



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JAIRO RIVALDO DA SILVA

**OS PRESSUPOSTOS NA INTERPRETAÇÃO DO LEVIATHAN: o papel dos
interesses na filosofia moral e política de Hobbes**

Recife

2018

JAIRO RIVALDO DA SILVA

**OS PRESSUPOSTOS NA INTERPRETAÇÃO DO LEVIATHAN: o papel dos
interesses na filosofia moral e política de Hobbes**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marcos Fanton

Recife

2018

Catalogação na fonte
Bibliotecário Rodrigo Fernando Galvão de Siqueira, CRB4-1689

S586p Silva, Jairo Rivaldo da.
Os pressupostos na interpretação do Leviathan : o papel dos interesses na filosofia moral e política de Hobbes / Jairo Rivaldo da Silva. – 2018.
77 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Fanton.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2018.
Inclui referências, apêndice e anexo.

1. Filosofia. 2. Pressuposição (Lógica). 3. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 4. Egoísmo. 5. Ética. I. Fanton, Marcos (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-070)

JAIRO RIVALDO DA SILVA

**OS PRESSUPOSTOS NA INTERPRETAÇÃO DO LEVIATHAN: o papel dos
interesses na filosofia moral e política de Hobbes**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 18/12/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Fanton
Orientador

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Érico Andrade
1º Examinador interno

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Mauro Victoria Soares
2º Examinador externo

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, a quem dedico tudo o que faço. Em segundo lugar, eu seria incapaz de escrever esse trabalho sozinho. A orientação, as críticas certeiras e observações pontuais do professor Marcos Fanton, meu orientador, foram fundamentais para que esse trabalho fosse realizado. Senti na pele a responsabilidade de ser o primeiro orientando do professor Fanton no programa de pós-graduação em filosofia da UFPE. Sinto-me honrado por ter tido a oportunidade de aprender com um pesquisador exímio e extremamente dedicado ao seu trabalho. Serei sempre grato.

Gostaria também de agradecer a CAPES pela bolsa de mestrado no meu último ano no programa.

Aos professores do programa de pós-graduação, aos coordenadores Tarik (durante o primeiro ano) e Filipe (no segundo), com quem convivi brevemente esse tempo proveitoso.

Aos meus amigos e irmãos, Rev. Jefferson e Marcos André que me acolheram como hóspede no Seminário Presbiteriano do Norte durante o tempo em que praticamente morei na capital.

Aos meus “amigos mais chegados que irmãos”, João Porcidônio e o Rev. José Leniberto, que além de meus incentivadores, foram meus mantenedores na capital durante o primeiro ano do mestrado quando eu ainda não era bolsista.

Agradeço aos meus professores da graduação na Fafica, especialmente ao meu amigo e orientador na iniciação científica, Adilson Ferraz, que sempre me incentivou a ser um pesquisador.

Finalmente, mas, de maneira especial, gostaria de agradecer a minha esposa, Raabe e aos nossos filhos, Sophia e Thomas, que foram privados da minha presença durante o tempo em que estive envolvido nessa pesquisa.

RESUMO

Essa dissertação realiza um mapeamento dos pressupostos de duas tradições interpretativas do *Leviathan*. A primeira afirma que Hobbes: 1) defendeu uma concepção mecanicista do ser humano e da política traduzida no egoísmo psicológico; 2) defendeu uma concepção instrumental da razão. Uma vez que esses pressupostos sejam identificados é possível perceber o seguinte padrão interpretativo nos principais comentadores da sua obra: o estado de natureza como um dilema do prisioneiro da teoria dos jogos; a obrigação política justificada pela razão prudencial; a irrelevância da religião para a teoria moral e política de Hobbes. A segunda afirma que os indivíduos racionais descritos por Hobbes não são motivados apenas pelo autointeresse, mas por interesses racionais, morais e religiosos diversos. Essa revisão é responsável por uma releitura nas seguintes áreas da filosofia hobbesiana: 1) psicologia; 2) moral; 3) política. O objetivo é demonstrar como, a partir dos pressupostos e critérios de interpretação de cada uma delas, teremos não apenas duas abordagens distintas, mas resultados e soluções distintas para problemas políticos e morais que Hobbes buscou solucionar na sua *magnus opus*. Para tanto, a dissertação é composta de três capítulos que, embora pareçam unidades independentes que podem ser lidos em qualquer ordem, estão interligados. No primeiro capítulo, apresento os pressupostos da interpretação ortodoxa do *Leviathan*. Apresento os dois pressupostos principais, bem como a interpretação decorrente deles. Em seguida, tomo a obra de David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, para demonstrar que os pressupostos da interpretação ortodoxa foram apresentados primeiramente nessa obra. No segundo capítulo, apresento a crítica da interpretação revisionista aos pressupostos da interpretação ortodoxa apresentados no primeiro capítulo e apresento os critérios de leitura das duas interpretações do *Leviathan*. No terceiro capítulo, faço uma reconstrução de alguns aspectos revisionistas na interpretação de Lloyd do *Leviathan*. Por fim, apresento os resultados desses pressupostos aplicados na resolução do problema da desordem social no *Leviathan*. O objetivo desse capítulo final é demonstrar como a abordagem ortodoxa e a revisionista entendem o que Hobbes denomina “razão pública” ou árbitro capaz de resolver a tensão entre os interesses privados responsáveis pela instabilidade da República e a razão de Estado.

Palavras-Chave: Pressuposição. Egoísmo. Moral. Política.

ABSTRACT

This dissertation makes a mapping of the presuppositions of two *Leviathan* interpretive traditions. The first affirms that Hobbes: 1) defended a mechanistic conception of the human being and of the politics translated in the psychological egoism; 2) defended an instrumental conception of reason. The second affirms that Hobbes: 1) defended a mechanistic conception of the human being and of the politics translated in the psychological egoism; 2) defended an instrumental conception of reason. Once these presuppositions are identified it is possible to perceive the following interpretative pattern in the main commentators of his work: the state of nature as a prisoner's dilemma of game theory; the political obligation justified by prudential reason; the irrelevance of religion to Hobbes's moral and political theory. The second affirm that the rational individuals described by Hobbes are motivated not only by self-interest, but by diverse rational, moral, and religious interests. This revision is responsible for a re-reading in the following areas of the Hobbesian philosophy: 1) psychology; 2) moral; 3) politics. The objective is to demonstrate how, based on the presuppositions and criteria of interpretation of each one of them, we will have not only two different approaches but different results and solutions for political and moral problems that Hobbes sought to solve in his *magnus opus*. For this, the dissertation is composed of three chapters that, although they seem to be independent units that can be read in any order, are indeed interconnected. In the first chapter, I present the presuppositions of the Leviathan's orthodox interpretation. I present the two main presuppositions, as well as the interpretation resulting from them. Then I take the work of David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, to demonstrate that the presuppositions of orthodox interpretation were first presented in this work. In the second chapter, I present the critique of revisionist interpretation to the presuppositions of orthodox interpretation presented in the first chapter and present the criteria for reading the two interpretations of the *Leviathan*. In the third chapter, I reconstruct some revisionist aspects of Lloyd's interpretation of *Leviathan*. Finally, I present the results of these presuppositions applied in solving the problem of social disorder in *Leviathan*. The purpose of this final chapter is to demonstrate how the orthodox and revisionist approaches understand what Hobbes calls "public reason" or arbiter capable of resolving the tension between the private interests responsible for the instability of the Republic and the reason of State.

Keywords: Presupposition. Selfishness. Moral. Politics.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Quadro dos pressupostos.....	16
Figura 2 –	Modelo básico do dilema do prisioneiro.....	20
Figura 3 –	Modelo do dilema do prisioneiro.....	29

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	OS PRESSUPOSTOS DA INTREPRETAÇÃO ORTODOXA DO LEVIATHAN.....	17
2.1	Introdução.....	17
2.2	Mecanicismo, egoísmo e razão instrumental.....	18
2.3	David Gauthier e a origem da interpretação ortodoxa do <i>Leviathan</i>...	23
2.4	Egoísmo psicológico e razão deliberativa.....	24
2.5	Teoria dos jogos.....	27
2.6	Obrigação política e razão prudencial.....	30
2.7	O lugar da religião na interpretação ortodoxa do <i>Leviathan</i>.....	32
3	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	36
4	A CRÍTICA REVISIONISTA AOS PRESSUPOSTOS DA INTERPRETAÇÃO ORTODOXA DO LEVIATHAN.....	37
4.1	Introdução.....	37
4.2	A crítica ao egoísmo psicológico e a racionalidade deliberativa.....	38
4.3	A crítica revisionista às consequências interpretativas da abordagem ortodoxa.....	40
4.4	Os critérios de leitura das interpretações ortodoxa e revisionista.....	48
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	53
6	LLOYD E OS ASPECTOS REVISIONISTAS NA INTERPRETAÇÃO DO LEVIATHAN.....	54
6.1	Introdução.....	54
6.2	Aspectos revisionistas na interpretação de Lloyd.....	55

6.3	Psicologia.....	55
6.4	Moral.....	59
6.5	Política.....	62
6.6	A razão pública como solução para o problema da desordem social.....	67
6.7	A tese ortodoxa: a razão pública como o estabelecimento da ordem.....	68
6.8	A tese revisionista: a razão pública como manutenção da ordem através da educação.....	70
7	CONCLUSÕES.....	73
	REFERÊNCIAS.....	75

1 INTRODUÇÃO

Desde a sua primeira publicação em inglês, há 367 anos, o *Leviathan* de Hobbes tem sido interpretado de diversas maneiras e a partir de vários pressupostos. As principais razões para isso estão ligadas à sua visão sobre a ciência, o ser humano e a política. Quando a obra apareceu em língua inglesa, em 1651, ela provocou profunda aversão, inclusive entre amigos e antigos admiradores de Hobbes. Para alguns, o seu livro parecia um ato de traição. Hobbes era um entusiasta da causa realista na guerra entre o rei e o parlamento, mas o seu livro “parecia defender a submissão à nova República instituída após a execução do rei em janeiro de 1649”.¹

Além disso, as acusações de ateísmo devido à sua abordagem heterodoxa da religião, especialmente do cristianismo, bem como alegações de que sua obra negava a existência de valores morais absolutos e de que promovia a devassidão, afetaram a sua reputação até os dias de hoje.² Ainda no século XVIII, a teoria política de Hobbes era tida como promotora da tirania e sua teoria moral, como relativista.

David Hume escreveu na sua *História da Inglaterra*: “a política de Hobbes tem como objetivo promover a tirania e sua ética incentivar a licenciosidade”.³ Em consequência disso, era consenso entre os primeiros intérpretes da obra de Hobbes considerá-lo ateísta, bem como relativista moral. Foi a partir desses pressupostos que Hobbes foi interpretado desde a organização e publicação da edição padrão das suas obras produzida entre 1839 e 1845 por um parlamentar inglês chamado William Molesworth.⁴

No final do século XIX, o sociólogo alemão Ferdinand Tönnies percebeu que Hobbes poderia ser usado para proporcionar uma proposta teórica do uso do Estado contra os empreendimentos capitalistas e sua competitividade que punham em risco a paz social. Tönnies é um dos responsáveis pelos estudos modernos sérios de Hobbes tendo, inclusive, feito muitas descobertas de manuscritos na Inglaterra (incluindo os originais dos *Elementos da Lei*).⁵ Posteriormente, Tönnies abandonou gradualmente a ideia de que o papel do Estado promoveria o socialismo e atribuiu a Hobbes o papel de vilão pela idealização do Estado moderno com suas relações racionalistas e contratuais.

¹ TUCK, Richard. Introdução. **Leviatã**. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. X.

² MALCOM, Noel. Uma Biografia Resumida de Hobbes. In. **Hobbes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011, p. 61.

³ HUME, David. **The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688**. Indianapolis: Liberty Fund 1983, p. 98.

⁴ TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 122.

⁵ Ibid., p. 123.

A partir do século XX, as interpretações da obra de Hobbes, especificamente do *Leviathan*, ainda estão pautadas nos pressupostos dos primeiros leitores de Hobbes. A obra de Leo Strauss é um exemplo disso.⁶ Ele atribui a Hobbes a invenção da filosofia moral moderna. Segundo Strauss, Hobbes reformulou o relativismo antigo reduzindo os direitos naturais aos desejos dos seres humanos, ou seja, a ética hobbesiana não tinha qualquer relação com o dever.

A teoria política de Hobbes é responsável pela demarcação e diferenciação das interpretações que surgiram a partir do final do século XIX. O problema principal do *Leviathan* (onde sua teoria completa é apresentada) é como justificar a existência de um Estado cujo soberano absoluto recebe, por consentimento dos cidadãos, o direito e o poder de produzir leis e aplicar sanções capazes de proteger os cidadãos e de assegurar a paz e o bem estar social. A solução hobbesiana passou a ser chamada de contratualismo.

As duas tradições interpretativas que tentaram explicar o contratualismo hobbesiano estavam divididas entre a que alegava que a teoria política e moral de Hobbes era baseada na prudência, portanto, motivada exclusivamente por fatores mecanicistas/psicológicos e sem nenhuma implicação moral objetiva. E outra que afirmava que as leis de natureza de Hobbes representavam requisitos morais objetivos sobre os seres humanos, portanto, não estavam, de modo algum, fundados no paradigma mecanicista da psicologia humana. A primeira tradição entende que Hobbes é uma espécie de cientista social. Seus pressupostos interpretativos se baseiam em três proposições: 1) a filosofia política de Hobbes está ligada à sua visão mecanicista do ser humano; 2) o método científico usado por Hobbes é o método de Galileu, o chamado método “compositivo-resolutivo”. Esse método tem o objetivo de analisar o todo e suas partes constituintes, observar as relações entre as partes para, então, recompor e sintetizar o todo; 3) o objetivo é criar uma ciência política no sentido moderno, ou seja, algo capaz de regular normativamente através de leis e ameaças o comportamento humano. De acordo com Richard Tuck, essa tradição teve início com Richard Peters e com J. W. N. Watkins. Eles alegavam que a teoria moral e política de Hobbes era uma teoria prudencial sem nenhuma implicação moral clara.⁷ A segunda tradição surgiu como reação às interpretações prudenciais de Peters e Watkins. Em 1857 Howard Warrender ficou conhecido por defender a tese de que estamos moralmente obrigados a obedecer às ordens de Deus simplesmente por ser ele Deus (não por ter poder material sobre nós), requerendo suas ordens que busquemos, sobretudo a

⁶ STRAUSS, Leo. **A filosofia política de Hobbes. Suas bases e sua gênese.** São Paulo: É Realizações, 2016.

⁷ TUCK, Richard. **Hobbes.** São Paulo: Loyola, 2001, p. 129.

paz.⁸ Em 1938, A. E. Taylor defendeu que Hobbes era uma espécie de neokantiano que defendia que uma ação é moral porque as leis de natureza de fato obrigam os seres humanos a cumprir certos deveres morais.⁹ A junção da tese Warrender com a de Taylor ficou conhecida como tese Taylor-Warrender.

Entre 1950 e 1960 uma grande massa de críticas descredenciou a tese Taylor-Warrender argumentando, sobretudo, que segundo essa tese, Hobbes seria alguém cujas teses foram aceitas no século XVII, em vez de ser objeto de profundas suspeitas e críticas.¹⁰

Em grande medida, os estudos hobbesianos atuais dependem de muitos pressupostos que foram apresentados por essas duas tradições majoritárias. No entanto, uma abordagem surgida em 1969 com a obra de David Gauthier *The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*¹¹, inicia uma tradição interpretativa que, sem dúvida, segue os pressupostos anteriores da tradição relativista, mas a expande. Essa tradição foi chamada recentemente de interpretação *ortodoxa, standard ou secular*. Em linhas gerais, essa abordagem defende uma visão de Hobbes baseada nas seguintes características: o autor era um ateísta, um relativista moral, alguém que descreve o ser humano como um ser cujo único interesse racional é o autointeresse e não possui autocontrole de suas próprias paixões, que as ações morais estão baseadas em razões prudenciais e que a religião não desempenha um papel importante na sua teoria moral e política.

A partir da década de 1990, surgiu uma série de interpretações alternativas para contestar, em grande medida, os pressupostos da interpretação ortodoxa. Entre essas obras, destaco as obras de Sharon Lloyd¹² e de Bernard Gert¹³, a partir das quais uma tradição alternativa à abordagem ortodoxa surgiu. Essa tradição passou a ser conhecida como interpretação *revisionista do Leviathan*. De uma forma geral, essa abordagem se baseia nos seguintes pressupostos: Hobbes era um teísta (embora, não um teísta convencional), os seres humanos não são motivados exclusivamente pelo egoísmo psicológico, mas existem outros interesses que motivam os seres humanos a agir na sociedade, a obrigação moral não está baseada estritamente na prudência, nem tão pouco exclusivamente na religião, mas numa convergência de razões: morais, prudenciais e religiosas, a parte religiosa do *Leviathan* não

⁸ WARRENDER, Howard. **The Political Philosophy of Hobbes**. Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 5-6.

⁹ A. E. TAYLOR. **The Ethical Doctrine of Hobbes**. In. *Philosophy*, Vol. 13, No. 52, 1938, p. 411.

¹⁰ TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 136.

¹¹ GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

¹² LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan. The power of mind over matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

¹³ GERT, Bernard. **Hobbes on Reason**. In. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 82, 2001.

pode ser descartada, mas tem o seu lugar na teoria e no argumento de Hobbes para solucionar o problema da desordem social.

Essa dissertação tem o objetivo de mapear e confrontar os pressupostos dessas duas tradições interpretativas recentes do *Leviathan*. Não se trata de tentar refutar nenhuma das abordagens aqui apresentadas, mas sim de demonstrar como, a partir dos pressupostos e dos critérios de interpretação de cada uma delas, teremos não apenas duas abordagens diversas, mas resultados e soluções distintas para problemas políticos e morais que o próprio Hobbes buscou solucionar.

No capítulo 1, apresento os pressupostos da interpretação ortodoxa do *Leviathan*. O objetivo do capítulo é demonstrar como a interpretação ortodoxa do *Leviathan* se baseia em dois pressupostos básicos: 1) uma concepção mecanicista do ser humano e da política expressa no egoísmo psicológico; 2) uma concepção instrumental da razão traduzida no egoísmo racional. Na medida em que esses pressupostos são identificados é possível perceber um padrão interpretativo nos principais intérpretes ortodoxos: o estado de natureza como um dilema do prisioneiro da teoria dos jogos; a obrigação política justificada pela razão prudencial; a irrelevância da religião para a teoria moral e política de Hobbes. Assim, a fim de demonstrar como a interpretação ortodoxa chegou a essas conclusões, esse capítulo está dividido em duas partes. Na primeira parte, apresento esses pressupostos, bem como a interpretação decorrente deles. Na última parte, tomo a obra de David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, para demonstrar que os pressupostos dessa interpretação foram apresentados primeiramente nela.

No capítulo 2, apresento a crítica da interpretação revisionista aos pressupostos da interpretação ortodoxa apresentados no capítulo 1. Em um primeiro momento, apresento os argumentos contrários aos pressupostos ortodoxos. Em um segundo momento, apresento a crítica às consequências interpretativas advindas do compromisso da abordagem ortodoxa com esses pressupostos: 1) a ideia de que o estado de natureza hobbesiano pode ser modelado como o dilema do prisioneiro da teoria dos jogos; 2) que a obrigação política está exclusivamente baseada na razão prudencial; 3) que a parte religiosa do *Leviathan* é irrelevante para a teoria moral e política de Hobbes. Finalmente, na última parte do capítulo, apresento os critérios de leitura das duas interpretações do *Leviathan*.

No capítulo 3, faço uma reconstrução de alguns aspectos revisionistas da interpretação do *Leviathan*. Em linhas gerais, os aspectos da teoria moral e política de Hobbes que sofreram revisões na interpretação de Lloyd foram os seguintes: 1) psicologia; 2) moral; 3) política. Assim, na primeira parte desse capítulo, apresentarei esses aspectos inovadores em

contraposição às interpretações ortodoxas. Na segunda parte, confrontarei as duas abordagens sobre um problema específico, mas central na filosofia de Hobbes: como resolver o problema da desordem social? Em primeiro lugar, apresentarei a tese ortodoxa segundo a qual a solução para o problema da desordem seria criar um poder capaz de impor sanções que não permitissem que o interesse racional egoísta atuasse de forma irrestrita. Em segundo lugar, apresentarei a solução revisionista segundo a qual a solução seria produzir uma estável e apropriada reconfiguração dos diversos interesses morais e religiosos dos cidadãos através de um processo de educação contínua.

