

# Virtudes Cívicas na Filosofia de Hobbes

Civic Virtues in the Philosophy of Hobbes

Clóvis Brondani\*

---

**RESUMO:** Este trabalho pretende apontar o papel da virtude cívica no pensamento político de Thomas Hobbes. Ainda que em geral a tradição interpretativa tenha desconsiderado o tema no pensamento político do filósofo inglês, procura-se aqui investigar as afirmações de Hobbes sobre o projeto de construir uma ciência da virtude e do vício, entendida como a doutrina das leis de natureza. Neste sentido, apontamos as críticas de Hobbes em relação à teoria aristotélica da virtude e o modo como o filósofo concebe as virtudes enquanto meios eficazes para a manutenção da paz. Defende-se, sobretudo, que a noção de virtude hobbesiana somente desempenha algum papel em seu sistema enquanto concebida como virtude cívica e não enquanto virtude moral.

**ABSTRACT:** This work intend show the role of civic virtue in the political thought of Thomas Hobbes. Despite of the tradition interpretative have disregard the subject matter in the political thought of English philosopher, seek in this paper investigate the Hobbes's statements concerning to project of building a science of virtue and vicious, understanding as natural laws doctrine. In this sense, show the Hobbes's critics concerning to aristotelic tradition of virtue and the way of the philosopher conceives the virtues as effective means to peace keeping. I propose, fundamentally, that the hobbesian notion of virtue only make some role in his system while conceive as civic virtue but not as moral virtue.

**PALAVRAS CHAVE:** virtude. ética. política. Hobbes.

**KEY WORDS:** virtue. ethics. politics. Hobbes.

---

\*Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Contato: Email: [clovisbrondani@hotmail.com](mailto:clovisbrondani@hotmail.com)

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p. 146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	------------

## 1. INTRODUÇÃO

O estudo das virtudes em Hobbes nem sempre tem recebido a devida atenção por parte da tradição interpretativa. Efetivamente, durante grande parte da história da interpretação, este aspecto foi repetidamente negligenciado. Em geral, a explicação dada para esta negligência foi a pressuposição de que o sistema político hobbesiano prescinde das virtudes, ainda que Hobbes tenha proposto um catálogo de virtudes compreendidas como leis naturais. Segundo Berkovitz<sup>1</sup> esse aspecto foi negligenciado por dois motivos básicos: a tese de que uma política com um objetivo tão pouco inspirado como segurança e ordem não tem necessidade de virtudes e a tese de que a teoria da natureza e a psicologia hobbesianas impõem um constrangimento a toda e qualquer forma de virtude à qual se possa apelar.

De fato, a metafísica materialista de Hobbes, ao negar a idéia de *summum bonum*, parece também se afastar da noção de virtude, pelo menos no sentido aristotélico, como a excelência moral pela qual esse bem é atingido. Hobbes rompe radicalmente com uma compreensão teleológica de homem e de universo, condição esta que, segundo grande parte da tradição interpretativa, invalida qualquer possibilidade da virtude compreendida como excelência moral que conduz à realização da felicidade. Para Hobbes, a felicidade não consiste no alcance do *summum bonum* e muito menos em uma atividade dirigida para esse fim, mas apenas na possibilidade de um contínuo progresso do desejo, que está constantemente mudando de um objeto a outro. Esta concepção invalidaria a possibilidade da importância das virtudes no sistema político hobbesiano.

Entretanto, apesar da histórica desconsideração a respeito das virtudes em Hobbes, mais recentemente tem aparecido uma série de estudos importantes que refletem uma reavaliação sobre o tema. Skinner, por exemplo, em um estudo recente, afirma que Hobbes é “em essência, um teórico das virtudes, cuja ciência civil centra-se na afirmação de que evitar os vícios e manter as virtudes sociais é indispensável para a preservação da paz”<sup>2</sup>. Essa preocupação de Skinner reflete, de certo modo, uma tendência comum das últimas décadas de revalorizar o papel das virtudes no pensamento de Hobbes, que encontra eco em trabalhos como os de Bonin-Vail, Sorell, Berkovitz, entre outros. Há que se mencionar, ainda, estudos mais antigos que já apontavam para a importância das virtudes no pensamento de Hobbes, como os de Keith Thomas e, já na primeira metade do século passado, o trabalho de Leo Strauss.

<sup>1</sup> BERKOVITZ, P. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 38.

