

Hobbes e a redução da justiça

CELI HIRATA – *Universidade Federal de São Carlos*

No *De Corpore*, Hobbes exclui a teologia da filosofia: uma vez que é eterno, não gerado e incompreensível, Deus não pode ser objeto da razão e de suas operações, a soma e a subtração. Na medida em que não há espaço aí para o mais e o menos, para qualquer composição ou divisão, não se pode submetê-lo a um cálculo (Cf. Hobbes, 1966, v. 1, p. 10). O autor admite a suposição da existência de Deus a fim de que se evite a regressão infinita das causas, mas não uma demonstração rigorosa dessa existência em si mesma. Em alguns textos, como nas *Terceiras Objeções* e nos *Elementos da Lei* (Hobbes in Descartes, 1989, pp. 46-47), Hobbes diz que os homens são levados pela razão a supor a existência de Deus: ao procurar a causa dos seus fantasmas ou ideias, isto é, os poderes que a produziram, e as causas destas causas ou poderes que produziram estes poderes, e assim por diante, a mente, a fim de evitar o regresso infinito das causas, supõe a existência de uma primeira causa, a primeira causa de todas as causas ou primeiro poder de todos os poderes – aquilo que os homens chamam pelo nome de Deus, nome que implica eternidade, incompreensibilidade e onipotência.

Se os homens podem saber naturalmente que Deus é, não po-

dem, contudo, conhecer o que ele é. Uma vez que, para Hobbes, toda ideia é uma imagem (Cf. Hobbes, 2014, pp. 28-29 e *Id. in* Descartes, 1989, pp. 139-140) e que não há qualquer concepção na mente humana que não seja proveniente das impressões que os objetos exteriores causam nos órgãos dos sentidos, sendo que um homem não pode ter nenhum pensamento que represente algo que não esteja sujeito à sensação, (*Id.*, 2014, p. 28) os homens não podem ter nenhuma ideia de Deus, mas apenas supor a sua existência a fim de evitar a regressão das causas ao infinito. Não há nenhuma concepção ou ideia que corresponda ao que se denomina infinito, que é um nome que não indica nenhum conhecimento, mas apenas a nossa incapacidade em conceber o que está sendo nomeado:

Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, pois não temos concepção da coisa, mas somente da nossa própria incapacidade. Portanto, o nome de *Deus* é usado não para que possamos concebê-lo (pois ele é *incompreensível* e a sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas para que o possamos honrar (*Ibid.*, pp. 28-29).

Na medida em que se encontra fora do âmbito da representação humana, tudo o que é dito acerca de Deus não possui valor de verdade, significa apenas a intenção de honrá-lo. Assim, diz Hobbes nos *Elementos da Lei* (*Id.*, 1889, pp. 46-47), os atributos que os homens imputam a Deus significam seja a nossa incapacidade – como “infinito” e “incompreensível”, que nomeiam Deus em oposição a nós, que somos finitos – seja a nossa reverência – como “onipotente”, “onisciente”, “justo”, que

designam qualidades valorizadas pelos homens. Por não se tratarem, enfim, de denominações representativas, toda discussão acerca desses termos é sem sentido.

Já no *The questions concerning liberty, necessity and chance* – obra na qual está reunida grande parte da querela de Hobbes com o bispo Bramhall a respeito da necessidade e da contingência dos eventos –, o filósofo tem uma posição ambígua no que diz respeito à pertinência de discutir argumentativamente ou não a natureza divina e seus atributos: por um lado, o autor defende que a natureza divina em geral não constitui tema adequado para a filosofia, e toda vez que os homens disputam sobre esse tema são obrigados a recorrer à linguagem metafísica, pela qual, graças à sua obscuridade, podem se contradizer sem perceber que o fazem, já que é impossível falar de modo inteligível nesse terreno (*Id.*, 1966, v. V, p. 436 e pp. 342-343). Por outro, Hobbes distingue entre os discursos concernentes aos atributos divinos aqueles que são utilizados apenas para honrar e venerar – as oblações – e aqueles que são argumentativos, que podem ser objeto de discussão (*Ibid.*, p. 6).

