...) arises when the two opponents are both seized with fear for their lives, overcome their vanity and shame of confessing their fear, and recognize as their real enemy not the rival, but 'that terrible enemy of nature, death', who, as their common enemy, forces them to mutual understanding, trust, and union ("O Estado artificial (...) surge quando os dois oponentes são ambos tomados pelo medo por suas vidas, superam sua vaidade e vergonha de confessar seu medo e reconhecerem como seu real inimigo não o seu rival, mas 'aquele terrível inimigo da natureza, a morte', que, como seu inimigo comum, força-os a um entendimento mútuo, confiança e união").

Portanto, é somente após a experiência do medo da morte que a vida do homem pode ser colocada a salvo da morte violenta, por meio de um acordo mútuo. O medo da morte seria, assim, o único postulado da razão natural.

Hobbes, dessa forma, teria estabelecido uma conexão entre os dois postulados da razão humana, sobre os quais fundamenta a sua teoria política: se deixada livre, a vaidade do homem levaria necessariamente à luta mortal de todos contra todos; porém, é no conflito que os homens passam a conhecer o medo da morte violenta pelas mãos de outro homem, o maior e mais supremo de todos os males. Se Hobbes atribui culpa ao homem por essa redução do apetite natural à vaidade, então o medo da morte, que é oposto da vaidade, deveria também ter um significado moral e, portanto, o surgimento do Estado, que deriva do medo recíproco entre homens, também teria um significado moral.

Yara Frateschi e o desejo natural de autopreservação

Yara Frateschi, na introdução de *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, escreve que o objetivo de seu livro é apresentar a "crítica de Hobbes à noção de natureza política do homem, sustentada pela tradição aristotélica" (FRATESCHI, 2008, p. 13). A autora pretende mostrar

de que modo a construção da teoria política hobbesiana se faz a partir da substituição do princípio do princípio do animal político por um outro, que optei por denominar 'princípio do benefício próprio': para Hobbes, os homens têm um impulso natural não para a vida em comunidade, mas para a conservação de si mesmos e para a

obtenção de benefícios próprios (FRATESCHI, 2008, p. 13).

Para o filósofo inglês, diz Frateschi, "os homens não se amam por natureza, isto é, um homem não *ama* outro simplesmente pelo fato de que esse outro seja homem" (FRATESCHI, 2008, p. 33). Ao contrário, o homem primariamente busca o seu próprio benefício; apenas secundariamente deseja a companhia dos outros homens, isto é, somente na medida em que tal associação possa constituir um meio pelo qual venha a satisfazer seu desejo primário e natural: "por natureza não procuramos amigos, mas a honra e as vantagens que eles nos podem trazer, ou seja, o nosso próprio benefício" (FRATESCHI, 2008, p. 34).

O estado de natureza seria um estado de guerra generalizada, por terem os homens "uma propensão natural a se ferirem" e porque "o direito natural é um direito ilimitado de todos a todas as coisas" (FRATESCHI, 2008, p. 39).

A violência surge ou da vanglória, por sentirem-se alguns superiores ao demais, ou da necessidade de defesa, como meio de proteção contra esses "espíritos arrogantes". Não havendo limites para as ações humanas, a guerra se generaliza. Daí a necessidade de associação para a superação de um conflito que não traz benefícios a ninguém. A sociedade em Hobbes, destaca Frateschi, "não é uma comunidade de homens que tem como fim um bem comum, e sim uma reunião de homens compelidos a manter o bem comum por medo dos castigos" (FRATESCHI, 2008, p. 43). É o medo que leva os homens a associarem-se.

Para Frateschi, o objetivo de Hobbes seria banir da filosofia política o preceito aristotélico do *zoon politikon* e estabelecer as bases de uma nova ciência da política. Os homens não teriam

a aptidão natural para a vida em sociedade, que só existiria na medida em que exista um poder capaz de obrigá-los a cumprir as leis e a respeitar os pactos. A sociedade seria, portanto, um produto artificial da vontade humana. A tendência para a vida política no homem não seria uma potência inata, não racional: “não nascemos aptos para a sociedade, pois tal aptidão não nos é dada pela natureza” (FRATESCHI, 2008, p. 28). E como elemento inovador do pensamento político hobbesiano, Frateschi aponta a substituição do princípio do *zoon politikon*, falso porquanto derivado de uma concepção “superficial e equivocada da natureza humana” (FRATESCHI, 2008, p. 32), pelo princípio do benefício próprio.