<sup>2</sup> SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999, p. 26.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p.146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	-----------

À parte dessa discussão entre comentadores sobre as virtudes no pensamento de Hobbes, dois fatos devem ser destacados a respeito da questão. Primeiramente, é essencial para a discussão o fato de que Hobbes pretende que a filosofia moral seja uma ciência da virtude e do vício. No *Leviatã*, ele afirma: “A ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral” (L, XV, p. 132)<sup>3</sup>. Hobbes pretendeu erigir uma ciência da virtude e do vício, e projetou uma doutrina das leis de natureza que as compreende efetivamente como virtudes e não como leis morais no sentido estrito do termo. Em segundo lugar, apesar das claras afirmações a respeito de uma ciência da virtude e do vício, Hobbes critica duramente a concepção aristotélica das virtudes compreendidas como mediania e também nega enfaticamente a noção teleológica de Aristóteles:

Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. (L, XV, p. 132)

A negação do *summum bonum* e da idéia de mediania afasta Hobbes da perspectiva aristotélica das virtudes, e parece então negar um papel central para a virtude na sua filosofia. Mas como conciliar essas críticas à noção aristotélica de virtude com a tentativa de construir uma ciência da virtude? Pensamos que a conciliação é possível, e partimos do pressuposto de que a negação da compreensão da virtude nos termos exatos da filosofia aristotélica não prejudica a tentativa da construção de uma ciência da virtude. O que Hobbes faz, então, é retomar o vocabulário das virtudes e reformulá-lo. Deste modo, procura-se neste texto argumentar que a tarefa idealizada por Hobbes de construir uma ciência da virtude e do vício é uma tentativa de eliminar as ambigüidades referentes à linguagem da virtude existentes numa tradição que remonta a Aristóteles e demonstrar que as virtudes são fundamentais para o pensamento político hobbesiano, compreendidas como disposições que tornam o homem capacitado para a vida social. O que Hobbes faz é retirar as virtudes do contexto aristotélico da perfeição da alma, restringindo-as ao contexto da preservação da paz. Neste sentido, não há como negar que ele ainda mantém um traço aristotélico, pois para o grego as virtudes também tendem para a manutenção da estabilidade social. Assim, a ciência da virtude e do vício de Hobbes conduz a virtude

<sup>3</sup> Para a citação das obras de Hobbes, serão utilizadas as abreviaturas convencionadas: *Leviatã*: L, *Do Cidadão*: DCi. Para o *Leviatã*, o número em algarismos romanos indica o capítulo da obra e a numeração de páginas se refere à edição da Abril Cultural de 1997, devidamente indicada nas referências. Para o *Do Cidadão*, os dois primeiros números em algarismos romanos referem-se à parte e ao capítulo da obra, respectivamente, e o número em algarismo arábico ao parágrafo; a numeração de página se refere à edição brasileira da Martins Fontes, de 2002, devidamente indicada nas referências.

diretamente ao centro da discussão política, enfatizando o valor da virtude cívica para a manutenção da ordem no Estado.

## 2. A CIÊNCIA DA VIRTUDE E DO VÍCIO

Para Hobbes, a verdadeira filosofia moral consiste na ciência da virtude e do vício. Compreender o que Hobbes quer significar com essa afirmação é fundamental para compreender as críticas que faz às tradições anteriores da virtude, especialmente a Aristóteles e à escolástica. Segundo Hobbes, os autores anteriores da filosofia moral reconheceram as virtudes, entretanto não compreenderam porque deveriam ser valorizadas (L, XV p. 132). Ou seja, perceberam as virtudes, mas não compreenderam o seu verdadeiro papel na vida social. Esta incompreensão tem origem na falta de um tratamento científico para as virtudes, e é desta tarefa que Hobbes se incumbiu ao elaborar sua filosofia moral. A falta de um tratamento científico origina uma variação lingüística extrema em relação à virtude, o que faz com que ela não tenha sido corretamente compreendida pela tradição.

De acordo com seu método geométrico, Hobbes afirma que o primeiro passo da verdadeira ciência consiste no estabelecimento de definições precisas: “O uso e finalidade da razão não é descobrir a soma, e a verdade de uma, ou várias conseqüências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações de nomes, mas começar por estas e seguir de uma conseqüência à outra” (L, V, p. 53). A partir dessas definições iniciais, serão derivadas, através de uma dedução rigorosa, as conclusões da ciência. A falta das definições precisas, segundo Hobbes, propiciou inúmeras conseqüências absurdas da filosofia anterior: “Pois não há um só que comece seus raciocínios com definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis” (L, V, p. 53).