De todo modo, as discussões concernentes aos atributos divinos adquirem um espaço significativo nas *Questions*: como Hobbes diz na introdução de sua controvérsia com Bramhall, os atributos divinos constituem uma das quatro fontes de argumentos utilizadas na disputa, junto com as autoridades (em especial, as *Escrituras*), as inconveniências decorrentes das respectivas posições, e a razão natural (*Ibid.*, p.5). A partir do tema da necessidade, são deflagrados debates sobre os atributos divinos, em especial sobre a bondade e a justiça divinas.

Hobbes e Bramhall: controvérsia quanto ao conceito de justiça

Para Bramhall, a doutrina defendida por Hobbes acerca da necessidade de todas as coisas teria como corolário a destruição tanto da bondade como da justiça divinas, fazendo de Deus tanto o autor de todo mal, uma vez que os homens estariam na necessidade de pecar por decreto divino, quanto um tirano, que pune as criaturas por ações que estavam fora de seu poder. Afirmando que a tese da necessidade de todos os eventos e ações teria como consequências a destruição da liberdade e o rebaixamento da natureza humana, que, segundo a sua comparação, não passariam de “bolas de tênis do destino”, lançadas de um lado a outro pelas raquetes das causas segundas e dos objetos externos, Bramhall acrescenta que essa doutrina faz com que

a primeira causa, isto é, Deus Todo-Poderoso, seja o introdutor de todo mal e pecado no mundo, tanto quanto o homem, ou na verdade mais do que este, na medida em que o movimento do relógio provém antes do artífice, que o fez e lhe dá corda, do que das molas, rodas ou fios, se é que Deus, por uma influência especial nas causas segundas, impôs a estes a necessidade de operar como operaram. Ora, se assim determinadas, essas molas submetem, inevitavelmente, irresistivelmente, não por uma subordinação accidental, mas essencial, tudo o que Adão faz às causas, então um destes dois absurdos deve se seguir: ou Adão não pecou, e não há no mundo algo como o pecado, porque tudo procede natural, necessária e essencialmente de Deus; ou Deus é mais culpado disso, e é mais a

causa do mal do que o homem, pois este é extrínseca e inevitavelmente determinado, mas Deus não. Nas causas essencialmente subordinadas, a causa da causa é sempre a causa do efeito. Que tirano alguma vez impôs leis impossíveis de serem cumpridas por aqueles a quem foram impostas e os puniu por infringir essas leis, que ele próprio os colocou na necessidade de infringir, e em relação às quais não estava mais em seu poder não infringir do que estaria no poder do fogo não queimar? (*Ibid.*, p. 111)

A controvérsia em torno dessa questão é complexa e envolve um longo debate sobre o que é a justiça. Neste, como se indicará, Hobbes e Bramhall renovam aquela discussão apresentada na *República* entre Trasímaco e Sócrates, entre uma concepção de justiça que não é absoluta, mas relativa ao poder, e uma concepção absoluta, imutável e de validade universal. Para o bispo, a justiça consiste num “ato constante e perpétuo da vontade de dar a cada um o que lhe é devido”. Ora, continua Bramhall, “infringir punição por aquelas coisas que o próprio juiz determinou e impôs necessariamente que fossem feitas não é dar a cada um o que lhe é devido. A correta justiça punitiva é uma relação de igualdade e proporção entre o demérito e a punição. Mas, supondo a opinião da necessidade absoluta e universal, não há demérito no mundo” (*Ibid.*, p. 137). A justiça consiste, então, segundo o bispo, numa relação fixa entre dois termos, o mérito ou demérito e a recompensa ou punição, na qual o segundo termo é determinado em função do primeiro. De modo que, se há punição ou recompensa na ausência de demérito ou mérito (que são atribuições que dependem da liberdade do agente, da contingência das ações), há quebra na relação de justiça.