Figura 1 - Quadro dos pressupostos

INTERPRETAÇÕES	Antigas	Científicas e modernas	Morais	Ortodoxa	Revisionista
PERÍODO	Séc. XVI a XVIII.	Séc. XIX e XX.	Séc. XIX e início do XX.	Segunda metade do séc. XX até os dias atuais	Final do século XX e início do séc. XXI.
ATORES	Ex-amigos de Hobbes, filósofos e clérigos	Tönnies Leo Strauss Peters e Watkins	Warrender e Taylor	Gauthier, Kavka e Hampton.	Lloyd, Gert, Gaus
PRINCIPAIS PRESSUPOSTOS					
1. FAMA DE HOBBS	Ateísta	Idealizador do Estado moderno	Neokantiano; teísta.	Ateísta	Teísta (não-convencional)
2. ÉTICA	Relativismo ético e moral	Relativista	Moralista	Relativista moral	Deveres morais
3. NATUREZA HUMANA	Concepção pessimista da natureza humana	Mecanicista, egoísmo psicológico	Egoísta	Mecanicista, egoísmo psicológico e racional	os seres humanos são tâbulas rasas
4. INTERESSES	Autointeresse	Autointeresse na preservação	Autointeresse	Autointeresse e interesses prudenciais	Autointeresse e interesses morais e religiosos
5. RELIGIÃO	Concepção heterodoxa	Faz parte do seu discurso retórico	Possui relação direta com o seu sistema ético	É irrelevante para o seu sistema político e moral.	Desempenha um papel fundamental no seu argumento político

2 OS PRESSUPOSTOS DA INTREPRETAÇÃO ORTODOXA DO LEVIATHAN

*THE RIGHT OF NATURE, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.*¹⁴

2.1 Introdução

Desde a publicação da obra de David Gauthier, *The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*,¹⁵ foi estabelecido um padrão interpretativo na filosofia moral e política de Hobbes. Autores mais recentes como Gerald Gaus e Sharon Lloyd classificaram essas interpretações como *ortodoxas*¹⁶ ou *standards*.¹⁷ Embora existam muitas diferenças entre, por exemplo, a interpretação de Gauthier e a de Kavka¹⁸ e Hampton¹⁹, todas elas estão ancoradas basicamente sob os mesmos pressupostos.

Nesse capítulo, apresento o que entendo serem os dois pressupostos básicos da interpretação *ortodoxa* do *Leviathan*: 1) uma concepção mecanicista do ser humano e da política expressa no egoísmo psicológico; 2) uma concepção instrumental da razão traduzida no egoísmo racional. Em um primeiro momento, demonstro como esses pressupostos são responsáveis pela seguinte leitura do *Leviathan*: 1) o estado de natureza hobbesiano pode ser modelado como um dilema do prisioneiro da teoria dos jogos; 2) a obrigação política e moral

¹⁴ HOBES, Thomas. *Leviathan: the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. In. MOLESWORTH, Sir William. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. London: Bohn, 1839-45, vol. 3, XIV, p. 116.

¹⁵ GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

¹⁶ GAUS, Gerald F. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist**. p. 1. Disponível em: <<http://www.gaus.biz/Contractarianism.pdf>>

¹⁷ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan: the power of mind over matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 7-8.

¹⁸ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.

¹⁹ HAMPTON, Jean. **Hobbes and The Social Contract Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

é exclusivamente baseada na razão prudencial; 3) a religião é irrelevante para a filosofia política de Hobbes. Dados os pressupostos apresentados, demonstro como a interpretação ortodoxa formula o problema do *Leviathan* e sua possível resolução. Por fim, tomo a obra de Gauthier como a representante dessa tradição e identifico os pressupostos apresentados.

2.2 Mecanicismo, egoísmo e razão instrumental

Para a interpretação ortodoxa, a moral e a política hobbesiana só serão entendidas se primeiro entendermos a natureza humana. Nesse sentido, o que se convencionou chamar de “psicologia humana” é fundamental para o entendimento da moral e da ciência política no sistema de Hobbes. Segundo essa interpretação, o mecanicismo é responsável pela unificação de todo o sistema hobbesiano, da física à política.

No que se refere à natureza humana, para os intérpretes ortodoxos, a visão mecanicista de Hobbes foi transferida para a sua concepção da psicologia humana. É a partir dessa premissa que a maioria dos intérpretes ortodoxos afirma que Hobbes defende o egoísmo psicológico e uma concepção instrumental da razão.

O egoísmo psicológico é a teoria segundo a qual “todas as ações dos seres humanos são motivadas inteiramente pelo interesse próprio”.²⁰ Algumas passagens na obra de Hobbes sugerem, de fato, que ele enxergava os seres humanos como egoístas. Por exemplo, no capítulo XIV do *Leviathan* Hobbes afirma: “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos”.²¹ Se passagens como essa são uma evidência suficiente para atestar que Hobbes defendia o egoísmo psicológico é uma questão controversa, mesmo entre os estudiosos que estamos classificando de ortodoxos. Gregory Kavka rejeita a premissa básica do egoísmo psicológico, a saber, que “todas as ações humanas são motivadas pelo autointeresse”, todavia, ele sustenta que “a maioria das pessoas, na maioria das vezes, é muito mais fortemente inclinada a agir no interesse próprio do que agir por motivos altruístas, embora no que diz respeito à família e aos amigos, as pessoas possam agir de forma altruísta”. Para Kavka, os sistemas moral e político de Hobbes se fundam na premissa do interesse próprio.²² Mas não necessariamente na premissa do egoísmo psicológico.

No entanto, pelo fato de Hobbes defender, segundo a leitura ortodoxa, o egoísmo psicológico, a concepção de razão que os intérpretes ortodoxos atribuem a Hobbes é uma concepção necessariamente instrumental. Gerald Gaus observa que uma concepção

²⁰ GERT, Bernard. **Hobbes and Psychological Egoism**. In. Journal of the History of Ideas, Vol. 28, No. 4, 1967, p. 505.

²¹ HOBBES, Thomas. **Leviatã**. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 115. De agora em diante citado apenas como “Leviatã”.

²² KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**, p. xi.

instrumental da razão é fundamental para a interpretação ortodoxa, tendo em vista que, segundo essa leitura, os agentes racionais encontram-se em constantes interações estratégicas onde cada um busca sempre a sua própria vantagem.²³ Nesse sentido, se o que move os seres humanos – suas ações, seus desejos – é o autointeresse, então, consequentemente, a interação de um agente com outro desencadeará um conflito de interesses que resultará no benefício de um e no prejuízo do outro. De acordo com a interpretação ortodoxa, é isso que acontece no estado de natureza hobbesiano. A cooperação voluntária é menos provável no estado de natureza pelo fato de que parece mais vantajoso (dado o interesse básico que guia os seres humanos) evitar um acordo e obter uma vantagem unilateral do que firmar um acordo de cooperação e obter vantagens menores.

Desde segunda guerra mundial, a teoria dos jogos tem formulado situações hipotéticas em que dois ou mais jogadores (agentes) tentam obter o melhor resultado possível para si mesmos ao responder taticamente, de várias maneiras, ao que fazem os outros jogadores. Algumas situações desse tipo apresentam um aspecto paradoxal. O exemplo desse paradoxo que se tornou padrão na literatura é conhecido como “dilema do prisioneiro”.²⁴ A ideia básica é que numa situação hipotética, dois prisioneiros (A e B) colocados em celas separadas, serão ouvidos sem que um saiba o que o outro irá fazer (colaborar ou trair). Se os dois colaborarem, permanecerão na prisão por pouco tempo, contudo, se somente um colaborar e trair o outro, o que colaborar será recompensado com a liberdade e o outro ficará preso por muito tempo. A figura abaixo representa esse dilema:

²³ GAUS, Gerald F. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist**. p. 3.

²⁴ TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 132.

Figura 2 - Modelo básico do dilema do prisioneiro

		PRISIONEIRO A	
		COLABORAR	TRAIR
		(silêncio)	(confessar)
PRISIONEIRO B	COLABORAR (silêncio)	1 ano	Livre
	TRAIR (confessar)	10 anos	5 anos
		Livre	5 anos

De acordo com essa abordagem, é racional que ambos confessem. Desse modo, se os dois prisioneiros agirem tendo como motivação a razão instrumental, então, os dois irão confessar, ainda que fiquem numa situação pior do que se ambos tivessem ficado em silêncio. Segundo Gaus, a interpretação ortodoxa vislumbra no contrato social uma maneira de superar o dilema do prisioneiro.²⁵ No momento em que concordamos em nos submeter a um soberano e dando-lhe o poder de punir aqueles que atacam, o jogo é modificado a fim de alcançar o resultado que resultará no ganho de utilidade de cada um. Nesse sentido, afirma Gaus, é razoável que na interpretação ortodoxa o pacto (em uma República por instituição) não seja entre os cidadãos e o soberano, mas entre os cidadãos (como jogadores no dilema do prisioneiro) e nos comprometamos com os ditames do soberano (que determinam a justiça) a fim de evitar o resultado do dilema do prisioneiro.²⁶

De acordo com Kavka, “o estado de natureza é, estritamente falando, um conceito relacional. Duas partes estão em estado de natureza, uma em relação à outra, se não houver uma única parte que possa obrigar cada uma a manter seu acordo e não cometer agressão contra a outra”²⁷ Assim, somente se se puder forçar sua cooperação esses agentes serão

²⁵ GAUS, Gerald F. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist.** p. 5.

²⁶ Ibid.

²⁷ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**, p. 88.

motivados a cumprir seus pactos. É desse modo que o estado de natureza formulado como no dilema do prisioneiro será superado.

Além de motivar os agentes a buscarem os seus próprios interesses, o egoísmo psicológico e a racionalidade instrumental são responsáveis pela ideia de que a obrigação tem um fundamento meramente prudencial. Nesse sentido, a interpretação ortodoxa defende que o motivo que se tem para cumprir o contrato (e sem o qual ele não é obrigante) é o medo da punição ou da morte. Entretanto, se o interesse racional, seja ele motivado pelo medo da punição ou pela busca de uma vida mais satisfeita, é o que motiva o cumprimento dos pactos, então surge uma contradição na famosa resposta de Hobbes ao “argumento do tolo” no capítulo XV do *Leviathan*.²⁸

De acordo com Gaus, o desafio do tolo é fundamental por duas razões: 1) para sustentarmos a ideia de que, para Hobbes, a razão é essencialmente instrumental; 2) para mostrar que o contrato social é simplesmente uma maneira de criar uma instituição que permita a um indivíduo guiado pelo egoísmo racional alcançar seus fins.²⁹ Ambas as premissas são defendidas pela interpretação ortodoxa. Isso significa dizer que, a partir das razões supracitadas, seria perfeitamente racional para o tolo quebrar o pacto, tendo em vista que para a interpretação ortodoxa, a razão é o instrumento para que o ser humano atinja os seus fins.

Entretanto a resposta de Hobbes não vai nessa direção, por isso, a interpretação ortodoxa conclui que a solução hobbesiana é insatisfatória³⁰ na medida em que Hobbes afirma que o argumento do tolo é irracional. Hobbes oferece a seguinte resposta que demonstra por que o tolo age irracionalmente: “numa condição de guerra, em que cada homem é inimigo de cada homem, por falta de um poder comum que os mantenha a todos aterrados, ninguém pode esperar ser capaz de se defender da destruição só com a sua própria força ou sagacidade, sem o auxílio de aliados, em alianças das quais cada um espera as mesmas defesas”.³¹ Isso significa dizer que existe a possibilidade de um violador de acordos como o tolo ser pego. Desse modo, a resposta ao tolo torna-se o principal desafio da interpretação ortodoxa, cujo objetivo é demonstrar o fundamento prudencial da obrigação, exigido pela psicologia hobbesiana e por sua definição instrumental da razão.³²

²⁸ Leviatã, p. 125.

²⁹ GAUS, Gerald F. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist**. p. 9.

³⁰ GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 87.

³¹ Leviatã, p. 126

³² LIMONGE, Maria Isabel. *O Homem Excêntrico*, p. 232.

O mecanicismo, o egoísmo psicológico e uma concepção instrumental da razão atribuídos a Hobbes pelos intérpretes ortodoxos também são responsáveis pela compreensão de que a teoria política de Hobbes no *Leviathan* pode ser explicada independentemente de qualquer doutrina religiosa por ele apresentada. Em outras palavras, a teoria moral e política de Hobbes deve ser interpretada de maneira secular.³³ Há pelo menos duas justificativas para essa abordagem: 1) a teoria de Hobbes está destinada ao homem racional cujo objetivo é sua própria preservação, não importando sua visão religiosa³⁴; 2) os argumentos religiosos usados por Hobbes no *Leviathan* apontam meramente para a dimensão retórica que a religião desempenha na sua teoria moral e política.³⁵

Como exemplo das justificativas acima apresentadas, Kavka ignora por completo o problema da religião na sua obra. Segundo ele, seu objetivo é fornecer uma interpretação não religiosa da filosofia moral hobbesiana, oposta às teorias de Warrender, Taylor e Hood, que ligavam as leis de natureza aos mandamentos de Deus.³⁶ A exemplo de Kavka, comentadores recentes do *Leviathan* tem evitado abordar as partes III e IV do *Leviathan*. Um exemplo recente que reflete o paradigma estabelecido pela interpretação ortodoxa pode ser encontrado na obra de Glen Newey, *The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan*, onde o autor alinhado à abordagem ortodoxa justifica o fato de sua obra não contemplar os capítulos em que Hobbes escreve sobre religião.

Devo me concentrar na parte do livro que recebeu grande quantidade de atenção crítica (pelo menos nos tempos modernos), ou seja, os capítulos 13 a 31 (juntamente com a "Revisão e Conclusão" no fim). Estes dezenove capítulos formam o núcleo da teoria política do *Leviathan*, e eu me concentro neles porque é como Teoria política que o livro é mais frequentemente lido e estudado.³⁷

Para Lloyd, por causa da premissa de que Hobbes defende uma teoria egoísta das motivações humanas³⁸, os intérpretes ortodoxos ignoram as partes III e IV do *Leviathan* entendendo que as mesmas não podem ser coerentes com as partes I e II.

³³ RAWLS, John. **Conferências sobre a História da filosofia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 29.

³⁴ GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 178.

³⁵ CURLEY, Edwin. **Religion and Morality in Hobbes**. In: COLEMAN, Jules L. MORRIS, Christopher. (Edited). *Commitment and Social Justice: essays for Gregory Kavka*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 91.

³⁶ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986, p. 360-161.

³⁷ NEWEY, Glen. **The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan**. New York, Routledge, 2008, p. 49.

³⁸ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan: the power of mind over matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 12, 17, 21.

Assim, a reunião desses pressupostos da interpretação ortodoxa fornecem uma espécie de “chave de leitura” capaz de identificar o problema principal da obra de Hobbes, bem como de propor uma solução para o mesmo. De acordo com essa interpretação, o principal problema do *Leviatã* é como estabelecer a ordem social.³⁹ O que causa esse problema, de acordo com a interpretação ortodoxa é que na ausência de qualquer poder coercitivo que haja como árbitro das disputas a fim de preservar a ordem, as atividades racionais de indivíduos totalmente egoístas levarão, necessariamente, à desordem social.⁴⁰ Como Hobbes afirma no capítulo XIII do *Leviathan*: “na natureza do homem encontramos três causas principais da discórdia. Primeiro a competição; segundo, a desconfiança; terceiro, a glória”.⁴¹

A solução seria criar um poder capaz de impor sanções que não permitissem que o interesse racional egoísta atuasse de forma irrestrita. A resolução do problema da desordem acontece de modo muito simples na interpretação ortodoxa: a sociedade é composta por indivíduos que são movidos pelo interesse na autopreservação, portanto, devemos começar examinando as propriedades isoladas desses indivíduos, especialmente a razão e as paixões, a fim de prover um argumento racional que apele, sobretudo, para a preservação dos seus corpos e para a promoção de um ambiente onde suas paixões possam ser melhor desenvolvidas. Assim, o argumento principal da interpretação ortodoxa promete proteção física e uma vida cômoda em troca de obediência quase irrestrita.

Apresentado de outra maneira, mas visando o mesmo resultado, poderíamos dizer que, de acordo com essa interpretação, seres humanos racionais, cujo único interesse é a autopreservação, se submetem a uma determinada autoridade política capaz de garantir sua segurança, tendo em vista que resistir a essa autoridade poderia trazer a guerra civil, cujos efeitos seriam análogos ao estado de natureza descrito no capítulo XIII do *Leviathan*. Portanto, segundo a chave de leitura da interpretação ortodoxa, Hobbes procura demonstrar através de um experimento mental (o estado de natureza) que é perfeitamente racional se submeter a um soberano civil absoluto ao invés de permanecer sob a possibilidade dos horrores do estado de natureza.

2.3 David Gauthier e a origem da interpretação ortodoxa do *Leviathan*

O objetivo dessa seção é demonstrar que os pressupostos da interpretação ortodoxa apresentados acima, bem como a leitura específica que deles derivam, foram apresentados

³⁹ LLOYD, S. A. *Ideals as interests in Hobbe's Leviathan*, p. 24.

⁴⁰ Ibid., p. 25.

⁴¹ Leviatã, p. 108.

pela primeira vez na obra *The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*.⁴²

Quando da sua publicação, a obra de Gauthier tinha a pretensão de ser a abordagem sobre a teoria moral e política de Hobbes mais plausível produzida até então. Segundo Gauthier, Hobbes constrói uma teoria política que baseia a autoridade política ilimitada no individualismo ilimitado. Essa seria a falha da teoria de Hobbes. O objetivo de Gauthier é demonstrar que do individualismo ilimitado só poderia se seguir um estado de anarquia.⁴³

A argumentação de Gauthier segue a seguinte ordem: ele começa com a natureza e a psicologia humana (Capítulo I). Como veremos, ele defende tanto o egoísmo psicológico quanto o egoísmo racional. Esse padrão será seguido por todas as interpretações ortodoxas posteriores.⁴⁴ Em seguida ele apresenta a teoria moral de Hobbes (Capítulo II) definindo formal e materialmente os conceitos que considera importantes, com destaque para o conceito de obrigação. Aqui veremos como Gauthier é o pioneiro na utilização da teoria dos jogos como modelo para interpretar e entender o estado de natureza hobesiano. Segundo Gauthier, os intérpretes ortodoxos posteriores utilizam a teoria dos jogos para representar o estado de natureza hobesiano.⁴⁵ Sobre a obrigação moral, de acordo com Gauthier, a motivação para se cumprir um pacto reside no interesse prudencial na autopreservação. Em seguida, após tratar da teoria moral, Gauthier passa a abordar a teoria da soberania de Hobbes e o conceito de autorização (Capítulos III e IV). Finalmente, ele discute a parte religiosa do *Leviathan* (Capítulo V), ressaltando suas contradições bem como sua irrelevância no sistema hobesiano. Como vimos, isso também se tornou um padrão interpretativo na abordagem ortodoxa.

2.4 Egoísmo psicológico e razão deliberativa

Gauthier inaugura a tradição interpretativa que afirma que Hobbes é um mecanicista metodológico que aplica o modelo mecânico para explicar não somente os vários movimentos do mundo natural, mas também as ações humanas.⁴⁶ De acordo com sua descrição, as várias

⁴² De agora em diante citado apenas como “Logic”.

⁴³ Logic, p. vi.

⁴⁴ Embora Kavka inicie a sua discussão sobre a natureza humana no cap. 2 do seu livro, ele segue a mesma ordem de Gauthier que resume método e natureza humana no primeiro capítulo. Conf. KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986. (capítulos 1 e 2). Hampton também procede de igual modo. Conf. HAMPTON, Jean. **Hobbes and The Social Contract Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. (capítulo 1).

⁴⁵ Conf. KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory** (capítulo 3); HAMPTON, Jean. **Hobbes and The Social Contract Tradition** (capítulo 2).

⁴⁶ Logic, p. 5.

paixões do ser humano são de duas espécies: desejo e aversão. Portanto, uma ação consiste em um movimento voluntário que tem origem nas paixões, que por sua vez, são movimentos internos vitais. Essa ação é direcionada para aqueles objetos cujos efeitos aumentam esse movimento vital. Assim, os seres humanos e, de fato, todos os animais, são concebidos por Hobbes como mecanismos que se autoalimentam desses movimentos vitais. Desse modo, o que todo ser humano busca é fortalecer a si mesmo e autopreservar-se. Essa preocupação com o seu próprio bem-estar contínuo é, segundo Gauthier, o fundamento necessário e suficiente para a ação humana.⁴⁷ Nesse sentido, a partir do egoísmo predominante, Gauthier concluiu que a teoria moral de Hobbes possui uma abordagem subjetivista.

No capítulo VI do *Leviathan* Hobbes afirma:

Mas, seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, e ao do seu desprezo chama *vil* e *insignificante*. Pois as palavras "bom", "mau" e "desprezível" são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (...).⁴⁸

Gauthier define formal e materialmente os conceitos de bom e mau. Para ele, uma definição formal é aquela que separa os conceitos morais da psicologia mecanicista de Hobbes (uma descrição apenas textual). Já uma definição material é aquela que conecta os conceitos morais à psicologia mecanicista de Hobbes (que apela para o egoísmo psicológico). Assim, o significado formal de “bom” é igual a um objeto do desejo de alguém, enquanto que o significado de “mau” diz respeito a um objeto de aversão para alguém. A definição material seria: ‘bom = isso é um objeto que aumenta o *movimento vital*’.⁴⁹ Assim, dada à definição material do conceito de ‘bom’, para Gauthier, embora Hobbes escreva como um moralista⁵⁰, seu sistema moral é baseado no subjetivismo, tendo em vista que para Hobbes, “o objeto do apetite ou do desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*”.