Se o começo da ciência consiste no preciso estabelecimento dos significados dos termos e da dedução de suas conseqüências<sup>4</sup>, então a verdadeira ciência da virtude deve começar por estabelecer o verdadeiro significado da virtude para assim eliminar a confusão estabelecida pela tradição.

A falta de um tratamento científico, além de não possibilitar uma definição exata da virtude, permite, dado o uso ambíguo dos nomes, que um mesmo traço de caráter possa ser definido tanto como uma virtude quanto como um vício. Esse uso ambíguo dos conceitos torna-se uma figura

<sup>4</sup> Há uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras devem depender, e que consiste principalmente em limitar convenientemente as significações daquelas apelações ou nomes que são de todos os mais universais, limitações essas que servem para evitar ambigüidade e equívocos de raciocínio, e são comumente chamadas definições. (L, XLVI, p. 465)

importante da retórica, a redescrição<sup>5</sup>, a qual Hobbes pretende superar com sua ciência. Na redescrição retórica, que remonta Aristóteles, Cícero e Quintiliano, as virtudes frequentemente são redescritas e apresentadas como nocivas, e certos vícios são redescritos e apresentados como saudáveis. Segundo Skinner<sup>6</sup>, um dos objetivos de Hobbes ao construir sua ciência da virtude e do vício foi o de estabelecer o significado exato da virtude a partir de seu método demonstrativo, e assim minimizar os efeitos que o abuso da redescrição retórica produziu com relação à noção de virtude. É importante destacar que, para Hobbes, enquanto persistir essa fluidez inconstante na descrição das virtudes, a guerra não pode ser superada.

Uma ciência da virtude permite fornecer um critério objetivo para a definição precisa do termo, que é a paz civil. As virtudes poderão ser caracterizadas a partir da sua contribuição para a paz. A produção da paz é o teste para determinar se certo traço de caráter humano pode ou não ser considerado uma virtude.

Por conseguinte, todos os homens concordam que a paz é uma coisa boa, e portanto que também soa bons o caminho ou os meios para a paz, os quais (conforme acima mostrei) são a *justiça*, a *gratidão*, a *modéstia*, a *equidade*, a *misericórdia* e as restantes das leis de natureza; quer dizer, as *virtudes morais*; e que seus *vícios* contrários são maus. (L, XV, p. 132)

As virtudes, deste modo, são louvadas não em si mesmas, mas pelas consequências sociais que trazem. Hobbes propõe-se, então, a criticar a noção aristotélica de virtude como mediania entre vícios extremos. “Como se não fosse na causa, e sim no grau de intrepidez que consiste a força; ou se não fosse na causa, e sim na quantidade de uma dádiva, que consiste a liberalidade” (L, XV, p. 132-133). Hobbes pretendeu ter estabelecido um teste seguro que permita definir correta e precisamente as virtudes. São virtuosos todos aqueles comportamentos que conduzem à paz. Justiça, equidade, gratidão e as outras virtudes mencionadas por Hobbes podem ser consideradas virtudes porque são os caminhos, apontados pela razão, para se atingir a paz. É por isso que a busca da paz é a primeira lei natural, ou seja, a primeira virtude que um bom cidadão deve cultivar: estar constantemente disposto à busca da paz.

Hobbes retira a virtude do contexto da mediania, para inseri-la fundamentalmente no contexto político. Trata-se, portanto, fundamentalmente da virtude cívica. As virtudes morais são justamente

<sup>5</sup> Neste Sentido, ver SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.

<sup>6</sup> SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999, p. 445 e ss.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p.146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	-----------

aquelas que conduzem à paz, e seu valor consiste nas consequências benéficas para a sociedade política.

A ciência da virtude hobbesiana também retira a noção de virtude do contexto da teleologia aristotélica. A virtude não está mais relacionada com uma capacidade que conduz o homem à perfeição e à realização. Este fato é consequência da negação enfática por Hobbes de uma concepção teleológica de mundo e de homem. O mecanicismo hobbesiano interdita qualquer espécie de finalidade para o universo e para os seres em geral. Assim, ao contrário do que pensa Aristóteles, a finalidade da vida humana não é a felicidade atingida pela vida virtuosa. Efetivamente não há finalidade última para a vida humana na concepção de Hobbes.