Hobbes, ao contrário, argumenta que a justiça não depende em nada do mérito ou demérito do agente e nem da necessidade ou não das causas, mas tão somente da lei. A justiça deixa de consistir na relação entre o demérito e a punição para se definir como a conformidade da ação à lei à qual o agente está sujeito, independentemente das circunstâncias que o conduziram àquela ação. Assim, a necessidade de uma ação não faz a lei que a proíbe ser injusta, mas, ao contrário, toda lei, divina ou civil, não apenas é justa, como é causa da justiça (*Ibid.*, p. 152). Dissociando a questão da justiça daquela do mérito, Hobbes diz que a instituição da lei civil e a punição não contemplam nem as causas pelas quais a ação foi cometida, nem o crime passado, mas a boa ação futura, possuindo como fim, não infligir castigo ao criminoso, o que não justificaria a punição, mas dispor no futuro os cidadãos à justiça, de modo que as leis necessitam os homens às ações justas (*Ibid.*, pp. 151-152 e 177). Na medida em que a justiça é a concordância com a lei e coincide com ela, onde não há sociedade civil não há lugar para a distinção de justo e injusto entre os homens: “onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça” (*Id.*, 2014 p. 111). A justiça civil se fundamenta, pois, na lei e no poder que a conserva e não tem outra medida além desta. É assim que, numa sociedade civil, “o gládio da justiça pertence a quem tem o mando supremo” (*Id.*, 2002, p. 104), sendo que o direito de julgar e de castigar incidem na mesma pessoa que detém o poder absoluto numa cidade e faz as leis, elas que, como já se disse, constituem os parâmetros da justiça, definindo o que é justo e injusto. Nessa medida, “os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem dano em sentido próprio” (*Id.*, 2014, p. 152), não sendo

então passíveis de punição. Já os demais cidadãos particulares, na medida em que pactuaram e transferiram seus direitos ao soberano, submetendo a sua vontade à deste, cometem injustiça toda vez que não agem conforme à lei, à ordem do soberano. Como Trasímaco, que sustenta que “o justo não é senão o vantajoso para o mais forte” (Platão, 2006, p. 19) – afirmação com a qual visa defender que o justo coincide com a obediência às leis que os governos, os detentores do poder, estabelecem (*Ibid.*, p. 20) –, Hobbes considera que a justiça coincide, pois, com o poder instituído.

Quanto à justiça divina, que constitui o cerne desse debate ligado ao tema da necessidade, Hobbes defende que ela igualmente não consiste na observação da relação entre o demérito e a punição, mas é fundamentada no poder divino absoluto, sendo que toda ação divina é por si mesma justa, sem necessidade de outras justificativas além de seu poder:

O poder de Deus sozinho, sem outro auxílio, é justificação suficiente de qualquer ação que ele faça. Isso que os homens fazem aqui entre si por meio de pacto e convenções, e chamam pelo nome de justiça, de acordo com a qual os homens são tidos e denominados corretamente como justo e injusto, não é aquilo pelo qual as ações de Deus Todo-poderoso são medidas ou chamadas justas, não mais do que seus conselhos devem ser medidos pela sabedoria humana. O que ele faz é tornado justo por ele fazê-lo; justo, digo, nele, nem sempre justo em nós, pelo exemplo; pois um homem que ordena abertamente uma coisa e trama secretamente o impedimento da mesma, e pune aquele que ele assim ordenou, por não fazê-lo, é injusto [...] O

poder irresistível justifica todas as ações, real e propriamente, em quem quer que se encontre. E porque tal poder se encontra apenas em Deus, Ele deve ser justo em todas as suas ações (Hobbes, 1966, v. V, pp. 115-116).

De certo modo, Hobbes mantém a mesma definição de justiça tanto na esfera humana como na divina, a saber, a concordância da ação com a lei e o poder instituído. Na medida em que Deus detém o poder máximo e absoluto, sem nenhum poder acima dele que pudesse subjogá-lo, ele está acima de toda lei, de modo que nada do que faz pode ser injusto (Cf. *Ibid.*, p. 146). Uma ação só pode ser injusta se infringe uma lei à qual o agente está sujeito, o que não se aplica a Deus; pelo contrário, todas as ações divinas tornam-se justas por serem dele provenientes, seu poder irresistível justificando tudo.

Mas, se, por um lado, há uma definição una de justiça, na medida em que “o poder irresistível justifica real e propriamente todas as ações em quem quer que isso se encontre”, por outro, a justiça humana e a justiça divina são coisas diferentes, e uma não constitui parâmetro da outra, na medida em que “tal poder se encontra apenas em Deus”. Se a justiça divina não tem outra medida além de seu poder, sendo que as suas ações são justas independentemente da observância de regras ou leis, as ações humanas só são justas na medida em que observam as leis às quais o agente está submetido, já que nenhum homem detém um poder absolutamente irresistível.