Como se vê, a questão da existência ou não de um fundamento moral na filosofia política hobbesiana não é o objeto principal das reflexões de Frateschi. A discussão surge apenas marginalmente, na medida em que a autora prossegue em sua tarefa de explicitar os argumentos que a levam a defender a ruptura de Hobbes com a tradição aristotélica, particularmente ao tratar do conceito de natureza humana. Frateschi, no entanto, dedica algumas de suas páginas à crítica dos argumentos apresentados por Leo Strauss e sua teoria "moralizante". O "debate" proposto por Frateschi, exatamente porque fora do tema específico de sua obra, não ganha muito fôlego. A autora, porém, ao expor seus argumentos em favor da inovação do pensamento hobbesiano, acaba por revelar a precariedade das conclusões de Strauss.

A primeira e a mais direta objeção levantada por Frateschi tem como alvo a afirmação de Strauss que o pensamento político de Hobbes já estaria formado e fixado antes que ele se tornasse um "filósofo mecanicista" e sua visão

do homem, porquanto anterior, não teria origem nas ciências naturais.

Frateschi assinala que, caso a filosofia política de Hobbes tivesse origem exclusivamente numa psicologia ("ética") mecanicista, estaria isenta de qualquer fundamento moral, uma vez que o direito natural seria idêntico ao apetite natural do homem. Tal conclusão, contudo, se mostraria inadmissível para Strauss, para quem a afirmação de uma base puramente mecanicista apenas mascararia o verdadeiro fundamento moral, dando-lhe uma falsa aparência de amoralidade:

É o que ocorreria, por exemplo, com o postulado do apetite natural. Explicados a partir de uma concepção mecânica da natureza, a infinitude do desejo e a busca do poder não seriam suscetíveis de julgamento moral; contudo, afirma o comentador [Strauss], essa não poderia ser a verdadeira intenção de Hobbes, pois a busca do poder 'é sempre boa e permissível ou má e inadmissível'. Ainda que Hobbes tente sustentar uma ilusão de amoralidade, 'ele não é mais capaz do que qualquer outro de nos fazer esquecer que o homem não é um animal inocente' (FRATESCHI, 2008, p. 55).

Prosseguindo em direção à comprovação da existência de uma base estritamente mecanicista sobre a qual acredita fundamentar-se a filosofia política hobbesiana, Frateschi faz referência ao quadro das ciências apresentado no cap. IX do *Leviatã*, onde Hobbes separa em dois ramos, em função do objeto de estudo, o "conhecimento das consequências" (isto é, a ciência ou filosofia): a ciência dos corpos naturais e a ciência dos corpos artificiais (HOBBS, 1983, p. 52). A autora ressalta que, diferentemente de Aristóteles, Hobbes coloca em ramos distintos a ética e a política. A ética teria por objeto de estudo as paixões da mente

(corpos naturais); já a política, o Estado (corpo artificial). As enormes consequências dessa realocação da ética no quadro do conhecimento humano dizem respeito a uma nova reordenação daquilo “que era tradicionalmente atribuído à filosofia moral, ou seja, a investigação acerca da justiça, das noções do bem e do mal, de virtude e vício” (FRATESCHI, 2008, p. 49). Para Hobbes, por serem convencionais, essas noções, agora, deveriam ser objeto da política.

Fixado esse ponto, Frateschi procura refazer o caminho percorrido por Hobbes, partindo da noção de movimento - e do fato de que todas as coisas são causadas pelo movimento, inclusive o poder cognitivo do homem, suas paixões e seu comportamento:

a teoria da sensação é estabelecida mediante a utilização do paradigma mecanicista – segundo o qual toda mudança se reduz finalmente a movimentos locais e nada pode mover-se senão pela ação mecânica de outra coisa – para explicar a origem das imagens sensíveis na mente humana. A sensação é entendida como o efeito de um movimento local em nós: a reação motora do cérebro a um movimento vindo do exterior (FRATESCHI, 2008, p. 65).