Para este fim, devemos ter em mente que a felicidade nesta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito, pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonnum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. (L, XI, p. 91)

De acordo com esta perspectiva mecanicista, a felicidade é apenas o progresso do desejo de um objeto a outro, e não se caracteriza por um estado que possa ser atingido através de uma vida virtuosa. É importante frisar que Hobbes não estabelece um objeto principal e final para a felicidade. Ao contrário, a felicidade é apenas a possibilidade de poder desejar os objetos constantemente, num processo que só finda com a morte. Esta nova compreensão da natureza humana necessariamente implica uma mudança radical na compreensão da virtude. Se Hobbes nega que haja um *summum bonnum*, então que papel teriam as virtudes na condução da perfeição da alma?

Estaria a teoria da natureza humana proposta por Hobbes excluindo toda e qualquer possibilidade de virtudes? Pensamos que não. É possível, apesar das críticas ao finalismo aristotélico, pensarmos num papel fundamental para as virtudes no sistema de Hobbes. Segundo Berkovitz, Hobbes mantém a distinção entre as virtudes relativas ao bem supremo e as virtudes relativas a fins menores, que conduzem à paz. Assim, “Hobbes e Aristóteles estão de acordo que qualidades específicas da mente e do caráter são meios indispensáveis para a preservação da sociedade política”<sup>7</sup> (BERKOVITZ, 1999, p. 42). As críticas feitas a Aristóteles e à doutrina medieval da virtude não

<sup>7</sup> BERKOVITZ, P. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 44.

impedem que Hobbes considere vital o papel das virtudes para seu sistema político e, de certo modo, ainda permanecer em terreno aristotélico ao descrever as virtudes como meios para a paz.

De acordo com Hobbes, a tradição aristotélica falhou ao compreender as virtudes em termos de mediania, e falhou também em compreender as virtudes no contexto de uma metafísica finalista, a qual, segundo o filósofo inglês, nada mais é do que vã filosofia.<sup>8</sup> Ainda de acordo com Berkovitz “A moral aristotélica obscurece o verdadeiro fim para que a virtude serve – a preservação da paz – enquanto encoraja os indivíduos a especular sobre a suprema perfeição inexistente”.

À parte da discussão sobre o aristotelismo no pensamento de Hobbes<sup>9</sup>, podemos seguramente dizer que sua teoria das virtudes, apesar de preservar certos aspectos da teoria aristotélica, se afasta sensivelmente desta tradição. Quando Hobbes aponta as falhas da filosofia Aristotélica, ele tem em mente, mais do que tudo, os perigos que certas conclusões políticas dessa teoria possam provocar à estabilidade do Estado. E estas conclusões políticas se devem, na visão de Hobbes, à doutrina metafísica de Aristóteles, especialmente sua teleologia e a doutrina das essências separadas levada a cabo pelo aristotelismo escolástico. Segundo a teoria mecanicista, todo o universo consiste em corpos e movimento, por isso, qualquer doutrina que pretenda demonstrar a existência de certas essências separadas dos corpos é necessariamente falsa:

O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam *homens mundanos*, mas também o *universo*, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. (L, XLVI, p. 466)

Para Hobbes, esta doutrina das essências separadas produz conseqüências danosas à estabilidade social, pois induz à desobediência ao estimular nos indivíduos um medo de espíritos invisíveis que pode superar o medo do poder soberano. Assim, segundo Hobbes, tal doutrina era utilizada pelo catolicismo para instigar a desobediência ao poder terreno em nome do medo de certos poderes invisíveis. “Ou quem, tendo medo de fantasmas, não terá mais respeito àqueles que sabem fazer a água benta capaz de afastá-los dele?” (L, XLVI, p. 467).

<sup>8</sup> “Se uma metafísica e uma física como estas não forem vã filosofia, então nunca houve nenhuma, nem teria sido necessário que São Paulo nos avisasse para a evitarmos”. (L, XLVI, p. 470)

<sup>9</sup> Apesar das críticas feitas a Aristóteles, há muitos estudos que visam vincular certos aspectos da filosofia de Hobbes à tradição Aristotélica. Strauss (1963), por exemplo, em *The Political Philosophy of Hobbes*, aponta que a teoria das paixões de Hobbes é tributária à teoria das paixões aristotélica exposta na Retórica. É fato que Hobbes deixa claro, por exemplo, que não é toda a Ética de Aristóteles que é falha, mas apenas parte dela.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p.146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	-----------

A doutrina das essências separadas, ao propor que a virtude está separada do homem, e pode ser “soprada do céu”, tende a provocar a insubmissão do súdito em relação ao poder terreno. Segundo Hobbes, o erro desta interpretação é que ela não concebe a virtude como uma constante disposição para a paz que deve ser desenvolvida e cultivada pelo indivíduo no âmbito da vida social. Dizer que a virtude da obediência possa ser insuflada do céu é um risco à estabilidade pública, pois, dado que de acordo com a metafísica materialista de Hobbes tal fato não pode ocorrer, isto somente diminuirá a disposição para a obediência tendo em vista a sua incompreensão a respeito da virtude.