Tomando por empréstimo a terminologia de Elliot Sober sobre o egoísmo, Hobbes seria melhor descrito como um “egoísta hedonista”⁵¹ do que simplesmente como um egoísta psicológico, tendo em vista que, para Gauthier, Hobbes define “bom” como objeto do prazer

⁴⁷ Ibid., 7.

⁴⁸ Leviatā, p. 48.

⁴⁹ Logic, p. 8.

⁵⁰ Ibid., p. 28.

⁵¹ SOBER, Elliot. **What is Psychological Egoism?** In. Behaviorism, 1989, vol. 17, n. 2, p. 89.

fazendo com que a primazia causal da ação humana seja sempre buscar o objeto do seu prazer não importando os meios utilizados para isso.

Gauthier se opõe às interpretações morais e religiosas de Taylor e Warrender. A tese de Taylor, de acordo com a qual Hobbes seria uma espécie de kantiano, sustenta que as leis de natureza seriam requisitos morais impostos aos seres humanos e que não teriam relação com a psicologia humana.⁵² Sua abordagem identifica na obra de Hobbes semelhanças teóricas que, segundo o autor, antecipariam o que seria formulado mais tarde por Kant, ou seja, o que fundamentaria a filosofia do autor inglês seria uma base moral apriorística presente no homem que julgaria as ações humanas universalmente como justas ou injustas nelas mesmas.⁵³ Nesse sentido a abordagem de Taylor defende que a teoria ética hobbesiana seria uma espécie de deontologia estrita⁵⁴, cuja semelhança com a abordagem kantiana faria com que Hobbes sustentasse um princípio a priori fundado na racionalidade da lei natural que atuaria como justificativa para o dever moral.

Para Gauthier, as leis de natureza se assemelham a conselhos ou prescrições, ao invés de ordens imperativas. Ele afirma que Hobbes fala em leis de natureza pelo fato de ainda não estar emancipado da ideia medieval de leis de natureza. Na idade média as leis de natureza são entendidas como as leis de Deus que governam a humanidade e podem ser conhecidas pela razão natural. O papel da razão é discernir essas leis. Assim, lei e razão estão intimamente conectadas. Segundo Gauthier, Hobbes retém a terminologia e a equação de que as leis divinas são preceitos discernidos pela razão natural. Mas, de acordo com sua interpretação, o papel prático da razão é estabelecer os meios de preservação que são as condições para a paz ou estabilidade política.⁵⁵

Gauthier também procura responder a tese religiosa de Warrender, segundo a qual a ação dos seres humanos é norteada pela necessária ligação entre o direito natural e o direito moral e divino. Para Warrender, o que inclinaria o homem a agir de modo a seguir um princípio moral universal seria a adesão desse agir moral aos ditames da lei divina e cristã.⁵⁶ Assim como em Taylor, para Warrender, as leis de natureza em Hobbes possuem um caráter moral e prescritivo universal, ou seja, elas são capazes de oferecer uma medida comum natural que possibilite o acordo entre os homens mesmo antes do contrato. Assim, para

⁵² TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*. In. *Philosophy*, n. 13, 1938, p.p. 406-424.

⁵³ SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança*. São Paulo: Unesp, 2009, p. 47.

⁵⁴ TAYLOR, A. E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*. In. *Philosophy*, n. 13, 1938, p. 408.

⁵⁵ Logic, p. 69-70.

⁵⁶ SILVA, Hélio Alexandre da. *As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança*. São Paulo: Unesp, 2009, p. 58.

Warrender, a obrigação moral se dá por duas razões: 1) o ser humano deve obedecer às leis naturais porque a obediência a elas é um meio para sua salvação, que é seu maior interesse; ou de forma inversa, negligenciar essas leis leva à punição divina, o que representa seu maior mal; 2) As leis de natureza são a vontade de Deus e devem ser obedecidas por essa razão.⁵⁷ Para Gauthier, o cumprimento das leis de natureza não estão vinculados a um dever moral nem a alguma obrigação religiosa.⁵⁸

Além do egoísmo psicológico que desemboca no subjetivismo moral, Gauthier toma como pressuposto básico da sua leitura do *Leviathan* uma concepção instrumental da razão. Nesse sentido, a definição de razão como cálculo ou julgamento em busca de atingirmos os nossos fins, faz com que Gauthier chegue à conclusão de que a razão é o instrumento para a obtenção do fim principal do ser humano hobesiano: a sua autopreservação.⁵⁹ A razão ajuda a deliberação, mostrando-nos os meios para obter ou evitar aquilo que desejamos. Isso significa dizer que raciocinar corretamente faz com que o desejo seja transformado em um apetite racional.⁶⁰

Dados esses pressupostos básicos, o que se segue é uma interpretação que se tornará um padrão para a abordagem ortodoxa.

2.5 Teoria dos jogos

De acordo com Richard Tuck, Gauthier foi a primeira pessoa a sugerir que o estado de natureza de Hobbes poderia ser formulado como uma espécie de dilema do prisioneiro.⁶¹ O modelo foi utilizado pela primeira vez no seu primeiro livro *The Logic of Leviathan*. Segundo Peter Vanderschraaf, a tradição interpretativa inaugurada por Gauthier aplica a teoria dos jogos na interpretação de Hobbes em três principais áreas: (i) a explicação de Hobbes sobre o conflito no estado da natureza, (ii) na discussão sobre as leis de natureza (iii) na discussão de Hobbes sobre as origens da República.⁶²

Em *The Logic of Leviathan* Gauthier observa que motivações e razões estão conectadas para Hobbes (egoísmo psicológico e racional). Seu objetivo é demonstrar que os cidadãos possuem razões suficientes para manter os pactos que eles mesmos fizeram a fim de que o estado de natureza seja superado. A primeira formulação de Gauthier utilizando a

⁵⁷ WARRENDER, Howard. **The Political Philosophy of Hobbes**. Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 279.

⁵⁸ Logic, p. 38.

⁵⁹ Logic, 77.

⁶⁰ Ibid., p. 12.

⁶¹ TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 132.

⁶² VANDERSCHRAAF, Peter. In. LLOYD, S.A. (Ed.). **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. New York/London: Bloomsbury companions, 2013, p. 39.

matriz do dilema do prisioneiro é a seguinte: suponha que duas pessoas (**A** e **B**) firmem um pacto. Existem quatro possíveis resultados:

- (1) Ambos **A** e **B** mantém o pacto.
- (2) Nem **A** nem **B** mantém o pacto.
- (3) **A**, mas não **B** mantém o pacto.
- (4) **B**, mas não **A** mantém o pacto.

De acordo com Gauthier, assim como no dilema do prisioneiro, a mútua aderência aos pactos é mais racional do que a sua mútua violação. No entanto, ele está ciente de que no estado de natureza ambos podem achar que é mais racional violar o acordo ou mesmo agir de forma unilateral visando sempre sua própria preservação.⁶³ A fim de superar o dilema do prisioneiro e encontrar uma saída do estado de natureza é necessário que haja um poder capaz de impor a força e estabelecer a paz entre os agentes. Segundo Gauthier, há dois modos de considerar os efeitos desse poder: em primeiro lugar, esse poder será capaz de excluir todos os resultados apresentados no teorema acima, exceto o resultado (1), onde ambos (**A** e **B**) manteriam o pacto; em segundo lugar, esse poder seria capaz de impor sanções e penalidades para quem violasse um pacto, deixando os cidadãos sem alternativas, a não ser a alternativa (1).⁶⁴ Os outros resultados podem ainda ser considerados possíveis, mas são evidentemente irracionais.

Toda a aplicação da teoria dos jogos de Gauthier depende da famosa conclusão de Hobbes de que os indivíduos no estado de natureza entrariam em guerra uns com os outros⁶⁵ (porque é ação mais racional a ser feita). Embora Hobbes também insista que “é um preceito ou regra geral da razão: que todo homem deve se esforçar para a paz”.⁶⁶ A segunda lei de natureza de Hobbes afirma o seguinte:

Que um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.⁶⁷

Ou seja, a paz prevalece no estado da natureza se todos baixarem as suas armas. No entanto, no estado de natureza, “por causa da desconfiança de uns em relação aos outros

⁶³ Logic, p. 80.

⁶⁴ Ibid., p. 86.

⁶⁵ Leviatã, p. 109.

⁶⁶ Ibid., p. 113.

⁶⁷ Ibid.

nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como *antecipação*".⁶⁸ A guerra tem origem no estado de natureza na medida em que todos se antecipam. A paz é logicamente melhor que a guerra para todos. Contudo, Hobbes sustenta que no estado de natureza a melhor estratégia é antecipar um ataque. Nesse sentido, o argumento de Gauthier ao formular o estado de natureza em termos de um dilema do prisioneiro é uma tentativa de modelar a estrutura do argumento de Hobbes.

A figura abaixo é um exemplo disso:

Figura 3 - Modelo do dilema do prisioneiro

		INGLATERRA	
		ATACA	NÃO ATACA
ÁFRICA	NÃO ATACA	3	4
	ATACA	1	2
		4	

O Dilema do Prisioneiro é um jogo claramente não cooperativo. No jogo acima, cada país pode se antecipar atacando ou não. Sua ação violenta dependerá (1) dos ganhos individuais; (2) dos ganhos e possíveis dos outros. Há uma relação de interdependência aqui, por isso, o jogo é estratégico. O dilema consiste em que cada um dos países envolvidos enfrenta uma situação na qual, se realizar a ação cooperativa, ou seja, se não atacar, e o outro país não, ele sofre uma grande perda, se ambos realizarem a ação não cooperativa ambos se prejudicam. Se o agente 1 (*INGLATERRA*) se desarmar sem ter certeza de que o agente 2 (*ÁFRICA*) também o fará, ele será destruído pelo seu rival. Nesse caso, a melhor estratégia é manter as armas, embora essa situação seja pior para todos.

⁶⁸ Ibid., p. 107.

Assim, o argumento de Gauthier é que para fugir dessa lógica os agentes hobbesianos precisam tomar o caminho cooperativo. Mas para que isso seja possível, é necessária a intervenção do soberano como mediador das interações entre os agentes. De acordo com Gauthier, isso ocorre devido à psicologia de maximização de utilidade sob as quais vivem os agentes hobbesianos.

2.6 Obrigação política e razão prudencial

No capítulo XV do *Leviathan*, a terceira lei de natureza de Hobbes afirma: "Que os homens cumpram os pactos que celebrarem".⁶⁹ A interpretação ortodoxa, entende que a motivação para se cumprir um pacto reside no interesse prudencial na autopreservação. No inicio do capítulo XIV do *Leviathan*, Hobbes define as leis de natureza:

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 a sua vida ou priva-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar.⁷⁰

Dada à definição de Hobbes, Gauthier entende que, se as leis de natureza são preceitos racionais, então, o que é contrário às leis de natureza é contrário à razão. Um exemplo de definição formal com base nessa conclusão seria o seguinte: ‘X é contrário as leis de natureza = fazendo X estou agindo de forma contrária a reta razão’.⁷¹

Para Gauthier, a obrigação é criada quando alguém age de acordo com a segunda lei de natureza: “ninguém exija reservar para si um direito que não aceite seja também reservado para qualquer dos outros.”⁷² Ou seja, a obrigação é o que permite que uma pessoa renuncie ao seu direito natural de fazer qualquer coisa no interesse da sua autopreservação. Caso não renuncie, outros também não o farão, e o estado de guerra (onde as chances de preservação da própria vida são mínimas) será instaurado. As leis de natureza apelam para a racionalidade de todas as pessoas para que limitem o seu direito natural e aceitem certas obrigações de uns para com os outros. É assim que, segundo Gauthier, Hobbes pretende construir uma moralidade objetiva (como a obrigação de cumprir um pacto) a partir da prudência subjetiva.⁷³

Gauthier observa que embora Hobbes seja capaz de prover um ponto de vista comum para todas as pessoas, cada um deve equacionar o que é comum com o resultado de sua preocupação particular com sua preservação e bem-estar. Para cada passo a alternativa será

⁶⁹ Leviatã, p. 124.

⁷⁰ Ibid., p. 112.

⁷¹ Logic, p. 36.

⁷² Leviatã p. 133.

⁷³ Logic, p. 90.

sempre a mesma: consentimento para com as leis de natureza, restrição do direito natural, o surgimento da sociedade civil, um soberano ilimitado, ou perecer.⁷⁴

Entretanto, Gauthier e toda a interpretação ortodoxa posterior a ele, precisam lidar com a resposta de Hobbes ao tolo.

O néscio disse em seu coração que a justiça é coisa que não existe, e às vezes disse-o também com a língua, afirmando com toda a seriedade que, se a conservação e a satisfação de cada homem está entregue ao seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim. Portanto, também fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio. Com isso ele não pretende negar que existem pactos, e que algumas vezes eles são desrespeitados e outras são cumpridos, e que se o desrespeito pode ser chamado injustiça, e a sua observância, justiça. Mas pergunta-se a justiça, pondo de lado o temor a Deus (porque o mesmo néscio disse no seu coração que não há Deus), não poderá às vezes concordar com aquela mesma razão que dita a cada um o seu próprio bem, sobretudo quando ela produz um benefício capaz de colocar um homem em posição de desprezar, não apenas censuras e os ultrajes, mas também o poder dos outros homens. O Reino de Deus conquista-se pela violência. E se ele fosse conquistado pela violência injusta? Seria contra a razão assim o conquistar, quando é impossível que daí resulte qualquer dano? E se não é contra a razão não é contra a justiça, caso contrário a justiça não pode ser considerada uma coisa boa.⁷⁵

Para Gauthier, o problema é o seguinte: se alguém fizer um pacto, então é injusto e contrário à obrigação quebrá-lo (conforme a terceira lei de natureza de Hobbes). Mas, se a quebra de um pacto for o interesse e vantagem de alguém, então isso não pode ser contrário à razão. Assim, a terceira lei de natureza de Hobbes não pode ser um preceito da razão. Nem a obrigação nem a justiça precisam ser de acordo com a razão.⁷⁶ Mas se for assim, Gauthier observa, a teoria moral de Hobbes entra em colapso e inconsistência, na medida em que o que fazemos com a razão também fazemos com o direito. Se a razão dita a quebra de um pacto, mostrando que isso é benéfico e vantajoso para quem o faz, então aquele que viola o pacto tem o direito de proceder assim.⁷⁷ Entretanto, para Hobbes, o raciocínio especioso do tolo é falso.⁷⁸ Hobbes argumenta que não é contra a razão manter um pacto que alguém mesmo tenha feito. Seu argumento principal é que cumprindo o pacto alguém terá mais chances de ser preservado.⁷⁹ Mas, de acordo com Gauthier, a resposta de Hobbes ao tolo é insatisfatória. Parece simplesmente falso sustentar que alguém não possa esperar que a quebra de um pacto

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Leviatã, p. 125.

⁷⁶ Logic, p. 62.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Leviatã, p. 126.

⁷⁹ Ibid., p. 127.

conduza à sua preservação.⁸⁰ E ainda que Hobbes consiga provar do ponto de vista formal que é irracional não manter um pacto feito, de maneira que é obrigatório e válido cumpri-lo. No entanto, para Gauthier, a única motivação para que alguém cumpra um pacto é o interesse prudencial.⁸¹ Por essa razão, é necessário um poder capaz de impor sanções e ameaças para que os pactuantes cumpram os pactos que fizeram.

2.7 O lugar da religião na interpretação ortodoxa do *Leviathan*

De acordo com a interpretação ortodoxa, o teor e a estrutura formal do argumento de Hobbes não são alterados pelo conteúdo religioso que permeia a sua obra, sobretudo, o *Leviathan*. De acordo com John Rawls, os pressupostos teológicos devem ser desconsiderados porque eles não entram em conflito com o argumento secular de Hobbes, nem tão pouco alteram o teor dos seus princípios.⁸²

A abordagem de Gauthier da parte religiosa do *Leviathan* visa, em grande medida, demonstrar as contradições internas de alguns dos argumentos de Hobbes, bem como construir uma interpretação secular⁸³ a partir dessas contradições. Segundo ele, a teoria de Hobbes é destinada ao homem racional, cujo interesse principal é sempre a sua própria preservação, não importando sua visão religiosa.

Segundo Gauthier, as interpretações religiosas da filosofia de Hobbes estão equivocadas. Seu argumento contra essas interpretações afirma que a primazia de Deus nunca recebeu de Hobbes um reconhecimento satisfatório no seu esquema conceitual. Sua conclusão está pautada em duas premissas: (I) a estrutura formal da teoria moral e política de Hobbes é independente de qualquer suposição teísta; (II) o conteúdo material da teoria moral e política de Hobbes também não contém qualquer suposição teísta.⁸⁴ Além disso, segundo ele, isso alteraria muito pouco o sistema moral e político de Hobbes. Embora pareça que o teísmo de Hobbes seja explícito no *Leviathan*, sua definição de Deus como algo que não pode ser conhecido pelo homem faz com que o seu teísmo seja apenas considerado mera opinião.⁸⁵

⁸⁰ Logic, p. 87.

⁸¹ Ibid., p. 88.

⁸² RAWLS, John. **Conferências sobre a História da Filosofia Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 30-31.

⁸³ Assim ficaram conhecidas as interpretações da filosofia de Hobbes que ignoraram ou que criticaram as partes III e IV do *Leviathan*. Conf. MARTINICH, A. P. **The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 13. LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan: The power of mind over matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 7.

⁸⁴ Ibid., p. 205.

⁸⁵ Ibid., p. 180.

No comentário do capítulo XXXI do *Leviathan, Do Reino de Deus por Natureza*, Gauthier afirma, citando Hobbes, que o governo de Deus é considerado um reino apenas de maneira metafórica.⁸⁶ No entanto, Gauthier reconhece que o poder irresistível de Deus é o fundamento sobre o qual Hobbes constrói a sua ideia de que as ações do soberano não precisam ser justificadas devido ao seu absoluto poder. Mas, devido a sua tese de que as razões religiosas não desempenham um papel relevante na filosofia moral e política de Hobbes, seu grande esforço consiste em demonstrar que o argumento de Hobbes é insuficiente para provar que Deus possui tal direito soberano.⁸⁷

Gauthier afirma que devemos fazer uma distinção cuidadosa entre o que Hobbes toma como a justificativa sobre o direito de Deus governar, e o que deve ser a base do direito do soberano: o direito de Deus governar é estabelecido se todas as outras pessoas desistirem do seu próprio direito natural de se autogovernar. Mas, o direito do soberano é estabelecido se todas as outras pessoas ou desistirem do direito de resistir ao soberano ou se todas as outras pessoas obrigarem a si mesmas a autorizar o soberano.⁸⁸

Para demonstrar que o direito natural de Deus governar sobre toda a humanidade é propriamente um direito soberano, Hobbes precisa mostrar que todos os homens têm a obrigação de obedecer a Deus. Para Gauthier, essa é uma das questões mais problemáticas na interpretação do pensamento de Hobbes.

Isso consiste em descobrir se as leis de natureza são de fato leis divinas. Gauthier afirma que Hobbes não providenciou fundamento suficiente para que chegemos a tal conclusão. De acordo com ele, Hobbes distingue aquelas leis que dizem respeito aos deveres naturais de um ser humano para com outro, daquelas que dizem respeito à honra devidamente tributada ao Deus soberano. As primeiras são as leis de natureza, as segundas seriam as leis divinas.⁸⁹

Hobbes apresenta ao menos três razões para acreditar que as leis de natureza são leis divinas; 1) Deus é conhecido como sendo o autor da natureza; 2) as leis de natureza devem ser reconhecidas como divinas, porque elas provêm da razão, a qual Deus deu para guiar os seres humanos; 3) as leis de natureza são divinas porque elas são encontradas nas Escrituras.

A objeção de Gauthier à primeira razão apresentada por Hobbes consiste em afirmar que o que deve ser esperado para que as leis de natureza sejam consideradas divinas é um

⁸⁶ Leviatã, p. 300.