A fraqueza ou falta de poder dos homens é o que está na origem tanto dos pactos e convenções como na sua obrigação de obedecer a Deus, como Hobbes indica tanto no *Leviatã* (*Op. Cit.*, pp. 301-302) como no *De Cive* (*Op. Cit.*, pp. 242-243).

Na medida em que, por natureza, os homens são iguais na força e no poder, cada homem teria naturalmente direito a tudo e a governar a todos. Entretanto, como é essa igualdade mesma dos poderes que acarreta a guerra generalizada de todos contra todos, os homens renunciaram a esse direito natural – pelo qual cada um tem a liberdade de empregar seu poder do modo que achar mais conveniente para assegurar as condições de sua existência – em favor da conservação da espécie, firmando um contrato por consentimento mútuo pelo qual eles transferem esse direito ao poder soberano em troca de proteção. Mas, salienta Hobbes,

se um homem qualquer excedesse os outros em força a tal ponto que todos os outros, somando as suas forças, não tivessem como lhe resistir, então não haveria razão alguma para ele renunciar ao direito que a natureza lhe concedeu. O direito de domínio sobre todos os demais permaneceria, portanto, em suas mãos, devido a esse excedente de poder graças ao qual ele poderia preservar a si mesmo quanto aos outros (Hobbes, 2002, p. 242).

Portanto, a renúncia ao direito de natureza e a firmação do pacto nascem unicamente da impotência dos homens de se protegerem dos demais, de seu medo recíproco. Do mesmo modo, é a impotência dos homens diante do poder absoluto e irresistível de Deus que fundamenta o domínio deste em relação àqueles:

Mas, se o direito de Deus à soberania decorre de seu poder, é manifesto que a obrigação que os homens têm de lhe prestar obediência deriva da fraqueza deles, [...] porque ao mais fraco, tendo perdido a sua fé

em suas forças para resistir, a única alternativa que restou foi render-se ao mais forte. Dessa última espécie de obrigação, isto é, do medo ou da consciência de nossa própria fraqueza (com respeito ao poder divino), decorre que estejamos obrigados a obedecer a Deus em seu reino natural (*Ibid.*, p. 244).

Assim, o domínio que Deus possui sobre os homens se origina na desigualdade de poder entre ele e os homens, desigualdade suficiente para que estes não possam resistir ao seu poder. O direito de soberania divino tem, portanto, como único fundamento, seu poder absoluto, e não outro atributo:

Para aqueles portanto cujo poder é irresistível, o domínio de todos os homens é obtido naturalmente pela sua excelência de poder; e por consequência é por aquele poder que o reino sobre os homens, e o direito de afligir os homens a seu bel-prazer, pertence naturalmente a Deus Todo-Poderoso, não como criador e concesso de graças, mas como onipotente (*Id.*, 2014, p. 302).

Respondendo, então, ao bispo, que objetara que a necessidade das ações torna as punições injustas, Hobbes não só defende que Deus tem o direito de castigar os homens, como também de afligi-los, independentemente se cometeram ou não pecado, pois esse direito não se fundamenta no pecado, mas unicamente no seu próprio poder. Ao contrário de toda uma tradição, que via como um dos maiores problemas da teologia a conciliação da justiça divina (no sentido defendido pelo bispo Bramhall) com a existência do mal, ou o fato de homens maus prosperarem enquanto os bons sofrem, Hobbes defende que as ações divinas não precisam de outra justificativa além de seu poder, sendo todas

justas pelo mero fato de serem provenientes de Deus. O filósofo alega que a resposta à questão: “por qual direito Deus distribui os bens e os males?” se encontra na própria Bíblia, quando Deus rejeita as queixas de Jó, não devido a algum pecado ou injustiça cometida por este, que era homem íntegro, mas manifestando o seu poder (*Ibid.*, p. 302 e *Id.*, 2002, p. 243). A Hobbes não importa negar que Deus seja a causa do mal (ainda que ele não seja o seu autor)¹, mas sim determinar o fundamento do direito pelo qual ele pode afligir os homens, a saber, a sua onipotência. Para o filósofo, a conciliação da justiça divina com a existência do mal deixa de ser um problema na medida em que ele define aquela como “o poder que ele possui e exerce em distribuir aflições e bençãos” (*Questions*, XV, p. 212).