As verdadeiras virtudes, então, passam a ser apenas aqueles comportamentos que efetivamente dispõe o homem para uma vida pacífica, tais como a gratidão, a justiça, a humildade, a sociabilidade. Tais traços de caráter não são utilizados por Hobbes por pertencerem à determinada tradição, seja ela aristotélica ou cristã, mas sim porque possuem um papel fundamental na estabilidade do Estado.

### 3. AS VIRTUDES E A LEI DE NATUREZA

A compreensão da concepção de lei natural nos fornece argumentos suficientes para defender a importância das virtudes cívicas em Hobbes. No *Leviatã*, a lei natural é descrita da seguinte forma:

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la (L, XIV, p. 113).

Esta concepção de lei como mero “preceito da razão” conduziu grande parte da tradição a entender que a lei de natureza não pode ser tomada no sentido estrito de lei, e sim como um teorema da razão que aponta para a autopreservação. Não haveria, seguindo este raciocínio, qualquer tipo de obrigatoriedade incondicional envolvida nas leis de natureza. Outra passagem corrobora essa interpretação: “As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõe o desejo de que sejam cumpridas: mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam” (L, XV, p. 131). Passagens como essa realmente nos autorizam a pensar na lei natural como ineficiente para a manutenção da paz e da segurança em virtude de não imporem uma obrigação incondicional, mas apenas um desejo de cumpri-las. Neste sentido, não podem ser propriamente chamadas de leis, na medida em que para Hobbes a lei, em sentido próprio da palavra, é “a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros” (L, XV, p. 133).

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p.146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	-----------



As leis naturais, portanto, são indicações para a paz apontadas pela razão. Esta posição nos permite conceber as leis naturais teoremas da razão que indicam o comportamento virtuoso, na medida em que para Hobbes virtude é a disposição de caráter que estimula um comportamento pacífico. Hobbes procurou engendrar uma ciência da virtude e do vício e assim possibilitar uma determinação precisa do conceito de virtude<sup>10</sup>, e a partir deste método considera que o comportamento virtuoso é aquele que contribui para a paz. Seguindo este raciocínio, se analisarmos a lei natural sob a ótica de uma ciência da virtude, percebemos que se trata menos um comando divino obrigatório do que uma conclusão da razão que aponta para a paz. Todas as leis naturais apontadas por Hobbes estão necessariamente ligadas à construção de um sistema estável no qual reina a paz. E aquilo que torna a paz um bem a ser buscado é algo ainda mais fundamental no pensamento de Hobbes: a autopreservação. A paz não tem um valor absoluto, mas apenas na medida em que ela é o melhor meio para a sobrevivência. Portanto, o homem não deve buscar a paz pelo seu valor intrínseco, mas em virtude da autopreservação.

Deste modo, Hobbes, no *Leviatã*, descreve a primeira lei de natureza do seguinte modo: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança em consegui-la”. Mas também acrescenta que “caso não a consiga pode procurar e usar todas as vantagens da guerra” (L, XIV, p. 114). Se a lei de natureza indica que a busca da paz é a melhor possibilidade para a autopreservação, a segunda regra, que é a suma do direito natural, permite que em caso da impossibilidade da paz o indivíduo busque sua preservação pela guerra. Buscar a paz somente é racional se ela for possível, ou seja, se os outros também estejam dispostos a tal. Esta consideração vale para as demais leis de natureza. Respeitá-las somente é razoável numa condição de reciprocidade, na qual os outros também a respeitem. Assim, numa condição de guerra, no qual não há nenhuma garantia de que os outros irão também cumprir as leis naturais, cumpri-las seria entregar-se aos outros como presa. É por isso que as virtudes cardeais no estado de guerra são a “força e a fraude”, justamente porque as virtudes estipuladas pela lei de natureza não contribuiriam, numa condição de guerra, para a autopreservação. Aqui temos um argumento forte para pensar que o que faz com que um comportamento seja virtuoso, mais do que a obtenção da paz, é a autopreservação. Talvez por isso Hobbes mencione apenas brevemente, no final do capítulo XV do *Leviatã*, outras virtudes que não estão relacionadas à paz, como a moderação e sobriedade.