⁸⁷ Logic, p. 183.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Logic, p. 184.

argumento que ligue os mandamentos divinos aos preceitos racionais ou leis de natureza, mas o apelo a Deus como sendo o autor da natureza não é capaz de fazer isso.⁹⁰

Com relação à segunda razão apresentada por Hobbes para que as leis de natureza sejam consideradas divinas, a objeção de Gauthier se dirige às pressuposições teológicas de Hobbes. Ele afirma que Hobbes pressupunha a doutrina da providência divina ao prover uma razão para guiar os seres humanos. Contudo, segundo Gauthier, a própria providência divina não pode ser demonstrada pela razão natural.⁹¹

Quanto a ultima razão, ele afirma que Se as leis de natureza podem ser consideradas divinas pelo simples fato de apelarem para a Escritura, então elas não podem ser leis do reino natural de Deus. Elas são leis apenas para os cristãos, e, na visão de Hobbes, a aceitação do cristianismo não depende da razão, mas da revelação, da fé e da autoridade.⁹²

Um dos argumentos importantes de Gauthier na parte final da sua obra afirma que Hobbes não ofereceu no *Leviathan* razões suficientes para que os cidadãos cumprissem os seus deveres para com Deus. Uma questão que poderia ser colocada é a de que tipo de pessoas poderiam se sujeitar a Deus de acordo com a teoria de Hobbes no *Leviathan*. Segundo Hobbes, apenas uma pessoa de mente sã ou racional pode assim proceder. Entretanto, nem todas as pessoas de mente sã estão incluídas nessa categoria. Os ateus, por exemplo, não estão incluídos, eles não reconhecem as ordens divinas.⁹³ Além disso, para Hobbes, mesmo aqueles que não são ateus, mas negam a doutrina da providência divina não podem se sujeitar a Deus. O que para Gauthier, revela mais uma incoerência no sistema hobbesiano, visto que a crença na providência não pode ser demonstrada pela razão natural. Gauthier defende o caráter secular da teoria de Hobbes em oposição às interpretações religiosas que afirmavam que nós temos uma obrigação de obedecer a Deus no mesmo sentido em que temos uma obrigação de aderir aos pactos e, consequentemente, obedecer ao nosso soberano terreno.⁹⁴

Segundo Hobbes, no que concerne ao dever de obedecer a Deus, apenas duas coisas são necessárias para a salvação: fé em Cristo e obediência às leis da República. Na interpretação de Gauthier, a obediência às leis é a parte mais fácil de ser cumprida, visto que Cristo não deu novas leis e que as leis estabelecidas por Deus não estão em contradição com as leis da República. O argumento de Hobbes para a obediência à República é o seguinte:

⁹⁰ Leviatã, p. 299.

⁹¹ Logic, p. 186.

⁹² Ibid., p.184.

⁹³ Ibid., p. 188.

⁹⁴ Ibid., p. 195.

Se a ordem do soberano civil for tal que possa ser obedecida sem a perda da vida eterna, é injusto não lhe obedecer, tendo lugar o preceito do Apóstolo: *Servos, obedecei a vossos senhores em tudo e Crianças, obedecei a vossos pais em todas as coisas;* e o preceito do nosso Salvador: *Os escribas e fariseus sentam-se na cadeira de Moisés, portanto observem e façam tudo o que eles disserem.* Mas se a ordem for tal que não possa ser obedecida sem que se seja condenado à morte eterna, então será loucura obedecer-lhe, e então tem lugar o conselho do nosso Salvador (Mt 10,28): *Não temais aqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma.* Portanto, todos os homens que quiserem evitar, quer as penas que lhes devem ser infligidas neste mundo pela desobediência ao seu soberano terreno, quer as que lhes serão infligidas no mundo que está para vir por desobediência a Deus, precisam de aprender a distinguir bem aquilo que é e aquilo que não é necessário para a salvação eterna.⁹⁵

Gauthier afirma que se o argumento de Hobbes for levado até as ultimas consequências, ainda que um soberano erre elaborando leis injustas, e os súditos o obedeçam pela obrigação de cumprir as leis, eles não serão condenados ao inferno por isso, pois, é uma ordem de Cristo que obedeçam ao magistrado civil.⁹⁶ Dessa forma, o exercício da fé em Cristo na teoria de Hobbes seria algo interno, reduzido ao âmbito privado, e que pode ser obedecido mesmo quando um soberano civil proíbe tal crença. Mas, de acordo com Gauthier, há uma contradição na abordagem hobbesiana que diz que os cidadãos podem negar exteriormente sua fé em Cristo e mesmo assim serem salvos.

Assim, para Gauthier é mais razoável tomar a filosofia de Hobbes como um sistema secular ao invés de religioso. Mas, segundo ele, nada impede a introdução de suposições teísticas na teoria de Hobbes. Se esse for o caso, existem duas possibilidades: A primeira é que a religião de Hobbes tem o mesmo objetivo da religião dos gentios, que era manter o povo em obediência e paz. A segunda é que Hobbes é melhor entendido como sendo um gentio, não um cristão.⁹⁷

⁹⁵ Leviatã, p. 490.

⁹⁶ Ibid., p. 2002.

⁹⁷ Logic, p. 205.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação ortodoxa da filosofia moral e política de Hobbes nos apresenta um modelo racional e científico para entendermos os agentes e a política hobesiana. Esse modelo baseado na racionalidade pura e simples, não conquistou o seu espaço na tradição interpretativa do *Leviathan* por acaso. Embora nenhuma leitura esteja imune às críticas – principalmente leituras hegemônicas como a ortodoxa – é difícil fugir ao seu poder e à sua lógica. Em momentos de escassez e conflitos, a experiência e a racionalidade nos levam quase intuitivamente a buscar nossos próprios fins, ou seja, a agirmos como egoístas racionais.

Como vimos, permanecem, entretanto, problemas cujos pressupostos assumidos por essa leitura precisam constantemente enfrentar. A questão da objetividade moral frente ao relativismo supostamente gerado pelo egoísmo psicológico, a racionalidade prudencial como fator motivante para a aderência aos acordos, o controverso papel de Deus e da religião em relação à moral e à política no sistema hobbesiano. Enfim, todos esses problemas foram, e continuam sendo, muito importantes para qualquer abordagem interpretativa da filosofia moral e política de Hobbes.

4 A CRÍTICA REVISIONISTA AOS PRESSUPOSTOS DA INTERPRETAÇÃO ORTODOXA DO *LEVIATHAN*

*I recover some hope, that one time or other, this writing of mine may fall into the hands of a sovereign, who will consider it himself, (for it is short, and I think clear,) without the help of any interested, or envious interpreter; and by the exercise of entire sovereignty, in protecting the public teaching of it, convert this truth of speculation, into the utility of practice.*⁹⁸

4.1 Introdução

Em anos recentes, estudiosos como Gerald Gaus, Sharon Lloyd e Bernard Gert, entre outros (apesar das suas marcantes diferenças), desafiaram a interpretação padrão do *Leviathan* e da teoria moral e política de Hobbes. A abordagem desses autores pode ser chamada de “revisionista”.⁹⁹

Nesse capítulo, apresento a crítica da interpretação revisionista aos seguintes pressupostos da interpretação ortodoxa da filosofia moral e política de Hobbes: 1) que Hobbes defendeu uma concepção mecanicista do ser humano expressa no egoísmo psicológico; 2) que Hobbes defendeu uma concepção instrumental da razão. Em um primeiro momento, apresento os argumentos contrários aos pressupostos ortodoxos que são responsáveis pela leitura de que as ações dos seres humanos são sempre guiadas pelo autointeresse; o estado de natureza, descrito por Hobbes no capítulo XIII do *Leviathan*, pode ser formulado como um dilema do prisioneiro da teoria dos jogos; que a obrigação política é justificada devido à razão prudencial que tende a buscar os seus melhores fins; que a parte religiosa do *Leviathan* não é relevante para a teoria moral e política de Hobbes. Em um segundo momento, apresento os critérios de leitura da interpretação revisionista do *Leviathan* em contraposição aos critérios ortodoxos.

⁹⁸ HOBES, Thomas. *Leviathan: the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil.* In. MOLESWORTH, Sir William. **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury.** London: Bohn, 1839-45, vol. 3, XXXI, p. 358.

⁹⁹ GAUS, Gerald. Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist. In. LLOYD, S.A. (Ed.). **The Bloomsbury Companion to Hobbes.** New York/London: Bloomsbury companions, 2013, p. 263.

4.2 A crítica ao egoísmo psicológico e a racionalidade deliberativa

Os pressupostos básicos da interpretação ortodoxa, dos quais derivam suas conclusões interpretativas, são o mecanicismo, o egoísmo psicológico e uma concepção instrumental da razão incapaz de comportar outro interesse, exceto, o autointeresse na preservação.¹⁰⁰

O egoísmo psicológico é uma doutrina sobre as motivações últimas para a ação das pessoas. Ele pretende fornecer uma resposta para a pergunta: “por que X agiu assim?” De acordo com o egoísmo psicológico, a resposta para essa questão é “porque era do interesse de X fazê-lo”.¹⁰¹

De acordo com a interpretação revisionista, embora haja ocasiões em que os seres humanos descritos por Hobbes hajam racionalmente, buscando os seus próprios interesses, isso não significa que eles sejam naturalmente egoístas nem que o autointeresse é o único interesse racional que eles possuem. Segundo Lloyd, os seres humanos são capazes de agir racionalmente motivados por interesses que não são necessariamente egoístas. Lloyd chamou esses interesses de “interesses transcendentais morais e religiosos”, tais como: liberdade, igualdade, dignidade humana ou a verdadeira religião.¹⁰²

A interpretação ortodoxa entende que a racionalidade está diretamente ligada aos interesses egoístas dos seres humanos. No *Leviathan*, Hobbes define a razão como um cálculo¹⁰³ e a ação racional como algo cujo objetivo é o autointeresse: “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos”.¹⁰⁴ Sem dúvida, tais afirmações foram responsáveis pela atribuição a ele da defesa do egoísmo psicológico. No entanto, para a interpretação revisionista, isso não significa que sua teoria moral e política possam ser construídas a partir desses pressupostos.¹⁰⁵

Gaus observa que a interpretação revisionista defende uma concepção mais rica da racionalidade humana do que a abordagem ortodoxa.¹⁰⁶ Um exemplo dessa concepção está no entendimento das leis de natureza de Hobbes. A segunda lei de natureza de Hobbes afirma que “ninguém exija reservar para si um direito que não aceite seja também reservado para

¹⁰⁰ Leviatã, p. 283.

¹⁰¹ CHUNG, H.: **Psychological Egoism and Hobbes**. In. FILOZOFIA 71, 2016, No. 3, p. 198.

¹⁰² LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan. The power of mind over matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 1.

¹⁰³ HOBBES, Thomas. **Leviatã**. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 115. De agora em diante citado apenas como “Leviatã”.

¹⁰⁴ Leviatã, p. 39-40.

¹⁰⁵ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986, p. ix.

¹⁰⁶ GAUS, Gerald. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist**, 2013, p. 271.

qualquer dos outros”.¹⁰⁷ Em seguida e no mesmo contexto, Hobbes afirma que “é esta a lei do Evangelho: faz aos outros o que queres que te façam a ti”,¹⁰⁸ demonstrando assim que a compreensão de Hobbes da razão (pois as leis de natureza são preceitos racionais) reconhece que a racionalidade não exclui a reciprocidade. A interpretação ortodoxa, no entanto, sustenta que o que Hobbes realmente pretendia defender na segunda lei de natureza era uma espécie de “Regra de Cobre” ou “pague na mesma moeda”.¹⁰⁹ Contudo, como observa Gaus, a décima lei de natureza é totalmente explícita em relação à paz: “que uma vez aceitas as cláusulas da paz ninguém exija reservar para si um direito que não aceite que seja também reservado para qualquer dos outros”.¹¹⁰ Caso alguém aja conforme a interpretação ortodoxa, age contrariamente à lei precedente, que ordena o reconhecimento da igualdade e, portanto, age também contra a lei de natureza.¹¹¹

De acordo com Lloyd, nenhuma ação que não satisfaça o teorema da reciprocidade está de acordo com a razão, não importa quanto bem ela sirva aos fins particulares do agente que a executa.¹¹² Isso significa dizer que as ações de um egoísta racional, na verdade, não podem ser consideradas racionais, nos termos que Lloyd acredita que Hobbes coloca. Segundo ela, a justificação racional de uma ação requer conformidade com o que ela denomina de “restrição de reciprocidade”. A restrição de reciprocidade requerer que as considerações que alguém oferece aos outros como justificativas de suas próprias ações sejam considerações que alguém esteja disposto a aceitar reciprocamente. Em contrapartida, a interpretação ortodoxa sustenta que o que Hobbes realmente pretendia defender na segunda lei de natureza era uma espécie de “regra de cobre” ou “pague na mesma moeda”.¹¹³

No capítulo XV do *Leviathan*, Hobbes associa as leis de natureza com a verdadeira filosofia moral: “E a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é bom e mau, no convívio e na sociedade humana”.¹¹⁴ Segundo Lloyd, Hobbes argumenta que os seres humanos são racionais e que a racionalidade requer que haja justificativas para as ações de uma pessoa. Isso significa dizer que as razões que oferecemos aos outros para impor restrições às suas ações também devem ser impostas a nós mesmos. Para Lloyd, essa reciprocidade pressuposta nas leis de natureza é

¹⁰⁷ Leviatã, p. 133.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**, p. 347.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**, p. 347.

¹¹⁴ Leviatã, p. 136.

mais uma evidência que depõe contra a tese ortodoxa de que Hobbes defendia o egoísmo psicológico e o egoísmo racional.

De acordo Bernard Gert, a interpretação que afirma que Hobbes defende egoísmo psicológico é incompatível com a evidência textual apresentada em suas obras.¹¹⁵ No *Leviathan*, por exemplo, Hobbes atribui aos seres humanos racionais a paixão do amor e a preocupação com o outro, seja no âmbito pessoal, seja no âmbito social:

O *amor* por uma só pessoa, junto ao desejo de ser amado com exclusividade, chama-se APAIXÃO DO AMOR. O *amor* pelas pessoas sob o aspecto da convivência social, chama-se GENTILEZA. O desejo do bem dos outros chama-se BENEVOLÊNCIA, BOA VONTADE, CARIDADE. Se for desejo do bem do homem em geral, chama-se BONDADe NATURAL.¹¹⁶

Gert observa que a única exceção em que Hobbes, de fato, sustentava que o egoísmo psicológico fosse verdadeiro era no caso das crianças.¹¹⁷ No prefácio do *De Cive* lemos: “se não dermos às crianças tudo o que elas pedem, elas serão impertinentes, e chorarão, e às vezes até baterão em seus pais, e tudo isso farão *por natureza*”.¹¹⁸ Assim, de acordo com a interpretação revisionista, embora Hobbes tivesse uma visão pessimista da natureza humana, ele não sustentou o egoísmo psicológico nem tão pouco o egoísmo racional nos termos em que a interpretação ortodoxa advoga.

4.3 A crítica revisionista às consequências interpretativas da abordagem ortodoxa

Nesta seção, apresentarei a crítica da abordagem revisionista a três consequências interpretativas diretamente relacionadas aos pressupostos da interpretação ortodoxa: 1) o estado de natureza como um dilema do prisioneiro da teoria dos jogos; 2) a obrigação política baseada na razão prudencial; 3) a irrelevância da religião no sistema político e moral de Hobbes.

Desde que David Gauthier aplicou pela primeira vez a teoria dos jogos¹¹⁹ à teoria de Hobbes, argumentou-se que Hobbes reconheceu uma estrutura básica dessa teoria nas interações entre os seres humanos no estado da natureza. Embora, é claro, Hobbes não tivesse disponível o vocabulário matemático contemporâneo nem os resultados da teoria dos jogos.¹²⁰

¹¹⁵ GERT, Bernard. **Hobbes on Reason**. In. Pacific Philosophical Quarterly, n. 82, 2001, p. 243.

¹¹⁶ Leviatã, p. 51-52.

¹¹⁷ GERT, Bernard. **A psicologia de Hobbes**. In. SORELL, Tom. (org.). Hobbes. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011, p. 205.

¹¹⁸ Hobbes, Thomas. **Do Cidadão**. 3^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 15. (ênfase acrescentada).

¹¹⁹ GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 80.

¹²⁰ VANDERSCHRAAF, Peter. **Game Theroetic Interpretations**. In. LLOYD, S.A. (Ed.). The Bloomsbury Companion to Hobbes. New York/London: Bloomsbury companions, p. 39.

Nessa interpretação, a guerra tem início quando a estratégia dominante dos agentes é atacar ou, na linguagem de Hobbes, “se antecipar e atacar primeiro”.¹²¹ Assim como no dilema do prisioneiro, a paz trará melhores resultados do que a guerra para todos. No entanto, Hobbes sustenta que, no estado de natureza, “nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação”.¹²²

A crítica revisionista não está focada tanto na formulação do estado de natureza como um jogo. Muitos revisionistas inclusive elogiam os refinamentos, a elegância e a lógica da aplicação de modelos teóricos à teoria de Hobbes.¹²³ Entretanto, a crítica se dirige ao pressuposto básico que motiva os agentes racionais, ou seja, o pressuposto baseado em uma concepção mecanicista do ser humano e, consequentemente, no egoísmo psicológico. Além disso, a abordagem ortodoxa faz com que os agentes maximizadores atuem em busca da realização dos seus objetivos em uma espécie de vácuo moral. De acordo com essa visão, as leis de natureza de Hobbes seriam meras máximas ou conselhos que visam a autopreservação dos indivíduos que aderirem a elas.¹²⁴

Lloyd observa que a compreensão tradicional das leis de natureza de Hobbes é fundamentalmente errônea e empobrece a sua teoria moral. De acordo com ela, esse mal entendido crucial reverbera em toda a interpretação ortodoxa sobre Hobbes, fazendo com que os intérpretes atribuíssem a Hobbes uma psicologia excessivamente simplista que não pode acomodar outros interesses (interesses morais e religiosos) além do interesse racional na autopreservação.¹²⁵

Em *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature*, Lloyd argumenta que, diferentemente da interpretação ortodoxa, o objetivo das leis de natureza em Hobbes é o bem comum ou o bem da humanidade em geral, não a preservação ou o ganho de utilidade do agente individual.¹²⁶ Para Lloyd, as leis de natureza possuem um conteúdo moral. Segundo ela, Hobbes insiste que as leis de natureza são leis morais e que a moralidade diz respeito ao comportamento social.¹²⁷ Isso significa dizer que as ações dos agentes no estado de natureza não podem ser reduzidas a ações cujo único objetivo é a realização do seu

¹²¹ Leviatã, p. 87-88.

¹²² Ibid., p. 107.

¹²³ Conf. LLOYD, S.A. **Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 379. GAUS, Gerald. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist**, p. 263.

¹²⁴ GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 69-70.

¹²⁵ LLOYD, S.A. **Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes. Cases in the Law of Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. xiv.

¹²⁶ Ibid., p. 98.

¹²⁷ Ibid., p. 102.

autointeresse em detrimento de qualquer preocupação moral com o outro. Lloyd ainda observa que o próprio Hobbes confirmou o conteúdo moral das leis de natureza quando afirmou que os seis últimos mandamentos (concernentes aos deveres dos seres humanos para com o seu próximo) eram leis de natureza: “É certo que algumas delas eram as leis de natureza, como todas as da segunda tábua, e, portanto, deviam ser reconhecidas como boas leis, não apenas pelos israelitas, mas por toda a gente”.¹²⁸

Desse modo, diferentemente da abordagem ortodoxa onde as leis de natureza não seriam mais que meras advertências, a interpretação revisionista admite um conteúdo objetivamente moral nas leis de natureza de Hobbes, na medida em que a aderência a elas significa não apenas um bem individual, mas, sobretudo, um bem social.

De acordo com Gaus, a menos que alguém seja um economista ou alguém versado na teoria dos jogos, os agentes retratados na interpretação ortodoxa parecem criaturas alienígenas, irracionais e incansavelmente concentradas em seus próprios fins, com pouca preocupação em tratar os outros de forma justa.¹²⁹ Richard Tuck observa que o objetivo de Hobbes não era fornecer uma ciência do comportamento humano do tipo não-moral. Segundo ele, muitos dos enigmas que surgiram no curso das modernas discussões dessas “ciências” (como o dilema do prisioneiro) são irrelevantes para a sua investigação.¹³⁰ Segundo Alan Ryan, é um erro assimilar demais a explicação de Hobbes para a nossa situação no estado de natureza ao dilema do prisioneiro.¹³¹ Segundo ele, o estado de natureza não é um verdadeiro dilema do prisioneiro. Ryan observa que a essência do dilema do prisioneiro é que os seus participantes são, necessariamente, maximizadores de utilidade, de modo que os oponentes no jogo sempre tentarão explorar uns aos outros. Além disso, eles estão conscientes disso. No entanto, segundo ele, o homem hobbesiano não agirá desse modo, ele não é um maximizador de utilidade, mas um evitador de desastres¹³² cujo objetivo é a busca da paz. Assim, a abordagem revisionista conclui que é um equívoco tentar formalizar o estado de natureza hobbesiano no dilema do prisioneiro da moderna teoria dos jogos.

Sobre a consequência (2), no capítulo XV do *Leviathan*, a terceira lei de natureza de Hobbes aponta para a obrigação de cumprir um pacto: "que os homens cumpram os pactos que celebrarem".¹³³ Para a interpretação ortodoxa, quando Hobbes diz que "devemos" fazer

¹²⁸ Leviatã, p. 435.

¹²⁹ GAUS, Gerald. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist**, p. 277.

¹³⁰ TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 135.

¹³¹ RYAN, Alan. **A filosofia Política de Hobbes**. In. SORELL, Tom. (org.). Hobbes. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011, p. 274.