Ao destacar que as qualidades percebidas dos objetos pelos seres humanos são geradas a partir de movimentos internos de seu próprio cérebro, como reação aos movimentos vindos de fora, Hobbes demarcaria claramente a semelhança entre a mecânica dos movimentos e a mecânica das sensações, acabando por construir, também em base naturalista, uma mecânica das paixões:

a maneira como [Hobbes] perfaz esse caminho – que leva do objeto externo à sensação, desta ao movimento vital,

deste ao apetite e às demais paixões humanas – evidencia que para ele as paixões, enquanto movimentos em nós, podem ser compreendidas à luz das leis mecânicas da natureza. Sendo assim, o comportamento humano pode ser compreendido por meio da aplicação do mesmo modelo utilizado para compreender o comportamento dos corpos naturais em geral” (FRATESCHI, 2008, p. 70).

O homem teria uma tendência a persistir, diz Frateschi, continuar em movimento, sempre a procurar os meios que lhe permitam continuar vivo. Essa tendência a persistir, quando conjugada à inclinação natural à autopreservação, resultaria nas paixões, que seriam nada mais que “reações mecânicas a tais circunstâncias - reações de aproximação ou afastamento, conforme os objetos externos afetem favoravelmente ou desfavoravelmente o movimento vital” (FRATESCHI, 2008, p. 71).

Para Hobbes, o desejo do homem iria de um objeto para outro, pois, uma vez alcançado, o primeiro se tornaria apenas um meio para o alcance do segundo, e assim sucessivamente. Assim, não haveria lugar para a existência de um fim último ou de um sumo bem, no pensamento de Hobbes, onde

o registro é o da utilidade: cedo ou tarde, fins se tornam meios, isto é, algo sutil para uma nova empreitada. A *felicidade* consiste, então, na possibilidade de continuidade desse movimento na direção dos objetos do desejo. Enquanto viver, o homem terá desejos, e será feliz aquele que possuir os meios (leia-se: o poder para realizá-los)” (FRATESCHI, 2008, p. 75).

Vivendo constantemente sujeito às sensações provocadas pelos objetos externos, os homens desejariam incessantemente. Mas desejariam também assegurar, no presente, os meios pelos

quais deverão dispor para satisfação de seus desejos futuros. E porque os homens sempre desejam aumentar o seu poder, garantindo-lhes a realização de seus desejos, presentes e futuros, agiriam no sentido de remover quaisquer obstáculos que se interponham em seu caminho. Usando a razão, o homem não procura somente o prazer do momento, é capaz também “de projetar o bem futuro, ele deseja ter poder não apenas para satisfazer o desejo de agora, mas também para continuar em movimento e garantir a satisfação de desejos futuros” (FRATESCHI, 2008, p. 78).

Seja para obter prazeres no presente seja para gozá-los no futuro, diz Frateschi, “as razões do desejo podem ser derivadas da concepção mecanicista da natureza humana, tal como formulada por Hobbes”, e, “porque a vida é movimento, porque estar vivo é estar em movimento, enquanto vivermos estaremos continuamente reagindo à ação dos objetos externos” (FRATESCHI, 2008, p. 77).

Contudo, acaso dois homens desejem o mesmo objeto e sendo impossível o gozo simultâneo, eles se tornam inimigos, pois constituem obstáculos ao movimento um do outro. E, “porque o nosso poder se mede por tudo aquilo de que dispomos para continuar, com sucesso, na busca da realização de nossos desejos, [o homem] só terá verdadeiramente poder se exceder o poder de quem se possa impor como obstáculo para tal realização” (FRATESCHI, 2008, p. 80).