---

<sup>10</sup> BERKOVITZ, P. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999, pp. 44-45

Se no contexto do estado de natureza cumprir as leis naturais não é uma atitude razoável devido à ausência de reciprocidade, então a razão descobre que a melhor maneira de atingir a paz é que todos cumpram as leis naturais. Assim, a segunda lei de natureza prescreve o contrato como a melhor maneira de estabelecer a paz. A partir do contrato, através do qual os indivíduos autorizam o soberano a realizar todos os atos necessários à segurança, é instituída uma condição de confiança mútua que supera o princípio de desconfiança, um dos motivos da guerra. Esta confiança mútua é possível devido ao poder absoluto do soberano que pode ordenar punições para aqueles que não respeitam a lei. Assim, a condição de reciprocidade é atingida, e cumprir as leis naturais torna-se então, não mais um ato perigoso, mas um ato racional. A busca da paz, e consequentemente o comportamento virtuoso, somente pode ser dar nessa condição de estabilidade proporcionada pelo Estado.

A partir dessas duas leis fundamentais Hobbes deduz todo um conjunto de leis, que indicam comportamentos necessários a uma convivência pacífica. Se é um risco cumprir a lei de natureza no estado de natureza, no Estado civil é a sua transgressão que coloca em risco o indivíduo. Ainda que, de acordo com Hobbes, tais comportamentos devam ser perseguidos no estado natural, é somente no interior do Estado civil que eles são possíveis sem ameaçar o indivíduo. Desta maneira, dado que é o contrato o melhor meio para a paz, necessariamente a razão propõe que os homens cumpram os contratos. Esta é a terceira lei de natureza, e corresponde à virtude da justiça.

Apesar de Hobbes definir a justiça basicamente como o cumprimento de contratos, a distinção que ele faz entre justiça nas ações e justiça das pessoas é importante para a compreensão da virtude como um traço do caráter, como uma disposição permanente para a paz. Segundo Hobbes (L, XV, p. 126) a justiça quando atribuída às ações indica a conformidade ou a compatibilidade da razão com determinadas ações e quando se refere às pessoas indica a conformidade da razão em relação aos costumes. Significa que há diferença entre ser justo e meramente praticar uma ação justa. Porque um homem injusto pode, às vezes, praticar ações justas, mas não significa que ele se empenhe constantemente em ser justo. É nessa disposição constante para praticar ações justas que consiste a virtude da justiça. “Portanto, um homem honrado não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas poucas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas e pessoas” (L, XV, p. 126). Esta distinção é fundamental para compreender a noção de virtude em Hobbes. Mais do que a prática de certas ações justas, a virtude é considerada um esforço constante, uma busca incessante para praticar ações justas. Assim, apesar da sua fonte no autointeresse, parece que Hobbes aponta para certo valor superior da justiça e da virtude em geral, que a conduz para além do simples autointeresse:

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p.146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	-----------

O que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza ou coragem (raras vezes encontrada), em virtude da qual se despreza ficar devendo o bem estar da vida à fraude ou ao desrespeito pelas promessas. É essa justiça da conduta que se significa quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça. (L, XV, p. 126)

Essa passagem parece realmente destoar do restante da argumentação de Hobbes, pois confere um valor intrínseco à virtude da justiça. Se na argumentação de Hobbes todas as virtudes têm seu valor por conduzirem à paz e, conseqüentemente, à autopreservação, nesta passagem específica Hobbes parece vincular o valor da virtude não apenas em relação à paz, mas a certa nobreza da própria justiça. Bonin-Vail utiliza essa passagem para argumentar que Hobbes defende um tipo de teoria na qual a virtude não deve ser praticada pelas suas conseqüências benéficas, mas também porque praticar a virtude é agradável em si mesmo<sup>11</sup>. Essa interpretação certamente é controversa e não há poucas passagens para sustentá-la. Entretanto, deixando de lado esta discussão, pensamos que tal passagem possa ser interpretada em outro sentido. Significa que Hobbes considera importante que a sociedade seja formada por indivíduos que estejam dispostos constantemente a apresentar um comportamento justo, porque isto efetivamente proporciona um grau de estabilidade social no qual o indivíduo não só pode ter sua preservação garantida, mas também realizar seu desejo de uma vida confortável. A virtude, para Hobbes, deve ser praticada devido a um objetivo bem claro: a construção de uma sociedade pacífica que contribua para a preservação dos indivíduos. O que Hobbes está querendo apontar aqui é que o homem justo, ou seja, o homem virtuoso, não é aquele que pratica uma ou outra ação justa. É sim aquele que está constantemente disposto a ser justo, mesmo que em algumas situações não consiga efetivamente agir assim. É nesta disposição permanente que consiste a virtude.