¹³² Ibid., p. 275.

¹³³ Leviatã, p. 124.

certas coisas ou que é “proibido” fazer outras, isso não pode ser tomado em um sentido literal. As leis de natureza, por exemplo, proíbem determinadas ações e afirmam que devemos fazer outras, simplesmente porque, ao proibir, elas estão nos protegendo de algo que ameaça a nossa preservação, ao passo que quando afirmam que “devemos” fazer algo é sempre com base no autointeresse. Isso significa dizer que para a interpretação ortodoxa não existe o dever moral de cumprir nenhuma lei, pelo simples fato de não existirem leis morais. Por exemplo, para Gauthier, a obrigação de cumprir um pacto não está vinculada nem a um dever moral nem religioso.¹³⁴ Somos motivados a agir de tal modo a cumprir nossos acordos apenas no interesse prudencial na autopreservação, o que claramente pode ser identificado como um compromisso com o pressuposto do egoísmo psicológico.

A crítica da interpretação revisionista não se opõe ao argumento de que existem razões prudenciais para obedecermos a certas leis e determinadas obrigações. Lloyd admite que, de fato, é possível sustentar uma dessas visões a partir de algumas passagens da obra de Hobbes. Por essa razão, alguns intérpretes de Hobbes acreditam que suas teorias ética e política sejam inconsistentes.¹³⁵ No entanto, diferentemente da abordagem ortodoxa, a interpretação revisionista admite a existência de interesses diversos que não se baseiam exclusivamente no autointeresse, ou seja, que não partam do pressuposto do egoísmo psicológico ou da racionalidade instrumental. Além disso, a abordagem revisionista entende que Hobbes não era um subjetivista ou relativista moral. Contudo, isso não significa dizer que a abordagem revisionista seja uma nova versão das interpretações morais e religiosas expostas na “tese Taylor-Warrender”. Em linhas gerais, a tese Taylor-Warrender defende que uma ação é moral porque as leis de natureza representam requisitos morais sobre os seres humanos que não estão fundamentados em fatos da psicologia humana (a tese deontológica ou kantiana de Taylor).¹³⁶ Para Warrender, os seres humanos estão obrigados a cumprir as leis de natureza porque elas são ordens diretas de Deus (a tese de que as leis morais são divinas).¹³⁷

A interpretação revisionista de Lloyd discorda dessas visões tradicionais de Hobbes como um moralista ou como alguém que defende as leis de natureza como divinas. De acordo com ela, Hobbes reconhece que as pessoas são capazes de defender, ao menos, quatro tipos de interesses que não se adequam necessariamente aos pressupostos da interpretação ortodoxa: 1) o interesse prudencial em sua sobrevivência física e em viver uma vida cômoda; 2) o interesse

¹³⁴ GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes**, p. 38.

¹³⁵ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan. The power of mind over matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 49.

¹³⁶ A. E. TAYLOR. **The Ethical Doctrine of Hobbes**. In. *Philosophy*, Vol. 13, No. 52, 1938, p. 411.

¹³⁷ WARRENDER, Howard. **The Political Philosophy of Hobbes**. Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 5-6.

em cumprir seus deveres naturais e suas obrigações morais; 3) o interesse religioso em cumprir os seus deveres para com Deus; 4) o interesse em alcançar a salvação (o que Lloyd chama de “prudência especial”). Os últimos três interesses podem ser chamados de *transcendentess*, e possuem prioridade sobre o autointeresse na preservação física, tendo em vista que em nome desses interesses alguém poderá sacrificar sua própria vida (indo contra o pressuposto básico da interpretação ortodoxa) a fim de que eles sejam realizados.¹³⁸

Lloyd observa que a ideia de uma razão estritamente prudencial que levasse os cidadãos a obedecer à autoridade política ou a cumprir o pacto feito para sair do estado de natureza não serviria ao objetivo de Hobbes. O desafio de Hobbes é fornecer razões para os membros de uma República que possuem os interesses mencionados por Lloyd. A questão que os leitores de Hobbes precisam responder é: de que depende a existência de uma República? A resposta de Hobbes é, segundo Lloyd, que tal República somente será possível se houver a obediência de um vasto número de membros à sua autoridade política, ou seja, se houver adesão ao princípio de obrigação de Hobbes. Assim, porque os componentes que são alvos da estrita prudência, a saber, a autopreservação e uma vida cômoda, são a garantia oferecida pela adesão a esse princípio, então, os cidadãos possuem uma razão para cumprir suas obrigações.¹³⁹

O argumento de Hobbes de que as pessoas possuem uma razão estritamente prudencial para cumprir sua obrigação na República constrói a base para o seu argumento moral posterior. O argumento moral da interpretação revisionista de Lloyd afirma que as pessoas têm a obrigação de obedecer à autoridade política existente, na medida em que esta cumpre o seu dever efetivamente.¹⁴⁰ De acordo com Lloyd, Hobbes oferece dois argumentos distintos: 1) o dever natural de tratar os outros como iguais; 2) a obrigação de obedecer à autoridade que constituímos. No primeiro caso o argumento pode ser resumido da seguinte maneira: cada pessoa interessada na sua própria segurança e em uma vida cômoda possui uma razão estritamente prudencial para desejar que os outros venham a cumprir suas obrigações. Se alguém almeja que outros venham a aderir a esse princípio, então esse alguém possui um dever natural de aderir ele mesmo a esse princípio.¹⁴¹ Se nos reservarmos ao direito de não cumprir nossas obrigações, devemos estar dispostos a aceitar que outros tenham o mesmo direito. Segundo Hobbes, “se alguém exigir para si aquilo que não aceita que seja concedido aos outros, estará agindo contrariamente à lei precedente, que ordena o reconhecimento da

¹³⁸ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 51-52.

¹³⁹ Ibid., p. 91.

¹⁴⁰ Ibid., p. 94.

¹⁴¹ Ibid., p. 93.

igualdade natural, e contrariamente também, portanto, à lei de natureza”.¹⁴² Assim, Hobbes fornece mais uma razão para que as pessoas cumpram suas obrigações morais.

O que notoriamente diferencia a interpretação revisionista da ortodoxa quanto à motivação para cumprir uma obrigação é a última parte do argumento de Lloyd. Aqui a interpretação revisionista apresenta um argumento capaz de fornecer *razões* para aqueles que possuem interesses que vão além do autointeresse cujo pressuposto é o egoísmo psicológico. Lloyd observa que Hobbes também procura fornecer razões suficientes, mesmo para aqueles que possuem razões superiores para não cumprir as suas obrigações, ou seja, mesmo para os que possuem interesses religiosos transcedentes, que acreditam que entre obedecer a Deus e ao soberano, precisavam manter o seu dever para com Deus. Assim, Hobbes provê duas novas razões para que haja adesão ao seu princípio de obrigação política: 1) o dever para com Deus; 2) o interesse na salvação.

De acordo com Hobbes, o dever de obedecer a Deus pode ser resumido nas duas crenças fundamentais do cristianismo sem as quais o indivíduo não pode ser salvo: a fé no Cristo e a obediência às leis.¹⁴³ No *Leviathan*, Hobbes seleciona as passagens bíblicas que ensinam que devemos nos submeter às autoridades para demonstrar como a obediência ao soberano era um dever para com Deus. Seu objetivo é justificar a obediência às leis e demonstrar que eles não contradiziam a obediência a Deus. Lloyd denomina de *redescrição dos interesses religiosos* a análise crítica de Hobbes das fontes do conhecimento religioso. Segundo ela, isso faz parte do argumento religioso de Hobbes e do seu esforço para demonstrar como nenhum dever para com Deus conflita com a razão natural e, portanto, com a obrigação política.¹⁴⁴

A segunda razão dirigida àqueles que possuem uma razão superior para não cumprir as suas obrigações é denominada por Lloyd de “uma forma transcedente de autointeresse” ou interesse na salvação.¹⁴⁵ Segundo ela, se os indivíduos no seu estado de mera natureza, motivados apenas pelo interesse na autopreservação, agem de forma estritamente prudencial visando à preservação dos seus corpos e, portanto, se submetendo a um soberano que lhes ofereça proteção e uma vida cômoda. De igual modo, também devem se submeter à autoridade do soberano àqueles que por uma espécie de *prudência especial* não temem perder a própria vida, desde que suas almas sejam salvas.¹⁴⁶

¹⁴² Leviatã, p. 133.

¹⁴³ Leviatã, p. 490.

¹⁴⁴ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 113.

¹⁴⁵ Ibid., p. 151.

¹⁴⁶ Ibid., p. 152.

Esse argumento de Hobbes pode ser resumido da seguinte maneira: o desejo de obedecer à lei de Deus é uma exigência para a salvação, a lei de Deus por sua parte ordena o cumprimento das obrigações políticas, assim, a intenção e o esforço para obedecer ao soberano se torna um requerimento para a salvação de alguém. Qualquer pessoa que possui um interesse transcendente na sua própria salvação vai possuir também um interesse transcendente em cumprir a sua obrigação para com a autoridade política.¹⁴⁷ Desse modo, diferentemente da interpretação ortodoxa, a razão para cumprir nossas obrigações não está restrita ao interesse na autopreservação.

A última crítica da abordagem revisionista à interpretação ortodoxa diz respeito à parte religiosa do *Leviathan*. Embora o argumento principal da abordagem ortodoxa não dependa formalmente da parte religiosa do *Leviathan*, a interpretação revisionista entende que negligenciar as partes III e IV da obra de Hobbes compromete o argumento maior que Hobbes apresenta no *Leviathan*.

De acordo com Lloyd, apesar das duas últimas partes do *Leviathan* tratarem especificamente de temas religiosos, especialmente relacionados à religião cristã, a interpretação ortodoxa resume a filosofia moral e política de Hobbes às duas primeiras partes da obra.¹⁴⁸ As justificativas mais comuns para essa exclusão são: 1) a religião não desempenha um papel essencial na doutrina de Hobbes;¹⁴⁹ 2) Hobbes era um ateu que utilizou argumentos religiosos de forma exaustiva nas suas obras meramente como recurso retórico.¹⁵⁰

Em oposição à primeira alegação da interpretação ortodoxa, a interpretação revisionista defende que a religião desempenha um papel relevante na teoria moral e política de Hobbes. Segundo Lloyd, o que fez com que Hobbes elaborasse um argumento que levasse em conta os interesses religiosos dos cidadãos foi a sua crença no poder desestabilizador da religião.¹⁵¹ A religião forneceria uma pretensa justificativa para a desobediência civil. Por essa razão, Hobbes argumenta que, embora Deus não fale diretamente e de maneira indubitável¹⁵², a não ser através da Escritura, pelas leis de natureza podemos descobrir, através da razão, como devemos agir em relação ao governo civil.¹⁵³ Segundo Lloyd, Hobbes tenta fazer convergir às conclusões da filosofia moral com as normas da religião cristã. Além

¹⁴⁷ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 154.

¹⁴⁸ Ibid., p. 17.

¹⁴⁹ RAWLS, John. **Conferências sobre a História da Filosofia Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 29.

¹⁵⁰ CURLEY, Edwin. **Religion and Morality in Hobbes**. In. COLEMAN, Jules L. MORRIS, Christopher. (Ed.). *Commitment and Social Justice: essays for Gregory Kavka*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 91.

¹⁵¹ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 2.

¹⁵² Leviatā, p. 314-315.

¹⁵³ Ibid., p. 119.

disso, a filosofia política completa essa tarefa de reconciliação, mostrando que a Escritura, interpretada corretamente, confirma as conclusões da filosofia moral de Hobbes.¹⁵⁴ As leis de natureza não seriam divinas como na tese de Warrender, mas a filosofia moral de Hobbes está conectada com a sua interpretação da religião cristã.¹⁵⁵ Lloyd observa que o próprio Hobbes descreveu como fundamental para o seu projeto a sua interpretação das Escrituras cristãs, pois era justamente delas que as ideias subversivas responsáveis pela guerra civil eram tiradas.¹⁵⁶ O objetivo de Hobbes é transformar o poder destrutivo e desestabilizador dos interesses religiosos em algo capaz de produzir a paz e a estabilidade da República. Lloyd acredita que Hobbes faz isso quando demonstra que quando a religião é verdadeiramente entendida ela não requer a desobediência às autoridades civis.¹⁵⁷

A interpretação revisionista também se insurge contra a hipótese ortodoxa de que Hobbes foi um ateísta.¹⁵⁸ Martinich sustenta que Hobbes não era meramente um teísta, mas um cristão ortodoxo, especificamente um calvinista anglicano comprometido com as proposições expressas nos quatro primeiros concílios ecumênicos do cristianismo.¹⁵⁹ Embora em seus próprios dias, Hobbes tenha sido acusado de ateísmo,¹⁶⁰ seu biógrafo mais famoso, John Aubrey, atesta que Hobbes era, de fato, um cristão que frequentemente recebia o sacramento e que tinha mais apreço pela religião da igreja da Inglaterra do que todas as outras.¹⁶¹ A leitura revisionista afirma que mesmo quando ataca de forma inflamatória a religião, isso não significa que o objetivo de Hobbes fosse descredenciar o cristianismo, mas apenas àquelas doutrinas (que devido à má interpretação) ameaçavam a ordem social.¹⁶²

Outra crítica da leitura revisionista diz respeito ao critério de interpretação utilizado pela leitura ortodoxa para determinar que a religião não desempenha um papel relevante no sistema moral e político de Hobbes. Para Lloyd, é fundamental que essa interpretação seja *completa*, ou seja, uma interpretação capaz de acomodar tudo ou ao menos a maior parte do texto do autor. A abordagem ortodoxa costuma se limitar às duas primeiras partes do

¹⁵⁴ LLOYD, S.A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, p. 4.

¹⁵⁵ Ibid., p. 7.

¹⁵⁶ LLOYD, S. A. *Ideals as interests in Hobbe's Leviathan*, p. 20.

¹⁵⁷ LLOYD, S.A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*, p. 69.

¹⁵⁸ GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan*, p. 178-180.

¹⁵⁹ MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 2.

¹⁶⁰ A acusação de ateísmo não significava que Hobbes negava a existência de Deus, mas que sua interpretação da fé e da religião não eram consideradas ortodoxas.

¹⁶¹ AUBREY, John. *Brief Lives*. Rochester, New York: The Boydell Press, 1982, p. 375.

¹⁶² LLOYD, S. A. *Ideals as interests in Hobbe's Leviathan*, p. 244.

Leviathan, não fazendo caso das partes III e IV por tratarem de temas exclusivamente ligados à religião.¹⁶³

Diferentemente da interpretação ortodoxa, a leitura revisionista tende a defender que o arcabouço doutrinário hobbesiano depende em grande medida de conceitos religiosos para a sua elaboração. Por exemplo, segundo Frank Lessay, muito na doutrina política de Hobbes é uma reminiscência da teologia do pacto na sua versão mais convencional.¹⁶⁴ Martinich corrobora essa tese ao afirmar que ideia de pacto foi usada pelos escoceses para justificar sua oposição a Carlos I nos dias de Hobbes. Em 1638, os escoceses, que eram presbiterianos e puritanos na sua liturgia de culto, se basearam no *pacto com Deus* feito um ano antes, para desobedecer à ordem de Carlos I de que todos no seu reino deveriam adotar o livro de liturgia da igreja anglicana.¹⁶⁵ De acordo com Martinich, é por essa razão que no capítulo XVIII do *Leviathan* Hobbes se opõe à ideia de um pacto com Deus que supostamente anularia o compromisso firmado entre os cidadãos e o soberano.

E quanto aos homens que usaram de pretexto para sua desobediência ao seu soberano um novo pacto, não com homens, mas com Deus, também isto é injusto, pois não há pacto com Deus a não ser pela mediação de algum corpo que represente a pessoa de Deus, e disso somente é capaz o lugar-tenente de Deus, o detentor da soberania abaixo de Deus. Mas esse pretexto de um pacto com Deus é um mentira tão evidente mesmo perante a própria consciência de quem tal pretexts, que não constitui apenas um ato injusto, mas também um ato próprio de um caráter vil e inumano.¹⁶⁶

Em resumo, para a interpretação revisionista, o erro da interpretação ortodoxa seria 1) não atribuir nenhum papel à religião no argumento moral e político de Hobbes no *Leviathan*;¹⁶⁷ 2) justificar o ateísmo de Hobbes a partir de uma leitura parcial e não total do *Leviathan*.

4.4 Os critérios de leitura das interpretações ortodoxa e revisionista

A fim de compreender como as conclusões da interpretação revisionista são tão diversas da abordagem ortodoxa, precisamos entender as diferenças entre os critérios utilizados pelas duas abordagens. Nessa última seção, apresento os critérios de leitura da interpretação ortodoxa a partir dos critérios estabelecidos na obra de Gauthier, *The Logic of Leviathan*. Gauthier é reconhecidamente o fundador dessa tradição.¹⁶⁸ Autores posteriores

¹⁶³ Ibid., p. 17.

¹⁶⁴ LESSAY, Frank. Hobbe's Convenantal Theology and Its Political Implications. In. SPRINGBORG, Patricia. **Cambridge Companion to Hobbe's Leviathan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 251.

¹⁶⁵ MARTINICH, A. P. **The Two Gods of Leviathan**, p. 144.

¹⁶⁶ Leviatã, p. 149-150.

¹⁶⁷ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 2.

¹⁶⁸ TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 132.

como Kavka e Hampton seguem em grande medida os critérios de Gauthier. Já os critérios de leitura da interpretação revisionista serão apresentados a partir da obra de Sharon Lloyd, *Ideals as interests in Hobbe's Leviathan*.

Em *The Logic of Leviathan* Gauthier apresenta alguns critérios para a sua interpretação do *Leviathan*: *plausibilidade, coerência e fidelidade* ao espírito do pensamento de Hobbes.¹⁶⁹ No entanto, ele aponta para a inconsistência, a ambiguidade e incoerência do texto de Hobbes. A *plausibilidade* é uma tentativa da abordagem ortodoxa de formular, analiticamente, num grande argumento racional, a teoria incoerente ou ambígua de Hobbes. Em *Hobbes and The Social Contract Tradition*, Jean Hampton afirma que o seu livro é uma tentativa de apresentar esse único argumento.¹⁷⁰ Ao mesmo tempo, a rationalidade instrumental é o fundamento sobre o qual se justifica a utilização da teoria dos jogos como chave interpretativa da interação racional no estado de natureza.

O segundo critério da abordagem ortodoxa é a *coerência*. Gauthier entende que os argumentos de Hobbes falham ocasionalmente.¹⁷¹ Isso pode ser demonstrado na sua crítica à resposta de Hobbes ao tolo no capítulo XV do *Leviathan*. A *coerência*, portanto, seria uma tentativa de corrigir esses argumentos ou como ele mesmo coloca, “construir argumentos coerentes a partir das principais linhas da teoria de Hobbes”.¹⁷² Esse critério é importante para a interpretação ortodoxa posterior à Gauthier. Kavka, por exemplo, afirma que se quisermos utilizar a filosofia de Hobbes atualmente precisamos modificá-la e seus argumentos precisam ser corrigidos ou descartados.¹⁷³

O último critério é a *fidelidade* ao espírito do pensamento de Hobbes. O que quer que isso signifique objetivamente, não significa, entretanto, fidelidade ao que Hobbes escreveu. Gauthier observa que sua “interpretação não está interessada no que Hobbes disse, mas no que pode ser usado e aceito do que ele disse”.¹⁷⁴ Isso não significa que a interpretação ortodoxa prescindirá do uso intensivo de citações diretas da obra de Hobbes, mas que o seu interesse principal não está no texto, nem tão pouco no contexto histórico em que ele foi produzido, mas no *espírito* do pensamento de Hobbes. Em *Hobbesian Moral and Political Theory*, esse também é um critério utilizado por Kavka, na medida em que ele afirma que o seu “livro está menos preocupado com o que Hobbes disse por si mesmo do que com o que pode ser

¹⁶⁹ GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan**, p. v.

¹⁷⁰ HAMPTON, Jean. **Hobbes and The Social Contract Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 2.

¹⁷¹ Gauthier atribui essa incoerência à teoria de Hobbes em diversas passagens do seu livro. Conf., pp. 4, 57, 61, 183, 184, 186, 188, 202.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**, p. xii.

¹⁷⁴ GAUTHIER, Ibid.

aprendido com o que ele disse".¹⁷⁵ Kavka também observa que o contexto histórico é amplamente ignorado na sua abordagem.¹⁷⁶ É possível que os pressupostos da interpretação ortodoxa estejam, em maior ou menor grau, fundados nesse último critério. Pertenceria, portanto, ao *espírito* de Hobbes uma compreensão mecanicista do ser humano, cujo único interesse racional seria o autointeresse. A partir do autointeresse surgiria a desordem social, daí a necessidade de uma estratégia (totalmente baseada na prudência) para escapar do estado de natureza, não restando espaço para outros interesses – principalmente religiosos – que não o interesse na autopreservação.