Ao fazer uma síntese de sua posição, Frateschi sustenta que Hobbes

investiga as paixões humanas à luz do alicerce de sua concepção da natureza humana, o princípio do benefício próprio, que formula como uma aplicação particular de sua filosofia

mecanicista da natureza em geral. Como vimos, esse princípio, sobre o qual Hobbes erige a sua doutrina política, é a manifestação, *no homem*, da teoria dos movimentos inercial e da concepção mecânica da natureza. As paixões estão relacionadas com o poder e com a honra (o reconhecimento de poder), porque esses são os meios de que os homens dispõem ou julgam dispor para adquirir benefícios, ou ainda, para se perpetuarem em movimento. A instituição do poder absoluto é a única solução para a guerra, por ser ao mesmo tempo restrição e reordenação do movimento humano, leia-se: restrição e ordenação das paixões humanas – as quais permitem a continuidade do movimento com mais segurança e permanência. É evidente que não se trata de uma relação estrita de dedução da filosofia política a partir da filosofia da natureza, mas da aplicação de uma teoria geral do movimento na compreensão dos movimentos naturais do homem: um ser *natural*, peculiar por ser dotado de razão (e que faz, portanto, cálculos que envolvem conjecturas acerca do futuro) (FRATESCHI, 2008, p. 82).

Na teoria hobbesiana acerca da natureza humana, a razão não teria o lugar de destaque que lhe confere a tradição aristotélica, isto é, o controle das partes inferiores da alma. Em Hobbes, a razão nada mais é do que simples cálculo, “não se estabelecendo entre ela e o apetite uma relação natural de comando e subordinação” (FRATESCHI, 2008, p. 110).

No estado de natureza, a razão não daria aos homens uma medida comum de comportamento, uma vez que “cada homem é o seu próprio juiz e difere dos outros na sua forma de nomear e denominar as coisas (e dessas diferenças nascem as contendas e violação da paz)” (HOBBS, 2010, p. 183). Daí que, no estado de natureza, nada poderia

ser considerado justo ou injusto, qualidades que, segundo Hobbes, pertencem ao homem em sociedade.

Porém, não existindo qualquer parâmetro comum aos homens sobre o justo e o injusto (tampouco a razão seria essa medida), como conciliar o fato de que as leis de natureza, sendo elas próprias ditados da reta razão, indicariam ações que poderiam ou não ser praticadas para a autopreservação? Como conciliar esse relativismo moral ao fato de que as leis naturais são imutáveis e eternas¹¹?

A contradição seria, no entanto, apenas aparente, uma vez que, de acordo com Frateschi,

O que permite a Hobbes sustentar as duas coisas é o fato de que a razão pode apontar aos homens o que eles devem fazer para atingir o bem primário, que consiste na preservação de si; mas essa razão não é infalível, nem sequer é eficaz para determinar os desejos e as ações humanas. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que pode dar igualmente a todos os homens o conhecimento dos meios (isto é, das virtudes) que conduzem à autodefesa, a razão não determina a vontade, o desejo e a ação (...). Uma vez que a razão não tem eficácia por si mesma e é sempre frágil no embate com os desejos, para que as leis de natureza sejam realmente leis e obriguem o homem *in foro externo* faz-se necessária a instituição do Estado (FRATESCHI, 2008, p. 117).

A razão, como se vê, não se mostra como instrumento adequado de controle às paixões

humanas. Primeiro, porque no estado de natureza a razão seria impotente diante do desejo de benefícios imediatos. Além disso, sendo definida apenas como cálculo de meios eficazes para atingir-se determinados fins, a razão pode ser falha e conduzir os homens a erro. Por fim, além de falível, a razão não seria impositiva, uma vez que não obrigaria *in foro externo*.

Frateschi não pode senão concluir que "a conexão entre a visão do homem e a concepção mecânica da natureza é, portanto, um aspecto fundamental da obra hobbesiana", e que não podemos correr o risco de esquecer que o comportamento humano "é determinado, principal e primeiramente, por uma tendência natural, e não por imperativos irredutivelmente morais" (FRATESCHI, 2008, p. 72). Contra a interpretação "moralista" de Leo Strauss, afirma que:

desrespeita a letra do texto e os propósitos filosóficos, isto é, aqueles que o texto nos permite conhecer, inferindo outros a partir da mais pura especulação. Querer atribuir, a qualquer custo, uma base moral à filosofia política de Hobbes é, no mínimo, um equívoco (...). Note-se que o que anima essa vertente de comentadores é a suposta impossibilidade de levar a cabo o projeto inicial de Hobbes (que consistia em partir da filosofia da natureza para dela derivar a filosofia política), dado que não seria possível estabelecer entre ambas uma relação estrita de dedução. Mesmo admitindo essa impossibilidade, parece-nos, entretanto, que tampouco é possível substituir a filosofia da natureza por