Na medida em que o poder absoluto e irresistível de Deus fundamenta a justiça divina, justificando todas as suas ações, que um poder menor não justifica, sendo que é a falta de poder que está na origem dos contratos que os homens firmam entre si, não há razão para Deus fazer um pacto com os homens e se submeter a alguma lei, a alguma outra medida de justiça que não seja o seu próprio poder. Seguindo Ockham (*Chavi*, 2009, pp. 32-33), Hobbes rejeita a distinção tradicional entre potência absoluta e potência ordenada de Deus – entre uma potência que designa aquilo que Deus poderia realizar, fazendo-se abstração de sua vontade efetiva, e uma potência que indica o decreto divino, a ordem estabelecida, que não repousa no caráter irre-

¹ “Ainda que Deus seja a causa de todo movimento e de todas as ações, e, portanto, a menos que o pecado não seja nem movimento e nem ação, deve se seguir do primeiro movente uma necessidade; contudo, não pode ser dito que Deus seja o autor do pecado, porque o autor não é aquele que torna a ação necessária, mas aquele que a comanda e garante” (Hobbes, 1966, v. V, p. 138-139).

sistível da potência, mas sobre um contrato de Deus com os homens, em vista do bem destes. Em contraste com a potência absoluta, a potência ordenada possui, de acordo com essa distinção, um caráter teleológico. De acordo ainda com essa distinção, a potência absoluta, que é limitada apenas pelo princípio de não-contradição, excede infinitamente a potência ordenada, que denota a realidade existente e da qual se segue apenas uma necessidade hipotética, isto é, uma necessidade subordinada à condição da livre decisão divina (Cf. Foisneau, 2000, pp. 42-44). Para Hobbes, ao contrário, aquilo que existe, o mundo atual, é decorrente da potência absoluta divina, e o decreto divino constitui-se como a única expressão de sua onipotência. Como Hobbes defende na querela com Bramhall, a onipotência divina não significa outra coisa que a potência divina de fazer tudo o que ele quer (Hobbes, 1966, v. V, p. 427). E dessa potência divina seguem-se todas as cadeias causais do mundo, cadeias investidas de uma necessidade de caráter absoluto, já que a potência em questão é absoluta.

A rejeição da potência ordenada resulta, pois, no que diz respeito à questão da contingência e da necessidade, na eliminação da possibilidade enquanto modalidade intermediária entre o necessário e o impossível, enquanto algo que Deus poderia ter produzido e, no entanto, não produziu, já que a potência absoluta de Deus não se distingue da sua vontade e decreto – não há um excesso do domínio da possibilidade em relação àquele da atualidade. No que diz respeito à questão da justiça, essa eliminação traz consigo a ruptura entre a justiça divina e a justiça humana, sendo que esta não pode constituir parâmetro daquela: “a justiça não é em Deus como é no homem, a observação das leis feitas pelos seus superiores” (*Ibid.*, p. 212).

Em oposição a Hobbes, Bramhall, atendo-se à distinção entre potência absoluta e potência ordenada, afirma que a justiça divina não pode residir em sua onipotência:

Mesmo que os pactos humanos não sejam a medida da justiça de Deus, mas sua própria vontade imutável, pela qual ele está pronto para dar a cada homem o que lhe é próprio, como recompensa ao bom e punição ao mal, Deus pode, no entanto, obrigar a si mesmo livremente à sua criatura. Ele fez a convenção de trabalhos com a humanidade em Adão; e, portanto, pune o homem não por ser contrário à sua própria convenção, mas pela transgressão de seu dever. E a justiça divina não é medida pela sua onipotência ou pelo poder irresistível, mas pela sua vontade [...]. E é uma boa consequência dizer, isso é proveniente de Deus, portanto, é justo [*righteous*], como também isso é injusto e, portanto, não pode proceder de Deus (*Ibid.*, pp. 132-133).