A interpretação revisionista busca estabelecer uma lista provisória de critérios gerais pelos quais as interpretações de grandes obras filosóficas como o *Leviathan* devam ser avaliadas. Segundo Lloyd, a melhor interpretação será aquela entre as disponíveis que atendem a esses critérios em toda a sua extensão. Os critérios podem ser separados em dois títulos gerais, em cada um dos quais existem três requisitos distintos.

Sob o título de "ajuste", podem ser enumerados três requisitos. De acordo com Lloyd, uma boa interpretação deve ter (1) um *ajuste preciso*, refletindo as afirmações e os argumentos específicos do autor. Deve ser (2) *completa*, ou seja, capaz de acomodar a maioria, se não todo o texto do autor; e (3) *estruturalmente explicativa*, capaz de dar sentido ao modo como o autor organizou seu material, isto é, deve explicar a estrutura do texto.¹⁷⁷

Sob o título de “avaliação”, a exigência é que uma boa interpretação torne a teoria que ela produz (4) *coerente*, isto é, a teoria deve ser razoavelmente e logicamente consistente, sem grandes lacunas ou componentes autocontraditórios; (5) *plausível*, isto é, a interpretação não deveria produzir uma teoria que seja implausível, nem supor que o autor poderia ter formulado, dado o seu período, educação, experiência e meio, uma teoria “historicamente absurda”; e (6) a teoria do autor deveria ter *poder teórico*, isto é, deveria ser capaz, pelo menos em princípio, de executar a tarefa que o autor estabeleceu para ela.¹⁷⁸

Estabelecidos esses critérios, entendemos, por um lado, o porquê da crítica revisionista aos pressupostos da interpretação ortodoxa. Por outro lado, esses critérios produzem os pressupostos da interpretação revisionista, ao menos no caso da obra de Sharon Lloyd, cuja pretensão é uma revisão completa de toda a teoria hobbesiana.

Os primeiros três requisitos fazem com que a interpretação revisionista parta dos seguintes pressupostos: 1) o que Hobbes, de fato disse, é importante, portanto, a interpretação

¹⁷⁵ KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**, p. xiii.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 15.

¹⁷⁸ Ibid., p. 16.

revisionista (ao menos no caso de Lloyd) quase não atribui inconsistência ou ambiguidade à teoria de Hobbes; 2) a obra de Hobbes deve ser interpretada na sua totalidade, portanto, o modo como o autor organizou estruturalmente a sua obra tem um objetivo ou finalidade.

Lloyd observa que os intérpretes ortodoxos poderiam argumentar que a sua interpretação está baseada na estrutura das partes I e II do *Leviathan*, afinal, a parte I intitulada “*Do Homem*” demonstra que todo o sistema ético e político de Hobbes parte do pressuposto de quem o ser humano é (um ser mecanicamente egoísta), para então apresentar a solução (a criação da República) na parte II. As partes III e IV por serem “misteriosas” ou dirigidas em linguagem religiosa a um público específico (os cristãos) repetem nessa linguagem o mesmo argumento contido nas duas primeiras partes. No entanto, segundo Lloyd, a parte I do *Leviathan* contém um misto de capítulos mais ou menos relacionados às características naturais do homem tais como: linguagem, conhecimento, virtudes, vícios, de repente um capítulo sobre religião, outro sobre características naturais que inclinam as pessoas à rebeldia e à revolta, dois capítulos sobre as leis naturais e finalmente um capítulo sobre a representação política. Essa estrutura poderia levar alguém a supor (e foi o que a maioria dos intérpretes ortodoxos fez) que Hobbes colocou esse capítulo sobre o homem em primeiro lugar porque ele contém a base de toda a sua teoria moral e política. Contudo, isso é falso.¹⁷⁹ Na verdade, o que acontece na parte I do *Leviathan* é uma antecipação dos temas que serão tratados nas partes subsequentes (III e IV), onde não somente as causas da desordem social (linguagem, visões e religião) serão apresentadas por Hobbes, mas a solução será proposta.¹⁸⁰

Os últimos três requisitos, sob o título de “avaliação”, reforçam ou confirmam os pressupostos da leitura revisionista. Os critérios de *coerência* e *plausibilidade* defendem que Hobbes não produziria uma teoria autocontraditória. Além disso, diferentemente da leitura ortodoxa, o contexto histórico tem um papel importante na análise e identificação dos argumentos e dos problemas que o autor produziu ou se propôs a solucionar com sua obra. Talvez seja por isso que os intérpretes ortodoxos não tenham levado em consideração as últimas partes do *Leviathan*, tendo em vista que se não conseguiram ver os interesses religiosos como fontes da desordem, de igual modo seriam incapazes de ver a solução proposta nas partes III e IV da obra. O último critério da leitura revisionista é a atribuição de um poder resolutivo à teoria de Hobbes. A leitura ortodoxa frequentemente se refere às inconsistências e à insuficiência da teoria de Hobbes. De acordo com Lloyd, Hobbes obtém

¹⁷⁹ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 239.

¹⁸⁰ Ibid., p. 2.

sucesso ao providenciar um método original para tratar de conflitos sociais baseados em interesses transcendentes morais e religiosos, um método aplicável à filosofia política de um modo geral.¹⁸¹

¹⁸¹ LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan**, p. 2-3.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É impossível fugir do fato de que sempre interpretamos alguma obra a partir de determinados pressupostos. Se a crítica ao egoísmo psicológico e ao egoísmo racional como pressupostos da interpretação ortodoxa é válida ou não, dependerá, em última instância do compromisso que determinado intérprete ou leitor possui com esses pressupostos.

A interpretação revisionista é, sem dúvida, um significativo avanço na compreensão da teoria moral e política de Hobbes. Embora as suas teses sejam controversas, em parte devido à sua pretensão de se opor a uma abordagem predominante desde a década de 1960, em parte por conta das suas redefinições (um revisionista diria: seu “*ajuste preciso*”).

Como vimos, os critérios de leitura da interpretação revisionista são capazes de contemplar questões negligenciadas pelos intérpretes ortodoxos da teoria moral e política de Hobbes. Além disso, o compromisso com o texto em seu contexto histórico e com a coerência da teoria hobbesiana faz com que os estudos hobbesianos atuais não possam, simplesmente, contornar a interpretação revisionista.

6 LLOYD E OS ASPECTOS REVISIONISTAS NA INTERPRETAÇÃO DO LEVIATHAN

6.1 Introdução

Dentre as várias abordagens que compõem a interpretação revisionista da filosofia moral e política de Hobbes, a obra de Sharon Lloyd, *Ideals as Interests in Hobbe's Leviathan*¹⁸² bem como seu mais recente livro, *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*¹⁸³ tem a pretensão de ser uma interpretação radicalmente nova do *Leviathan*.

A tese de Lloyd no primeiro livro se divide em três partes: 1) a obra principal de Hobbes tem o objetivo de solucionar o problema da desordem social gerada pelos interesses transcendentais morais e religiosos; 2) Hobbes desenvolve uma solução efetiva e estável para o problema da desordem social gerada pelos interesses morais e religiosos transcendentais; 3) Hobbes é bem sucedido ao providenciar um método original para tratar de conflitos sociais baseados em interesses transcendentais morais e religiosos.¹⁸⁴

No segundo livro, o objetivo de Lloyd é redefinir o entendimento tradicional das leis de natureza de Hobbes. De acordo com ela, os intérpretes ortodoxos consideram as leis de natureza como preceitos normativos somente na medida em que são justificados por sua relação instrumental com a autopreservação temporal do agente que os segue.¹⁸⁵ Mas, sua interpretação entende que, o objetivo das leis de natureza é o bem da humanidade em geral, não apenas a autopreservação.

Nesse capítulo, pretendo reconstruir alguns aspectos revisionistas da interpretação do *Leviathan*. Em linhas gerais, os aspectos da teoria moral e política de Hobbes que sofreram revisões na interpretação de Lloyd foram os seguintes: 1) psicologia; 2) moral; 3) política. Assim, na primeira parte desse capítulo, apresentarei esses aspectos inovadores em contraposição às interpretações ortodoxas. Na segunda parte, confrontarei as duas abordagens sobre um problema específico, mas central na filosofia de Hobbes: como resolver o problema da desordem social? Em primeiro lugar, apresentarei a tese ortodoxa segundo a qual a solução para o problema da desordem seria criar um poder capaz de impor sanções que não permitissem que o interesse racional egoísta atuasse de forma irrestrita. Em segundo lugar,

¹⁸² LLOYD, S. A. *Ideals as interests in Hobbe's Leviathan: The power of mind over matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. De agora em diante: "Ideals".

¹⁸³ LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. De agora em diante: "Morality".

¹⁸⁴ *Ideals*, p. 2-3.

¹⁸⁵ *Morality*, p. xiii.

apresentarei a solução revisionista segundo a qual a solução seria produzir uma estável e apropriada reconfiguração dos diversos interesses morais e religiosos dos cidadãos através de um processo de educação contínua.

6.2 Aspectos revisionistas na interpretação de Lloyd

Nessa seção, demonstrarei como a psicologia, a moral e a política são reinterpretadas pela abordagem revisionista de Lloyd.

6.3 Psicologia

De acordo com a interpretação revisionista de Lloyd, o entendimento da psicologia humana atribuído a Hobbes pelos intérpretes ortodoxos precisa ser reformulado nos seguintes termos: 1) ao invés de razão instrumental, razão recíproca; 2) ao invés de autointeresse, interesses morais e religiosos diversos.

Em *Ideals*, Lloyd argumentou que além da rationalidade instrumental, a compreensão de Hobbes da razão requer justificativas que atendam ao que ela denominou de “condição de reciprocidade”. Segundo Lloyd, Hobbes elaborou uma espécie de “teorema da reciprocidade” que, em linhas gerais, funciona da seguinte maneira: a) o ser humano é um ser racional; b) na medida em que ele é racional, logicamente, suas ações não são contrárias à razão; c) aquilo que não é contrário à razão é julgado como racional. Entretanto, o que é julgado sem direito não é julgado como racional, portanto, qualquer julgamento feito sem direito é contrário à razão; d) assim, fazer o que se julga sem direito é agir contra a razão; e) se alguém julgar que o outro está fazendo uma ação sem direito, julga-se que a ação feita deve ser feita sem direito; f) portanto, se alguém julga que o outro está fazendo uma ação sem direito está agindo contra a razão. Isto é, fazer o que se condena em outro é contrário à razão.¹⁸⁶

Isso significa que, para Lloyd, nenhuma ação que não se enquadre no teorema da reciprocidade, especialmente a cláusula (f), está de acordo com a razão, independente de que o objetivo de que faz determinada ação seja sua própria preservação ou benefício. Nesse sentido, as ações de um egoísta racional não devem ser consideradas racionais. Uma ação racional não é aquela que se concentra nos seus próprios fins, mas a que requer que as considerações que um determinado agente oferece aos outros como justificativas de suas próprias ações sejam considerações que alguém esteja disposto a aceitar de maneira recíproca.

¹⁸⁶ LLOYD, S.A. **Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 219-220.

As conclusões de Lloyd sobre a racionalidade como algo que depende de uma condição de reciprocidade (em contraposição à razão instrumental da interpretação ortodoxa) são derivadas da condição dos seres humanos em um hipotético estado de natureza, como descrito por Hobbes nos capítulo XIII do *Leviathan*. A concepção de racionalidade que permite uma condição de reciprocidade visa evitar a condição de mera natureza que ocorre quando cada indivíduo busca os seus próprios interesses, bem como alcançar o objetivo maior de qualquer ser humano em uma República: a paz.

Sobre os interesses morais diversos, segundo Lloyd, se toda a ação é autointeressada e se o único interesse racional é a autopreservação, como explicar a rebelião e mesmo a disposição de morrer por determinadas causas e ideais claramente não autointeressados? Por exemplo, como explicar que alguns súditos preferiam morrer por seus ideais morais e religiosos do que se submeter à autoridade absoluta do soberano? A resposta de Lloyd a essa questão é que todas as pessoas são capazes de agir motivadas por interesses morais e transcendentais tais como: liberdade, igualdade, dignidade humana ou a verdadeira religião.¹⁸⁷ Assim, entender o lugar dos interesses morais e transcendentais na interpretação de Lloyd é fundamental para entender sua tese de que Hobbes precisou prover razões para indivíduos que não eram guiados primordialmente pelo autointeresse.

Segundo Lloyd, Hobbes reconhece que as pessoas são motivadas por quatro tipos de interesses: (1) o interesse prudencial em sua sobrevivência física e em viver uma vida cômoda; (2) o interesse em cumprir seus deveres naturais e suas obrigações morais; (3) o interesse religioso em cumprir os seus deveres para com Deus; (4) o interesse em alcançar a salvação (o que Lloyd chama de “*prudência especial*”). Os últimos três interesses podem ser chamados de *transcendentais*, e possuem prioridade sobre o autointeresse na preservação física, tendo em vista que em nome desses interesses alguém poderá sacrificar sua própria vida a fim de que eles sejam realizados.¹⁸⁸

O interesse (1) está ligado à racionalidade em uma condição de reciprocidade. O argumento pode ser resumido da seguinte maneira: cada pessoa interessada na sua própria segurança e em uma vida cômoda possui uma razão estritamente prudencial para desejar que os outros venham a aderir ao princípio de Hobbes. O princípio a que Lloyd se refere aqui é o princípio de obrigação política, segundo o qual todo cidadão de uma República possui o dever de obedecer ao soberano em todas as suas ordens, com exceção de alguma ordem que conflite com o dever de obedecer a Deus. Assim, se alguém almeja que outros venham a aderir a esse

¹⁸⁷ *Ideals*, p. 1.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 51-52.

princípio, então esse alguém possui um dever natural de aderir ele mesmo a esse princípio.¹⁸⁹ Em outras palavras, se nos reservarmos ao direito de não aderir ao princípio de Hobbes, devemos estar dispostos a aceitar que outros tenham o mesmo direito. De Acordo com Hobbes, “se [...] alguém exigir para si aquilo que não aceita que seja concedido aos outros, estará agindo contrariamente à lei precedente, que ordena o reconhecimento da igualdade natural, e contrariamente também, portanto, à lei de natureza”.¹⁹⁰

O interesse (2) possui uma relação direta com o que Hobbes denominou de leis de natureza. Hobbes definiu uma lei de natureza (*Lex Naturalis*) como “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo que possa destruir a sua vida ou priva-lo dos meios necessários para a preservar”.¹⁹¹ Segundo Lloyd, os intérpretes ortodoxos supõem que Hobbes considera as leis da natureza como preceitos normativos por sua relação instrumental com a autopreservação. No entanto, em *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*,¹⁹² Lloyd procura fornecer uma alternativa à interpretação ortodoxa das leis de natureza, demonstrando como essas leis sustentam sua interpretação de que os interesses morais e transcendentais na filosofia de Hobbes são a verdadeira motivação para que os cidadãos cumprissem as leis de natureza, bem como se mantivessem fieis aos pactos que haviam se submetido anteriormente.

Lloyd observa que a compreensão tradicional das leis de natureza de Hobbes está equivocada, na medida em que, condiciona a normatividade ao desejo primordial do agente pela autopreservação.¹⁹³ De acordo com sua interpretação, esse mal entendido reverbera em toda a interpretação ortodoxa, sendo responsável pela atribuição aos seres humanos de uma racionalidade que não pode acomodar outros interesses além do autointeresse.¹⁹⁴

Os interesses (3 e 4) apresentam o que Lloyd denomina de “fase final do argumento compositivo de Hobbes”,¹⁹⁵ ou seja, um argumento capaz de fornecer motivações àqueles que possuem interesses que vão além do interesse na autopreservação e em uma vida cômoda, isto é, mesmo para os que possuem interesses religiosos que acreditam que entre obedecer a Deus e ao soberano, precisam manter o seu dever para com Deus.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Ideals, p. 93.

¹⁹⁰ Leviatã, p. 133.

¹⁹¹ Ibid., p. 112.

¹⁹² LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

¹⁹³ Morality, p. 153.

¹⁹⁴ Morality, p. xiv-xv.

¹⁹⁵ Ideals, p. 98.

¹⁹⁶ Ibid., p. 100.

De acordo com Hobbes, o dever de obedecer a Deus pode ser resumido nas duas crenças fundamentais do cristianismo sem as quais o indivíduo não pode ser salvo: a fé no Cristo e a obediência às leis.¹⁹⁷ No *Leviathan*,¹⁹⁸ Hobbes seleciona as passagens bíblicas que ensinam que devemos nos submeter às autoridades para demonstrar racionalmente como a obediência ao soberano é um dever para com Deus:

Se a ordem do soberano civil for tal que possa ser obedecida sem a perda da vida eterna, é injusto não lhe obedecer, tendo lugar o preceito do Apóstolo: *Servos, obedecei a vossos senhores em tudo e crianças, obedecei a vossos pais em todas as coisas* (Ef 6.1-5); e o preceito do nosso Salvador: *Os escribas e fariseus sentam-se na cadeira de Moisés, portanto observem e façam tudo o que eles disserem.* (Mt 23.2-3) Mas se a ordem for tal que não possa ser obedecida sem que se seja condenado à morte eterna, então será loucura obedecer-lhe, e então tem lugar o conselho do nosso Salvador (Mt 10,28): *Não temais aqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma.* Portanto, todos os homens que quiserem evitar, quer as penas que lhes devem ser infligidas neste mundo pela desobediência ao seu soberano terreno, quer as que lhes serão infligidas no mundo que está para vir por desobediência a Deus, precisam de aprender a distinguir bem aquilo que é e aquilo que não é necessário para a salvação eterna.¹⁹⁹

Em resumo, o argumento de Hobbes é que a obediência à autoridade política só deve ser negligenciada caso haja, por parte do soberano, uma exigência que esteja claramente contra aquelas crenças absolutamente necessárias para que alguém alcance a salvação. Assim, ao fazer referência à fonte de autoridade dos cristãos, o objetivo de Hobbes é transformar a obediência às leis do soberano em um dogma equiparado ao dogma da fé no Messias.

Sobre o interesse na salvação (4), ele pode ser resumido da seguinte maneira: o desejo de obedecer à lei de Deus é uma exigência para a salvação. A lei de Deus por sua parte ordena a obediência à autoridade política existente. Assim, a intenção e o esforço para obedecer ao soberano se torna um requerimento para a salvação de alguém. Portanto, qualquer um que possui um interesse transcendente na sua própria salvação vai, de igual modo, possuir também um interesse transcendente em obedecer à autoridade civil.²⁰⁰

Em resumo, toda interpretação do *Leviathan* feita por Lloyd depende dessa redefinição da racionalidade e dos interesses na filosofia de Hobbes. A racionalidade humana não pode ser reduzida à racionalidade com respeito a fins. Nem tão pouco o cálculo racional visando a autopreservação é o interesse básico que motiva alguém a se submeter ao governo. Para a interpretação revisionista de Lloyd, não existe um interesse racional responsável pela

¹⁹⁷ Leviatã, p. 490.

¹⁹⁸ Ibid., p. 490-504.

¹⁹⁹ Leviatã, p. 490.

²⁰⁰ Leviatã, p. 154.

interação dos agentes entre si, bem como capaz de motivar esses agentes a obedecer ao soberano. O que existe é um conjunto de interesses: prudenciais, morais e religiosos, capazes de motivar as ações dos cidadãos uns para com os outros e dos cidadãos com a autoridade política.

6.4 Moral

A abordagem de Lloyd sobre a teoria moral de Hobbes se distingue da interpretação moral apresentada na tese Taylor-Warrender e da interpretação ortodoxa de David Gauthier. Isso significa dizer que, para Lloyd, a obrigação moral em Hobbes não acontece porque a lei de Deus nos obriga a agir moralmente, nem tão pouco deve ser atribuída à Hobbes a alcunha de subjetivista ou relativista moral.

Em *Ideals* Lloyd argumenta que Hobbes tem muito pouco a dizer sobre o status das declarações morais ou sobre as condições para o estabelecimento da verdade nesse campo. Segundo ela, Hobbes discute os significados dos termos morais caso a caso, definindo alguns termos como “justo”, mas nunca oferecendo uma descrição teórica geral da retidão ou da bondade.²⁰¹ No entanto, Hobbes estava longe de ser alguém que desconsiderava os efeitos e motivações morais presentes em determinadas ações dos seres humanos. A prova disso é o modo como tratou as suas leis de natureza.

O aspecto revisionista na abordagem de Lloyd sobre a filosofia moral de Hobbes consiste em redefinir o entendimento do papel das leis de natureza.²⁰² Em outras palavras, a interpretação revisionista de Lloyd se apresenta como uma alternativa à compreensão de que as leis de natureza não passam de advertências que devem ser acolhidas prudencialmente ou como leis literais legisladas por um Deus soberano. Segundo Lloyd, as leis de natureza devem ser entendidas como deveres naturais de cada homem para com os outros.²⁰³

Os deveres naturais se referem à obrigação que temos de tratar os outros como a nós mesmos, bem como de tratar o soberano com a honra que lhe é devida. No entanto, segundo Lloyd, o entendimento das leis de natureza como deveres naturais não depende das palavras que Hobbes usa, mas do conteúdo dos conceitos que ele emprega.²⁰⁴ Para Lloyd, existe uma diferença entre obrigação e dever natural. Obrigações são compromissos voluntários, estabelecidos por contratos ou pactos. Em outras palavras, uma obrigação é uma espécie de

²⁰¹ *Ideals*, p. 266.