Assim, a partir da conclusão racional de que a paz é o melhor meio para a autopreservação, Hobbes aponta a demais leis de natureza que prescrevem comportamentos sociáveis. Deste modo, a quarta lei prescreve a gratidão, a quinta a complacência, a sexta o perdão, a sétima a misericórdia e assim sucessivamente. Todas as leis naturais prescrevem comportamentos que direcionam o homem à convivência pacífica.

O conjunto das leis de natureza é resumido na máxima bíblica “Faz aos outros o que quer que façam a ti”. Mais do que um código de leis obrigatórias incondicionalmente, este conjunto pode ser

<sup>11</sup> Segundo Bonin-Vail: “A filosofia moral de Hobbes é mais bem compreendida como culminando numa consideração normativa da virtude humana a qual identifica uma lei moral objetivamente válida, e que celebra como pessoa justa aquela que está disposta a seguir essa lei e ter prazer nisso, sem qualquer consideração das conseqüências benéficas dessa ação” (BOONIN-VAİL, D. *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 124).

compreendido como um catálogo de virtudes, compreendidas como traços de caráter que conduzem à paz e a autopreservação. As leis naturais, concebidas por Hobbes como teoremas da razão, são regras que orientam um comportamento sociável. Tomando as leis naturais neste sentido, tornam-se compreensível as passagens complexas nas quais Hobbes afirma que elas são obrigatórias *in foro interno*, e que podem ser quebradas não apenas por atos, mas também por intenções contrárias a elas.<sup>12</sup> Tais passagens foram interpretadas muitas vezes num sentido kantiano, como se Hobbes estivesse a fazer a distinção entre ação pelo dever e conforme ao dever, e conseqüentemente estabelecesse uma ética fundamentalmente deontológica.<sup>13</sup> Entretanto, supomos que essa passagem é melhor compreendida a partir da perspectiva de uma teoria das virtudes cívicas. Ao afirmar que a lei natural obriga apenas *in foro interno*, no tribunal da consciência, Hobbes não está querendo significar que a obrigatoriedade da lei natural é incondicional, mas sim que a lei natural indica um comportamento, aconselhando ao indivíduo que ele mantenha um esforço constante na busca da paz, pois esta é a maneira mais razoável de garantir a sobrevivência. E todas as demais leis são derivadas dessas questões básicas. Assim, ainda que o indivíduo não tenha a obrigação de cumprir a lei no estado natural, a lei se apresenta a ele aconselhando uma constante disposição de buscar a paz, não em virtude do valor da paz em si mesma, e sim porque melhor caminho para a autopreservação.

Cumprir a lei natural no estado de natureza, em uma condição em que ninguém a cumpre, é entregar-se à morte, portanto, não é um comportamento racional. Por isso o indivíduo está autorizado, pelo direito natural, a buscar os benefícios da guerra. Entretanto, internamente, a lei natural sempre se impõe como uma indicação para a paz. Significa que os indivíduos, mesmo buscando seus benefícios na guerra, podem sempre, através da razão, perceber que podem atingir esses benefícios mais facilmente através da busca da paz, ou seja, através daqueles comportamentos prescritos pelas leis naturais. É neste sentido que devemos compreender a afirmação de Hobbes de que as leis naturais também podem ser quebradas por ações que são de acordo com ela. Ou seja, para Hobbes, a lei natural realmente é ferida quando a intenção é contrária. Mas disso não se pode deduzir que Hobbes está construindo uma ética deontológica fundada na obrigatoriedade divina da lei de natureza. Diante disso é possível pensar que para Hobbes a virtude já está presente no estado de natureza. Mesmo que as condições de guerra impeçam o verdadeiro exercício da virtude no interior do estado de natureza, já

<sup>12</sup> Por exemplo, no De Cive: “Essas leis que obrigam em consciência não são infringidas apenas por atos que lhes sejam contrários, mas também por alguns que concordam com elas, se quem os praticar os fizer de outra mente. Pois nesse caso, embora o ato em si mesmo atenda às leis, a consciência de quem o cometa as contradiz” (DCi, I, III, 27, p. 70).