¹¹ HOBBS, 1983, p. 78: "Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la"; p. 94: "As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas e os restantes jamais podem ser tornados legítimos. Pois jamais poderá ocorrer que a guerra preserve a vida, e a paz a destrua".

uma base moral. (...). O erro dos comentadores que atribuem uma base moral à filosofia política de Hobbes reside numa suposta distinção entre fato e valor, ao passo que Hobbes retira o valor do fato: é bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida e para a continuidade dos nossos movimentos (...). Antes de ser um valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais (...). Assim, o princípio do benefício próprio não tem um fundamento valorativo, mas natural: não é o caso de elogiar ou repreender a natureza humana, mas de conhecê-la (FRATESCHI, 2008, p. 58).

Conclusão

Frateschi expõe a fragilidade das conclusões de Leo Strauss ao demonstrar que os argumentos apresentados em “The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis” são o resultado de uma interpretação bastante pessoal, e por vezes até contraditória, das principais obras escritas por Thomas Hobbes. Acaba por concluir que a filosofia política hobbesiana, ao contrário da interpretação dada por Strauss, assenta-se sobre uma base exclusivamente mecanicista, livre de qualquer fundamento moral.

O homem, no estado de natureza, é moralmente inocente, seus desejos são meros reflexos do fluxo constante de objetos que lhe chega à mente e ao coração por meio dos sentidos. A razão, contrariamente à tradição aristotélica, não funciona como uma espécie de guardiã controladora das partes mais baixas da alma, aquelas justamente ligadas aos desejos e às paixões. A razão em Hobbes passa a ser apenas uma faculdade calculadora, uma espécie de intelecto mendaz, voltado para a

apreciação e consecução dos meios necessários à concretização de nossos objetivos. Esses, por sua vez, nada mais são que a esperança do gozo de um prazer. E o prazer, nada mais que uma série de movimentos causados pelos objetos que estão fora de nós, favorecendo nossos movimentos vitais internos.

Hobbes afirma que todos nós devemos agir no sentido de garantir nossa própria sobrevivência. Uma atitude egoísta, porém racional. E como cabe a cada um determinar o que é melhor para si e quais são os meios necessários para a sua obtenção, a razão surge no pensamento hobbesiano como um auxiliar de luxo para os desejos. Eliminar os obstáculos que se interpõem entre o indivíduo e o objeto de seus desejos passa a ser o guia da vida de cada um, não importa se esse obstáculo é uma pedra, um animal ou - o pior de todos os obstáculos - outro homem. Ao perceber o outro como um entrave à satisfação dos próprios desejos, os homens tornam-se inimigos e assim instaura-se um estado de guerra de todos contra todos. O que Frateschi parece demonstrar é que não se trata de uma guerra onde há um lado certo e um outro lado errado, mas, em última instância, uma guerra entre o certo e o certo.

Referências bibliográficas

- FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- HOBBS, Thomas. *Elementos da lei natural e política*. Introdução de J. C. Gaskin; tradução Bruno Simões; revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma*

O DEBATE EM TORNO DA EXISTÊNCIA DE UM FUNDAMENTO MORAL NA FILOSOFIA
POLÍTICA DE THOMAS HOBBS: LEO STRAUSS E YARA FRATESCHI
BRUNO DOAS SANTOS PARANHOS

e poder de um estado eclesiástico e civil.
Tradução de João Paulo Monteiro e Maria
Beatriz Nizza da Silva. 3ª edição. São
Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção "Os
pensadores".

STRAUSS, Leo. *The political philosophy of
Hobbes: its basis and its genesis.* Translated
from the German Manuscript by Elsa M.
Sinclair. 8ª ed. The University of Chicago
Press: 2008 (eBook).