²⁰² LLOYD, S. A. **Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. xiv.

²⁰³ LLOYD, S. A. **Duty without Obligation**. In: Hobbes Studies. n. 30, 2017, p. 203.

²⁰⁴ Ibid.

promessa. Alguém promete fazer ou pagar algo (especificado pelo contrato) em troca de alguma consideração. Desse modo, as obrigações seriam contratuais ou uma questão de acordo mútuo.

Os deveres são diferentes.²⁰⁵ O que distingue um dever natural de uma obrigação é que o dever natural é capaz de fazer uma reivindicação sobre uma pessoa independentemente de seus compromissos voluntários. Isso significa dizer que um dever natural é, antes de tudo, um dever moral. De acordo com Lloyd, o teste que separa os conceitos de obrigação e dever natural é se a expressão: “eu nunca prometi isso” conta como uma defesa legítima para uma agressão moral. Segundo ela, se isso é capaz de defender um acusado de uma transgressão moral, então a violação em questão não pode ser de um dever natural, mas sim de uma obrigação.²⁰⁶ Outro exemplo seria se alguém afirmasse: “eu nunca prometi ter um relacionamento monogâmico” e isso servisse como defesa contra uma acusação de infidelidade, então, a monogamia não seria um dever natural, mas uma mera obrigação contratual.²⁰⁷ Por outro lado, se alguém afirmasse: “eu nunca prometi não torturar e matar pessoas inocentes por diversão”, a violação seria de um dever natural. Assim, para Lloyd, os deveres naturais nos responsabilizam, quer queiramos ou não.²⁰⁸

Lloyd observa que Hobbes afirma no *Leviathan* que as leis da natureza são “eternas e imutáveis”, e o mais alto soberano é limitado por elas tanto quanto o mais humilde súdito: “os príncipes se sucedem uns aos outros; e um juiz passa e outro vem; mas, o céu e a terra passarão; mas nem um til da lei de natureza passará; porque ela é a eterna lei de Deus”.²⁰⁹ A lei natural não conhece fronteiras nacionais nem é regulada pela religião revelada. A característica fundamental que distingue um dever natural de uma obrigação contratual é a sua aplicabilidade universal. Isso significa dizer que, trata-se de uma lei moral. Contudo, resta-nos perguntar se a reinvindicação de Lloyd de que os deveres naturais tem aplicabilidade universal não faria da sua abordagem uma versão da tese Taylor-Warrender, na medida em que o mandamento de Deus fundamenta a natureza obrigatória e universal das leis de natureza.

Em *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature* Lloyd sustenta que Hobbes consistentemente apresenta as leis de natureza (que ele equaciona com “a verdadeira filosofia moral”), articulando-as às exigências de Deus para todos os que não

²⁰⁵ LLOYD, S. A. **Duty and Obligation**. In. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. New York/London: Bloomsbury companions, 2013, p. 124.

²⁰⁶ LLOYD, S. A. **Duty without Obligation**. In. Hobbes Studies. n. 30, 2017, p. 203.

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ LLOYD, S. A. **Duty and Obligation**, p. 125.

²⁰⁹ Leviatā, p. 236.

desfrutam do benefício de uma revelação direta do próprio Deus. Assim, diferentemente da religião revelada, que é fonte de discórdia e agitação, as leis de natureza poderiam ser descobertas pelo mero exercício da razão natural, permitindo que não haja dúvida da sua reivindicação para a obediência de todos.²¹⁰ Para Lloyd, o ponto de partida da filosofia moral de Hobbes é a nossa concepção compartilhada de nós mesmos como agentes racionais. Ela observa que a partir de nossa definição comum do ser humano como um ser racional, Hobbes argumenta que não devemos contar uma pessoa como racional, a menos que ela possa formular e esteja disposta a oferecer (pelo menos *post-hoc*) o que ele considera como justificativas racionais para sua conduta (e crenças).²¹¹

Ao tentar conferir a aprovação de Deus às conclusões racionais da filosofia moral, Hobbes procura consolidar o apoio normativo aos princípios de estabilidade social presentes em sua filosofia política. Segundo Lloyd, a filosofia política completa a tarefa de reconciliação entre razão e religião, demonstrando que a Escritura, corretamente interpretada, confirma as conclusões da filosofia moral de Hobbes.²¹² É desse modo que sem vincular as leis de natureza diretamente a obrigações morais absolutas (semelhante ao que ocorre no imperativo categórico kantiano), nem tão pouco atribuir ao mandamento divino sua validade universal, Lloyd elabora um argumento normativo que redefine o papel e o entendimento das leis de natureza na filosofia moral de Hobbes.

Outro aspecto inovador da abordagem de Lloyd em *Morality* é sua tese de que a noção central da teoria moral de Hobbes é a reciprocidade, ao invés do autointeresse. Lloyd faz referência às palavras de Hobbes no *Leviathan*: “esta a lei do Evangelho: Faz aos outros o que queres que te façam a ti. E esta é a lei de todos os homens”.²¹³ de acordo com o teorema da reciprocidade de Lloyd, a razão exige que optemos, de maneira justa e racional, pela submissão conjunta ao julgamento de um árbitro público.²¹⁴ Em outras palavras, se em uma República não há diferença entre os cidadãos, e se meu julgamento e capacidade não é melhor do que o de alguém, a razão exige que nós dois nos submetamos a algum mecanismo artificial de decisão para resolver nossas disputas. Na teoria de Hobbes esse mecanismo artificial é o soberano. Assim, com base nesse princípio, Lloyd afirma que Hobbes fundamenta o dever natural de obedecer as suas leis de natureza.

²¹⁰ Morality, p. 4.

²¹¹ LLOYD, S.A. **The Moral Philosophy of Thomas Hobbes: A Reply to Critics**. In. Hobbes Studies, n. 23, 2010, p. 184.

²¹² Morality, p. 6.

²¹³ Leviatā, p. 113.

²¹⁴ Ibid., p. 25.

6.5 Política

Para Lloyd, o problema político central do *Leviathan* é o problema da estabilidade e da desordem social causado pelos interesses transcedentes morais e religiosos.²¹⁵ Lloyd entende que a teoria política de Hobbes é uma teoria da mente sobre a matéria. Isso significa dizer que Hobbes analisa o problema da desordem como resultado da primazia dos interesses morais e religiosos sobre os interesses materiais (o que inclui o interesse na autopreservação).²¹⁶

A interpretação baseada no autointeresse defende que em condições de escassez de recursos e de igualdade de poder, bem como na ausência de qualquer poder coercitivo que atue como árbitro das disputas, as atividades racionais dos indivíduos totalmente egoístas levarão necessariamente à desordem social.²¹⁷ No entanto, se essa interpretação estiver correta, então a solução seria criar um poder capaz de impor sanções que não permitissem que o interesse racional egoísta atuasse de forma irrestrita.

Para Lloyd, a solução proposta pela interpretação ortodoxa se dirige apenas a parte do problema, ou seja, essa solução estabeleceria a ordem e extinguiria momentaneamente a anarquia. Contudo, segundo ela, o projeto de Hobbes visa não apenas ao estabelecimento da ordem, mas à manutenção permanente da mesma.²¹⁸ Assim, caso aceitemos a solução para o problema da desordem apresentada nos termos da interpretação ortodoxa, ainda precisamos apresentar uma solução para o problema da desordem recorrente que, segundo Lloyd, estava entre os objetivos de Hobbes ao escrever o *Leviathan*.

Muito tempo depois que os homens começaram a constituir Repúblicas, imperfeitas e susceptíveis de cair em desordem, podem ser descobertos, por meio de uma industriosa meditação, princípios racionais *para tornar duradoura a sua constituição* (excetuada a violência externa). E tais são aqueles que tenho apresentado neste discurso.²¹⁹

Segundo Lloyd, os princípios racionais capazes de tornar duradoura uma República são extraídos do próprio conceito de República (*commonwealth*) do modo como Hobbes o define. Esse conceito inclui determinadas funções de uma República, bem como os meios necessários para levar a cabo suas funções. Lloyd observa que, uma vez identificadas essas regras da razão, elas podem ser condensadas em um único princípio prescritivo dirigido a

²¹⁵ *Ideals*, p. 2.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ideals*, p. 25.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

²¹⁹ *Leviatã*, p. 285. (Itálicos meus).

todos os cidadãos, um princípio de obrigação política que, se seguido, garantirá a perpetuação da estabilidade política²²⁰.

Hobbes define uma República como:

Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns.²²¹

Há sete elementos nessa definição que, segundo Lloyd, produzirão as várias regras da razão para a construção de uma República indestrutível e que juntas serão transformadas no único princípio de obrigação política de Hobbes. São eles 1) uma pessoa; 2) autorizada através de pactos mútuos; 3) por uma grande multidão; 4) para usar sua força; 5) seus meios; 6) como considerar conveniente; 7) para assegurar a paz e defesa comum.²²²

De acordo com Hobbes, a razão pela qual as pessoas se sujeitam a viver em uma República, permitindo que a sua liberdade seja coagida e renunciando ao seu direito natural a todas as coisas, reside no fato de que o seu desígnio ou interesse está na sua própria conservação e numa vida mais satisfeita.²²³ Isso corresponde à cláusula de número 7 da definição hobbesiana de República. Segundo Lloyd, se um dos objetivos dos cidadãos, quando se submetem à República, é a proteção, então uma das funções da República é providenciar tal proteção. Entretanto, para que a República providencie proteção para os seus membros contra os ataques dos inimigos, ela precisa ser razoavelmente grande (cláusula 3),²²⁴ de tal modo que nenhuma potência estrangeira possa confiar que poderá derrotá-la em uma guerra.²²⁵

A fim de que seja possível assegurar a proteção e preservação dos seus membros contra o ataque dos estrangeiros, Hobbes argumenta que tal grupo precisa ser representado por uma única pessoa (cláusula 1) que também deve deter o poder de julgar qualquer questão relacionada à República. Isso se faz necessário porque as opiniões particulares dos que compõem a República tendem a divergir quanto a qual seria a melhor solução para proteger os cidadãos, prejudicando assim a função de proteger e de preservar que pertence à República.²²⁶

²²⁰ Ideals, p. 58.

²²¹ Leviatã, p. 148.

²²² Ideals, p. 60.

²²³ Leviatã, p. 143.

²²⁴ Ibid., p. 144.

²²⁵ Ideals, p. 60-61.

²²⁶ Leviatã, p. 144-145.

Lloyd observa que a necessidade da República ser dirigida por uma única pessoa possui profundas implicações para a teoria política de Hobbes.²²⁷ A razão pela qual uma República precisa ser dirigida por uma única pessoa é que se fosse dirigida por um monarca e um parlamento, ou por um monarca e a igreja, ou por um monarca e uma multidão, isso comprometeria a capacidade da República de proteger os seus membros pelo fato de existirem frequentes discordâncias entre os julgamentos privados. Assim, um único julgamento (cláusula 6) está de acordo com a regra da razão cujo objetivo é proteger os membros da República e assegurar a paz. Ser dirigido por tal pessoa significa seguir os seus julgamentos e decisões naquilo que ela acha que é necessário fazer. Isso inclui o emprego da força (cláusula 4) e os meios pelos quais isso é feito (cláusula 5).²²⁸ A cláusula final (2) pela qual uma República indestrutível pode ser formada é que ela precisa ser autorizada através de pactos mútuos.²²⁹

Diante das cláusulas apresentadas na definição hobbesiana de uma República, Lloyd afirma que as várias regras da razão são reunidas em um único princípio registrado por Hobbes no *Leviathan*: “que os súditos devem aos soberanos simples obediência em todas as coisas nas quais a sua obediência não é incompatível com as leis de Deus”.²³⁰ Lloyd reformula esse princípio nos seguintes termos: “alguém deve obediência à autoridade política da República da qual é membro em todas as suas ordens, com exceção de alguma ordem que exija que alguém viole o seu dever para com Deus”.²³¹

Esse princípio será apresentado com o objetivo de que os interesses primários das pessoas (interesses prudenciais) descritos por Hobbes nas partes II e III do *Leviathan*, sejam satisfeitos, fazendo com que a tarefa de Hobbes de prover razões suficientes para que haja adesão ao seu princípio seja bem-sucedida.

Entretanto, o único problema com o princípio de Hobbes é a sua cláusula de exceção: “com exceção de alguma ordem que exija que alguém viole o seu dever para com Deus”. Segundo Lloyd, mesmo a cláusula de exceção de Hobbes está estritamente ligada à função da República de proteger os seus membros. Isso significa que em circunstâncias em que a República não puder proteger os cidadãos, estes estão desobrigados de lhe obedecer. Embora muitas Repúblicas sejam eficazes na proteção dos seus membros, Lloyd observa que há uma

²²⁷ Ideals, p. 62.

²²⁸ Leviatã, p. 147.

²²⁹ Ibid., p. 147.

²³⁰ Ibid., p. 299.

²³¹ Ideals, p. 69.

coisa que nenhuma República pode fazer: “proteger o povo da ira de Deus”.²³² A razão disso é que nenhum soberano é tão poderoso quanto Deus. Portanto, se algum soberano ordenar algo que provoque a ira de Deus, os cidadãos não estão obrigados a obedecer a essas ordens, pelo simples fato de que o soberano não poderá protegê-los da ira de Deus. Por essa razão Hobbes escreve que “é perfeitamente evidente que, quando alguém recebe duas ordens contrárias e sabe que uma vem de Deus, tem de obedecer a esta e não à outra, embora seja a ordem do seu legítimo soberano”.²³³ Assim, a exceção de desobedecer ao soberano, se este se opuser ao dever para com Deus, pode, no entanto, ser motivo de discordância entre os cidadãos, principalmente sobre o que essa exceção exatamente permite e sobre o que a expressão “dever para com Deus” significa. Essa é uma dificuldade que o próprio Hobbes anteviu:

A dificuldade consiste portanto em que os homens, quando recebem ordens em nome de Deus, não sabem em alguns casos se a ordem vem de Deus, ou se aquele que ordena o faz abusando do nome de Deus para algum fim próprio e particular. Pois, assim como havia na Igreja dos judeus muitos falsos profetas que buscavam reputação junto do povo com visões e sonhos inventados, também tem havido em todos os tempos na Igreja de Cristo falsos mestres que procuram fama junto do povo com doutrinas fantásticas e falsas, e que por meio dessa reputação (tal como está na natureza da ambição) procuram governa-lo em benefício próprio.²³⁴

Por essa razão, Hobbes deve especificar o que significa “o dever para com Deus”, a fim de demonstrar que essa exceção não pode produzir uma desobediência que rompa com a ordem social.

Lloyd denomina de “redescrição dos interesses religiosos” a análise crítica de Hobbes das fontes do conhecimento religioso. O objetivo de Hobbes aqui é redefinir conceitos importantes para os grupos que se opunham à obediência ao soberano em todas as questões. Hobbes inicia o seu projeto de redescrição nos capítulos XXXI até XLIII do *Leviathan*. Ele identifica e redefine as seguintes fontes do conhecimento religioso: 1) a razão natural; 2) a revelação pessoal; 3) a profecia. É através da redefinição dessas três fontes do conhecimento religioso que é possível descobrir racionalmente o que é o dever para com Deus.²³⁵

Hobbes inicia o processo de redefinição apresentando a razão natural como uma espécie de aferidor das demais fontes do conhecimento religioso. No capítulo XXXI do *Leviathan* ele afirma “que os súditos devem aos soberanos simples obediência em todas as

²³² Ibid., p. 74.

²³³ Leviatã, p. 489.

²³⁴ Leviatã, p. 490.

²³⁵ Ideals, p. 113.

coisas nas quais a sua obediência não é incompatível com as leis de Deus".²³⁶ Segundo Lloyd, Hobbes pretende demonstrar que nenhum dos nossos deveres para com Deus conflita com a razão natural nem com o fato de obedecermos à autoridade política, mesmo quando as suas ordens se dirigirem à esfera religiosa. Por exemplo, não existe apoio na razão natural para preferirmos alguma outra prática religiosa em detrimento daquela que a autoridade política ordena que observemos,²³⁷ e desde que a autoridade política é o representante da República, somente ele pode determinar a forma de adoração pública.²³⁸ Logicamente, esse era um argumento constraintuitivo, sobretudo, para as seitas protestantes independentes que defendiam que o único árbitro das questões religiosas deveria ser a Escritura cristã; não o soberano.

O segundo alvo de Hobbes são as revelações pessoais. De acordo com Hobbes, essa experiência é inacessível para as demais pessoas de uma República, sendo assim, a veracidade ou não de tal experiência dependerá da sinceridade de quem a relata e da crença de quem a ouve.²³⁹ Seu argumento se dirige aos autointitulados profetas, que pregavam a desobediência civil e que diziam terem ouvido do próprio Deus que o soberano não deveria ser obedecido.²⁴⁰ Em contra partida, para Hobbes, um alegado profeta que prega contra a República e a religião oficial precisa autenticar suas declarações com milagres ou alguma profecia cumprida.²⁴¹ Lloyd observa que Hobbes sabia muito bem que os milagres cessaram desde os tempos dos apóstolos, e que o que precisamos para descobrir o que é o nosso dever para com Deus está na razão natural e nas Escrituras. Assim, seu argumento pode ser resumido da seguinte maneira: como não há milagres, não existem novos profetas para serem reconhecidos nem consultados sobre qual é o nosso dever para com Deus. Portanto, só saberemos qual é o nosso dever para com Deus consultando a nossa razão natural e as Escrituras.²⁴²

A última fonte do conhecimento religioso redefinida em termos racionais por Hobbes é a profecia. Embora Hobbes já tenha questionado de modo implícito a profecia no capítulo XXXI, quando relativizou as revelações pessoais, Hobbes precisa apresentar um argumento específico contra as profecias, tendo em vista que a maior resistência em aderir aos seus princípios de obrigação política provinha delas.²⁴³ O objetivo de Hobbes na parte III do *Leviathan* é demonstrar que uma República cristã, embora governada por princípios sobrenaturais e pela vontade de Deus revelada na sua palavra escrita, não podia, sob hipótese

²³⁶ Leviatã, p. 299.

²³⁷ Ibid., p. 309.

²³⁸ Ideals, p. 119.

²³⁹ Leviatã, p. 314-315.

²⁴⁰ Ideals, p. 121.

²⁴¹ Leviatã, p. 301.

²⁴² Ideals, p. 124.

²⁴³ Leviatã, p. 313-134.

alguma, contradizer os ditames da razão natural. Assim, qualquer discurso que alegadamente fosse uma profecia contra a autoridade da República deveria ser rejeitado como falso.²⁴⁴ Hobbes assevera que a verdadeira profecia está de acordo com a palavra escrita de Deus, logo, não pode contradizer a razão que afirma que é nosso dever para com Deus nos submeter ao soberano como legítimo “profeta de Deus”, cuja missão é livrar a República do “caos primitivo, da violência e da guerra civil”.²⁴⁵

Assim, segundo a interpretação de Lloyd, para que haja adesão ao princípio de obrigação política de Hobbes, de que obedecer ao governo da República do qual alguém é membro não é algo repugnante diante do dever de obedecer a Deus, é necessário que os cidadãos sejam convencidos de seus equívocos. Isso faz com que a solução para o problema da desordem recorrente causada pelos interesses morais e religiosos conflitantes seja menos coercitiva do que a solução proposta pela interpretação ortodoxa. A solução para o problema da desordem, segundo a perspectiva revisionista consiste em produzir continuamente uma estável e apropriada reconfiguração dos interesses morais e religiosos das pessoas por um processo de educação contínua que gere o consenso.²⁴⁶

6.6 A razão pública como solução para o problema da desordem social

Nessa última seção, procurarei apresentar o resultado desses pressupostos aplicados a uma questão específica e central na filosofia de Hobbes: como resolver o problema da desordem social? Seguindo Hobbes, tanto a interpretação ortodoxa quanto a revisionista possuem uma resposta e uma solução para essa questão: o estabelecimento de uma “razão pública”.

O conceito de razão pública possui uma vasta gama de significados e aplicações na filosofia política contemporânea. Uma definição consensual seria que a razão pública exige que as regras morais ou políticas que regulam nossa vida comum sejam, em certo sentido, justificáveis ou aceitáveis para todas as pessoas sobre as quais essas regras pretendem ter autoridade.²⁴⁷ Assim, o papel da razão pública nas democracias contemporâneas seria servir como um mecanismo de justificação entre as pessoas que razoavelmente discordam sobre questões filosóficas, religiosas e morais.

²⁴⁴ Ibid., p. 366.

²⁴⁵ Leviatã, p. 366.

²⁴⁶ Ideals, p. 2.

²⁴⁷ QUONG, Jonathan. **Public Reason**. In. <<https://plato.stanford.edu/entries/public-reason/#WhyPubRea>>. Acesso em: 11/2018.