<sup>13</sup> TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. In: *Philosophy*, n. 13, 1938.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p.146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	-----------

neste estado a lei natural indica que o comportamento virtuoso é o melhor caminho para a paz e autopreservação.

Entretanto, é somente no Estado civil que as virtudes podem ser desenvolvidas na sua plenitude. Com o fim do estado de guerra, a fraude e a força deixam de ser as virtudes cardeais. Respeitar as leis torna-se agora o melhor caminho para a autopreservação. E numa condição de paz e segurança, desenvolver a virtude cívica, como uma disposição contínua para a sociabilidade, é o melhor tipo de comportamento que os súditos podem ter.

Diante desses argumentos é possível concluir favoravelmente a respeito do papel das virtudes no pensamento de Hobbes. Não há como negar que Hobbes faz uso de um catálogo de virtudes cívicas consideradas fundamentais para a preservação da paz. Portanto, não somente o medo das punições e a esperança de recompensas estimulam os cidadãos ao respeito à lei, mas também uma disposição de caráter permanente de cumpri-las. Mais do que um indivíduo que respeita a lei meramente pelo medo da punição, o bom cidadão é aquele que está disposto a respeitar a lei porque é virtuoso. Porque sabe que tais comportamentos virtuosos contribuem para a estabilidade social e, conseqüentemente, para seu próprio benefício. Podemos dizer que o bom cidadão é aquele que faz o melhor cálculo das conseqüências dos seus atos, e compreende que um comportamento sociável é mais adequado aos seus próprios interesses. Hobbes toma aquelas virtudes morais que tornam o indivíduo moralmente bom e as converte em virtudes cívicas. Deste modo, cabe destacar o papel que o desenvolvimento da cidadania tem na filosofia de Hobbes. O Estado, além de predispor os cidadãos ao cumprimento da lei através do medo, deve também proporcionar este comportamento através do incentivo ao cultivo das virtudes cívicas, o que efetivamente deve ocorrer através da educação. É por esse motivo que Hobbes salienta o papel da religião e das universidades nas questões da ordem pública. Se Hobbes se coloca a favor da censura das universidades e do controle da religião é porque está ciente dos perigos que falsas doutrinas podem representar à paz pública. As falsas doutrinas são aquelas que afastam os indivíduos da virtude cívica e os predispõe à desobediência. De acordo com Dietz <sup>14</sup> “Uma das tarefas primordiais da filosofia política de Hobbes é desenvolver uma ciência das virtudes públicas, com um olho na obediência, e não somente na lógica do poder soberano”. O cultivo das virtudes é um complemento às punições como instrumento que deve ser utilizado para incentivar o respeito à lei. Não significa que o poder soberano do Estado não seja a força maior que, através da ameaça das punições, estabelece a segurança. Porém, apenas o medo das punições do Estado não é suficiente para manter a estabilidade.

<sup>14</sup> DIETZ, M. Hobbes's Subject as Citizen. In: DIETZ, M. (Org). *Thomas Hobbes and political theory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1990, p. 99.

Isto porque o Estado não pode controlar o comportamento dos indivíduos em todos os momentos. Deste modo, direcionar os indivíduos para as virtudes cívicas torna-se um instrumento eficaz para o bom governo.

### Referências :

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Nicomachean Ethics*. Tradução e comentários C. Rowe. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- BERKOVITZ, P. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- DIETZ, M. Hobbes's Subject as Citizen. In: DIETZ, M. (Org). *Thomas Hobbes and political theory*. Lawrence: University Press of Kansas, 1990.
- FRATESCHI, Y. A. *A Física da Política. Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.
- HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução de R. J. Ribeiro. 3ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Col. Clássicos.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã*. Tradução de J. P. Monteiro e M.B. N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford – New York: Oxford University Press, 1994.
- LIMONGI, M. I. *O Homem Excêntrico. Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1999.
- LEIJENHORST, C. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SKINNER, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1999.
- SPRINGBORG, P. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. Oxford: The Clarendon Press, 1963.
- SORELL, T. *Hobbes*. London : Routledge, 1991.
- TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. In: *Philosophy*, n. 13, 1938.

<i>intuitio</i>	ISSN 1983-4012	Porto Alegre	Vol.5 – Nº. 1	Julho 2012	p.146-160
-----------------	-------------------	--------------	---------------	---------------	-----------