Entretanto, na filosofia hobbesiana, a razão pública é a razão de Estado que deve ser imposta (independe da aceitação de todas as pessoas) a fim de preservar a unidade da República. No *Leviathan*, o soberano representante da República recebe o nome de razão pública e a incumbência de agir como árbitro das disputas públicas.²⁴⁸ Como observa Gaus:

Hobbes procura, assim, demonstrar que o que o soberano proclama é razão pública. Nenhum limite pode ser colocado na autoridade do soberano: ‘ele é o juiz do que é necessário para a paz; e juiz das doutrinas: ele é o único legislador; e juiz supremo das controvérsias’.²⁴⁹

Aqui existe um consenso entre a interpretação ortodoxa e a revisionista, a saber, que a ideia de unificação da vontade na forma de um soberano absoluto é um pressuposto comum a ambas as interpretações. Nesse sentido, é consensual entre os intérpretes da filosofia de Hobbes que a sua solução para o problema da desordem é absolutista.

Assim, em primeiro lugar, apresentarei a tese ortodoxa segundo a qual a solução para o problema da desordem seria criar um poder capaz de impor sanções que não permitissem que o interesse racional egoísta atuasse de forma irrestrita.

Em segundo lugar, apresentarei a solução revisionista segundo a qual a solução seria produzir uma estável e apropriada reconfiguração dos diversos interesses morais e religiosos dos cidadãos através de um processo de educação contínua.

6.7 A tese ortodoxa: a razão pública como o estabelecimento da ordem

De acordo com essa tese, a resolução do problema da desordem acontece de modo muito simples: o argumento principal da interpretação ortodoxa promete proteção física e uma vida cômoda em troca de obediência quase irrestrita.²⁵⁰

Em algumas passagens do *Leviathan* é possível corroborar com a tese ortodoxa do estabelecimento da ordem através de ameaças e punições por parte do Estado:

É confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela.²⁵¹

²⁴⁸ Leviatã, p. 374.

²⁴⁹ GAUS, Gerald F. “Public reason liberalism”. In. WALL, Steven. (ed.). **Cambridge Companion to Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 216.

²⁵⁰ GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 18.

²⁵¹ Leviatã, p. 154.

Pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles. E embora em matéria de doutrina não se deva olhar para nada senão para a verdade, nada se opõe à sua regulação em função da paz.²⁵²

A tese ortodoxa pode ser justificada a partir de passagens semelhantes. No primeiro caso, pode ser demonstrado que o soberano por instituição pode, ocasionalmente, impor sanções e punir fisicamente os que ameaçarem a estabilidade da República. No segundo exemplo, as sanções são de outro tipo, elas se revestem de uma espécie de controle social cujo objetivo é controlar o discurso e o conteúdo dos livros que, por ventura, fomentassem a desordem. Entretanto, a tese da necessidade de se estabelecer a ordem pela força do árbitro público, está pautada, sobretudo, nos pressupostos básicos da interpretação ortodoxa: 1) no mecanismo que desemboca em uma concepção egoísta da psicologia humana; 2) na racionalidade instrumental, cujo único interesse é a autopreservação.

Como vimos no capítulo primeiro, na interpretação ortodoxa, o pressuposto de que os cidadãos são motivados pelo egoísmo psicológico é o responsável pelo conflito de interesses que resultará no benefício de um e no prejuízo do outro. É justamente isso que acontece no estado de natureza hobbesiano. A racionalidade instrumental, com a qual são guiados os seres humanos, faz com que a cooperação voluntária seja menos provável no estado de natureza pelo fato de que parece mais racional e vantajoso (dado o interesse básico que guia os seres humanos) evitar um acordo e obter uma vantagem unilateral, do que firmar um acordo de cooperação e obter vantagens menores.

Segundo a interpretação ortodoxa, a racionalidade instrumental é tanto a fonte do problema da desordem social quanto a sua solução. Segundo Gauthier, a razão instrumental nos leva a elaborar os nossos próprios juízos privados, bem como a perseguir nossos próprios fins em detrimento de outros. Mas, se cada um exigir que sua própria razão seja tomada como certa, então a consequência será a guerra de todos contra todos. A solução para essa situação de conflito e medo permanente seria transferir o *locus* da deliberação individual para um árbitro ou razão pública a quem transferimos nosso direito natural.²⁵³ Assim, o mecanismo do contrato social entre os cidadãos cujo único interesse racional é autopreservação é, em suma, o grande responsável pela resolução do problema da desordem social na interpretação

²⁵² Leviatã, p. 152.

²⁵³ GAUTHIER, David. Public Reason. In. **Social Philosophy and Policy Foundation**, 1995, p. 27.

ortodoxa. Somente um árbitro pode, pela ameaça de sanções e pelo uso da força, fazer com que haja cooperação, obediência e ordem social.

6.8 A tese revisionista: a razão pública como manutenção da ordem através da educação

A solução revisionista para o problema da desordem social é um pouco mais complexa do que a proposta pela abordagem ortodoxa. Pode-se dizer que ela é menos coercitiva do que a ortodoxa. Ela consiste em produzir continuamente uma estável e apropriada reconfiguração dos diversos interesses morais e religiosos dos cidadãos através de um processo de educação contínua capaz de gerar o consenso e a estabilidade social.²⁵⁴

Contudo, assim como a tese ortodoxa, a viabilidade da tese revisionista dependerá de duas premissas: A) A identificação dos fatores que geram a desordem social; B) A defesa de que não apenas o estabelecimento da ordem, mas a sua manutenção é que resolverá o problema da desordem.

Sobre a primeira premissa, para a interpretação revisionista, as principais fontes da desordem são as opiniões privadas e os interesses morais e religiosos transcedentes.²⁵⁵ A abordagem revisionista se apoia em passagens que reforçam o poder desagregador dos interesses morais e religiosos:

O pretexto de sedição e de guerra civil mais frequente nas repúblicas cristãs teve durante muito tempo a sua origem numa dificuldade, ainda não suficientemente resolvida, de obedecer ao mesmo tempo a Deus e aos homens quando as suas ordens se contradizem. É perfeitamente evidente que, quando alguém recebe duas ordens contrárias e sabe que uma vem de Deus, tem de obedecer a esta e não à outra, embora seja a ordem do seu legítimo soberano (quer se trate de um monarca quer se trate de uma assembleia soberana) ou a ordem do seu pai.²⁵⁶

Para a abordagem revisionista, a interpretação ortodoxa apoiada no paradigma do egoísmo racional não precisa renunciar esse pressuposto: pode-se sustentar que o interesse de alguém em obedecer a Deus reduz-se a um interesse em sua própria salvação. No entanto, se as pessoas estão pegando em armas, arriscando sua preservação pelo fato de acreditam que seu dever para com Deus está em jogo, como poderia a ameaça de punição física preservar a ordem social? Para Lloyd, esse problema é ainda mais agravado quando a salvação é trazida à cena, pois, quando confrontado com uma escolha entre a condenação eterna e punição temporal, o egoísmo racional certamente escolheria o último.²⁵⁷

²⁵⁴ Ideals, p. 159.

²⁵⁵ Ibid., p. 37.

²⁵⁶ Leviatā, p. 489-490.

²⁵⁷ Ideals, p. 38.

A segunda premissa entende que não se trata apenas de estabelecer a ordem através de ameaças e da violência, mas sim de manter a ordem perpetuamente, ou seja, de produzir a estabilidade da República. Essa premissa é importante porque é corroborada por uma passagem no *Leviathan* na qual Hobbes aponta para o problema da desordem recorrente:

Muito tempo depois que os homens começaram a constituir Repúblicas, imperfeitas e *susceptíveis de cair em desordem*, podem ser descobertos, por meio de uma industriosa meditação, princípios racionais para *tornar duradoura* a sua constituição (excetuada a violência externa). E tais são aqueles que tenho apresentado neste discurso.²⁵⁸

O estabelecimento ordem, como propõe a leitura ortodoxa, seria apenas o primeiro estágio para a solução do problema da desordem. No entanto, esse estágio não garantiria a manutenção perpétua da República, a desordem poderia surgir e precisaria novamente ser reestabelecida em um círculo contínuo. Portanto, o problema para a leitura revisionista não é somente estabelecer, mas também manter a ordem social. A questão é: como realizar essa tarefa?

A resposta a essa questão consiste em implementar um processo continuo de educação e autorreforço visando a obediência e o cultivo de virtudes cívicas. Esse seria o segundo estágio para a solução hobbesiana do problema da desordem causada pelos interesses transcendentais morais e religiosos. Para a abordagem revisionista, a má compreensão desses interesses, principalmente dos interesses religiosos, eram a causa primária da guerra civil inglesa. Nesse sentido, um processo de reeducação seria responsável pela produção de interesses adequadamente concebidos, ou seja, os critérios da razão pública devem levar em consideração as razões para a aceitação do Estado.

O estabelecimento de um árbitro ou razão pública capaz de reconfigurar os interesses morais e religiosos transcendentais dos cidadãos através de um processo de educação constante torna-se fundamental para a tese revisionista. O soberano deve proteger os cidadãos integralmente. Isso inclui proteção física e intelectual. Por isso, Hobbes escreve:

Pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz, e quais as que lhe são propícias. E, em consequência, de em que ocasiões, até que ponto e o que se deve conceder àqueles que falam a multidões de pessoas, e de quem deve examinar as doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles. E embora em matéria de doutrina não se deva olhar para nada senão para a verdade, nada se opõe à sua regulação em função da paz.²⁵⁹

²⁵⁸ Leviatã, p. 285.

²⁵⁹ Leviatã, p. 152.

Para Hobbes, as universidades e as pregações nos púlpitos e nas ruas fomentavam a desordem social. Ele entende que o soberano, necessariamente, precisa controlar as opiniões, *porque as ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens.* Por essa razão, a manutenção da ordem faz com que seja necessária uma reforma nas universidades inglesas, sobretudo, pela forte influência de ideias cismáticas que ali eram veiculadas.²⁶⁰

De acordo com essa visão, a ênfase de Hobbes na educação ou reeducação moral e política é fruto da sua compreensão de que a falta de educação era uma das principais causas da desordem social. Além disso, Hobbes acreditava que a reforma educacional seria a solução para a manutenção da ordem pelo fato de que, na República hobbesiana, as pessoas começam como uma “tábula rasa”, mas uma vez que a educação formou suas opiniões, elas se tornam intratáveis, de tal modo que apenas através de muito esforço e de uma contínua e persistente reeducação é que se podem mudar suas opiniões.²⁶¹ Isso significa dizer que a razão pública hobbesiana deve ser definida não como uma lei impositiva a qual os cidadãos se submetem pela coerção estatal, mas como um projeto educacional que visa transformar os cidadãos e a sociedade.

Como observa Mark Button, o conceito de razão pública em Hobbes inclui tanto a lei civil quanto a instrução pública, mas ambas as doutrinas não buscam apenas adesão exterior, mas o cultivo ético e político de um entendimento profundo da justiça além da observância dos pactos por razões prudenciais, da coerção e do medo.²⁶² Segundo Button, ao criar essa solução Hobbes está demonstrando que não está satisfeito com os arranjos do contrato nem com a provisão de segurança pelo Estado meramente coercitivo.²⁶³

Assim, a razão pública em Hobbes representa mais do que um poder coercitivo de direito público autorizado pelos cidadãos – ela representa as crenças, normas e virtudes que, com o tempo, vão formar todo o entendimento de cidadania em uma República. A questão para Hobbes é como formar e influenciar julgamentos privados. Isso significa dizer que a razão pública hobbesiana pode ser definida como um projeto transformativo.

²⁶⁰ Ideals, p. 161.

²⁶¹ Ibid., p. 251.

²⁶² BUTTON, Mark E. Where Justice is called a Virtue: public reason and civic formation in Thomas Hobbes. In. **Contract, Culture, And Citizenship. Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls.** University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008, p. 39.

²⁶³ Ibid.

7 CONCLUSÕES

Ao longo dessa dissertação procurei identificar e estabelecer quais eram os principais pressupostos das duas principais linhas de interpretação da filosofia moral e política de Hobbes apresentadas, sobretudo, no *Leviathan*. Apresentei no primeiro capítulo os principais pressupostos da interpretação ortodoxa. Desses pressupostos surgiram as conclusões interpretativas que consagraram essa abordagem tornando-a hegemônica. Procurei mapear a origem dessas consequências interpretativas, o que me levou até a obra de David Gauthier, *The Logic of Leviathan*.

No segundo capítulo, apresentei a crítica da abordagem revisionista aos pressupostos da interpretação ortodoxa do *Leviathan*. Demonstrei nesse capítulo como os dois principais pressupostos da abordagem ortodoxa são questionados pela interpretação revisionista a partir de critérios de leitura e interpretação estabelecidos previamente por essa abordagem.

Finalmente, no último capítulo, apresentei o que considero uma interpretação paradigmática da abordagem revisionista, a saber, um resumo das principais revisões empreendidas por Sharon Lloyd em suas duas obras, *Ideals* e *Morality*. Destaquei três aspectos que sofreram revisões na interpretação revisionista: 1) psicologia; 2) moral; 3) política. Em seguida, confrontei as duas abordagens com um problema específico, mas central na filosofia de Hobbes: como resolver o problema da desordem social? Em primeiro lugar, apresentei a tese ortodoxa segundo a qual a solução para o problema da desordem seria criar um poder capaz de impor sanções que não permitissem que o interesse racional egoísta atuasse de forma irrestrita. Em segundo lugar, apresentei a solução revisionista segundo a qual a solução seria produzir uma estável e apropriada reconfiguração dos diversos interesses morais e religiosos dos cidadãos através de um processo de educação contínua.

Como foi dito no início desse trabalho, nossa intenção não foi tentar refutar nenhuma das leituras aqui apresentadas; antes, buscamos demonstrar como, a partir dos pressupostos e dos critérios de interpretação de cada uma delas, teríamos resultados e soluções distintas para problemas políticos e morais que Hobbes buscou solucionar no *Leviathan*.

A interpretação revisionista de Lloyd trouxe à superfície questões negligenciadas pela interpretação ortodoxa ou tradicional da filosofia política e moral de Hobbes. A despeito das críticas que possam ser apresentadas à abordagem de Lloyd, sua contribuição é inegável. Sua concepção de racionalidade uma psicologia mais complexa dos agentes hobbesianos, de maneira que interesses para além do interesse na autopreservação e da prudência estrita sejam reconhecidos. Essa compreensão inicial de que os indivíduos não são constituídos nem

guiados por uma concepção instrumental da razão faz com que toda interpretação do *Leviathan* feita por Lloyd seja redefinida.

No entanto, a identificação dos pressupostos interpretativos de cada abordagem não diminui a complexidade da teoria contratualista de Hobbes e talvez nenhuma abordagem interpretativa seja capaz de fazer isso. Por exemplo, seja qual for o pressuposto do intérprete da filosofia moral e política de Hobbes, há uma conclusão consensual a respeito da sua solução: sua solução é absolutista. Talvez o absolutismo seja a melhor alternativa naquelas circunstâncias. Ainda mais se considerarmos que o objetivo de Hobbes não é apenas que uma República seja efetiva, mas que seja, sobretudo, estável.

Mesmo de acordo com a perspectiva revisionista segundo a qual o que mantém a República estável e unida é um processo de educação contínua, é necessário que haja a intervenção de um árbitro com poderes absolutos que seja responsável pelo controle da educação pública. Contudo, isso ainda não resolveria o problema da estabilidade da República, principalmente, se considerarmos a concepção pessimista que Hobbes tinha sobre a natureza humana e sua propensão para a rebelião e a desordem.

Assim como o problema do pluralismo moral parece insolúvel nas democracias modernas, o problema do pluralismo de interesses enfrentado por Hobbes parece intratável independente da perspectiva adotada. Entretanto, isso não significa dizer que as abordagens aqui apresentadas não foram capazes de articular soluções plausíveis. Mas, o fato de haver mais de uma abordagem acerca da solução hobbesiana para o problema da desordem social já revela a complexidade da questão.

Embora essa dissertação tenha tido a pretensão de abordar as principais questões que envolvem a filosofia moral e política de Hobbes expostas no *Leviathan*, há ainda muitas questões que aqui apenas foram inicialmente exploradas. Um exemplo é o papel que a religião desempenha na teoria moral e política de Hobbes. Embora a interpretação revisionista, sobretudo, a versão de Lloyd, tenha dado muita atenção aos interesses religiosos dos cidadãos, ela não fez referência à influência da religião (especialmente do cristianismo) na elaboração da estrutura mesma da teoria hobbesiana, passando pelo referencial conceitual até a apropriação e secularização das doutrinas cristãs com vistas ao controle e promoção de certo tipo de cristianismo estatal idealizado por Hobbes e presente no esquecido título do *Leviathan: Ou Matéria e Forma de uma República Eclesiástica e Civil*.

REFERÊNCIAS

- AUBREY, John. **Brief Lives**. Rochester, New York: The Boydell Press, 1982.
- BUTTON, Mark E. Where Justice is called a Virtue: public reason and civic formation in Thomas Hobbes. In. **Contract, Culture, And Citizenship. Transformative Liberalism from Hobbes to Rawls**. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2008.
- CHUNG, H. **Psychological Egoism and Hobbes**. In. FILOZOFIA 71, 2016, No. 3, p. 197-208.
- CURLEY, Edwin. Religion and Morality in Hobbes. In. COLEMAN, Jules L. MORRIS, Christopher. (Ed.). **Commitment and Social Justice: essays for Gregory Kavka**. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- FINN, Stephen. **Compreender Hobbes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- GAUS, Gerald. Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist. In. LLOYD, S.A. (Ed.). **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. New York/London: Bloomsbury companions, 2013.
- _____. **Hobbesian Contractarianism, Orthodox and Revisionist**. Disponível em: <<http://www.gaus.biz/Contractarianism.pdf>>.
- _____. “Public reason liberalism”. In. WALL, Steven. (ed.). **Cambridge Companion to Liberalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- _____. GAUTHIER, David. Public Reason. In. **Social Philosophy and Policy Foundation**, 1995.
- GERT, Bernard. **Hobbes on Reason**. In. Pacific Philosophical Quarterly, n. 82, 2001, p. 243.
- _____. A psicologia de Hobbes. In. SORELL, Tom. (org.). **Hobbes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.
- _____. **Hobbes and Psychological Egoism**. In. Journal of the History of Ideas, Vol. 28, No. 4, 1967, p. 503-520.
- HAMPTON, Jean. **Hobbes and The Social Contract Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HOOD, F. C. **The Divine Politics of Thomas Hobbes**. Oxford, Clarendon Press, 1964.
- HOBBES, Thomas. Leviathan: the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil. In. MOLESWORTH, Sir William. **The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury**. London: Bohn, 1839-45.
- _____. **Leviatã**. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. **Do Cidadão**. 3^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- KAVKA, Gregory S. **Hobbesian Moral and Political Theory**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- LESSAY, Frank. Hobbe's Convenantal Theology and Its Political Implications. In. SPRINGBORG, Patricia. **Cambridge Companion to Hobbe's Leviathan**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LIMONGE, Maria Isabel. **O Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2009.
- LLOYD, S. A. **Ideals as interests in Hobbe's Leviathan: The power of mind over matter**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. **Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. New York/London: Bloomsbury companions, 2013.
- _____. Duty and Obligation. In. **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. New York/London: Bloomsbury companions, 2013.
- _____. **Duty without Obligation**. In. Hobbes Studies. n. 30, 2017, p. 202-221.
- MARTINICH, A. P. **The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- NEWHEY, Glen. **The Routledge Guidebook to Hobbes' Leviathan**. New York, Routledge, 2008.
- PETERS, Richard. **Hobbes**. Toronto, Ontario: Penguin Books, 1956.
- PRAZERES, Adelino Nascimento. **Interesse Próprio e Moralidade: possibilidades e limites do egoísmo racional**. Dissertação de Mestrado apresentada. Universidade Federal de Pernambuco, 2013.
- RAWLS, John. **Conferências sobre a História da Filosofia Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RYAN, Alan. A filosofia Política de Hobbes. In. SORELL, Tom. (org.). **Hobbes**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011.
- SILVA, Hélio Alexandre da. **As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança**. São Paulo: Unesp, 2009.
- SKINNER, Quentin. The Context of Hobbe's Theory of Political Obligation. In. CRANSTON, M. William. **Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays**. Garden City, N.Y: Anchor Books, 1972.
- SOBER, Elliot. **What is Psychological Egoism?** In. Behaviorism, 1989, vol. 17, n. 2, p. 89-102.
- TAYLOR, A. E. **The Ethical Doctrine of Hobbes**. In. Philosophy, n. 13, 1938.

TUCK, Richard. **Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2001.

VANDERSCHRAAF, Peter. Game Thoeretic Interpretations. In. LLOYD, S.A. (Ed.). **The Bloomsbury Companion to Hobbes**. New York/London: Bloomsbury companions, 2013.

WARRENDER, Howard. **The Political Philosophy of Hobbes**. Oxford, Clarendon Press, 1957.