Para Bramhall, ainda que os pactos humanos não possam ser propriamente a medida da justiça de Deus, há um parâmetro comum da justiça que vale tanto para nós como para Deus, na medida em que este pactuou com os homens e estabeleceu convenções. A justiça é um valor universal e consiste na relação fixa entre o demérito e a punição, o que vale tanto na esfera humana como divina. A fundamentação da justiça em Deus não reside em sua onipotência, mas em sua vontade boa, que está sempre determinada a observar essa relação que determina a justiça, relação que é absoluta e eterna, sendo que a vontade divina e a justiça estão sempre unidas não porque as coisas se

tornam justas pelo seu querer, mas porque ambas são imutáveis. Do mesmo modo que a justiça não é relativa em Deus e não varia conforme ao seu querer, pois Deus não pode tornar justo algo que é em si mesmo injusto pela sua vontade, a justiça na esfera das ações humanas não é relativa. Bramhall nega o caráter meramente convencional das leis humanas, dizendo que elas são provenientes da lei eterna divina, sendo que a relação entre a justiça divina e a justiça humana consiste na relação entre o que regula e mede e o que é regulado e medido. Comentando a concepção hobbesiana de justiça, Bramhall diz:

Mas seu pior erro [...] é fazer com que a justiça seja o resultado próprio do poder. Poder não mede e regula justiça, mas justiça mede e regula poder. A vontade de Deus e a lei eterna que está no próprio Deus são propriamente a regra e a medida da justiça. Do mesmo modo que toda bondade, natural ou moral, é uma participação da bondade divina, e toda retidão criada não é outra coisa que a retidão divina, todas as leis não são outra coisa que participações da lei eterna das quais elas derivam a sua força. A regra da justiça é então a mesma em Deus e em nós: mas é em Deus como aquela que regula e mede e em nós como aquela que é regulada e medida. Assim como a vontade de Deus é imutável, sempre querendo o que é justo, correto e bom, sua justiça é igualmente imutável [...]. Veja-se então quão grosseiramente T.H. entende aquele antigo e verdadeiro princípio de que a vontade de Deus é a regra da justiça, como se querendo coisas em si mesmas injustas ele as tornasse justas pelo seu domínio absoluto e poder irresistível, assim como o fogo assimila

outras coisas a si mesmo e as converte na natureza do fogo (*Ibid.*, p. 136).

Para Bramhall, Hobbes inverte a relação entre poder e justiça ao fazer esta depender daquele. Ao contrário, é a justiça que mede e regula o poder, na medida em que Deus produz as coisas conforme as regras da justiça: aliando-se novamente às posições sustentadas por Platão, o bispo defende que, quando se afirma que a vontade de Deus é a regra da justiça, deve-se com isso compreender que Deus quer sempre aquilo que é justo, e não que as coisas que ele quer são justas por causa do seu querer – de modo análogo a Sócrates, que, diante da definição de piedade apresentada por Eutífron, a saber, como aquilo que é agradável aos deuses, argumenta que algo é amado pelos deuses por ser piedoso, e não o contrário (Platão, 2014, 9e-11b). A justiça, sendo um valor absoluto, não se fundamenta na vontade divina, mas, ao contrário, determina a vontade a agir de acordo com ela. Eis a diferença da potência ordenada, que designa a ordem estabelecida e repousa num pacto de Deus com os homens, em relação à potência absoluta, que designa a pura potência divina infinita abstraída de sua vontade. Em oposição a Hobbes, para quem não há ideia de justiça independente do poder que a determina, Bramhall estabelece o primado da justiça como ideia, como norma auto-suficiente do justo e do injusto, em consonância com a tradição platônica. Na medida em que a justiça consiste numa regra transcendente e absoluta que vigora tanto na esfera das ações humanas como na da divina, Deus pode fazer um pacto com os homens.

Segundo Hobbes, ao contrário, não há medida comum de justiça para Deus e os homens, bem como nenhum pacto que os una. Em oposição a Bramhall, que afirma que Deus pode obrigar-se

livremente à criatura, Hobbes responde que “aquele que pode se obrigar pode, quando ele quer, desobrigar-se; e aquele que pode se desobrigar quando quer, não é obrigado” (Hobbes, 1966, v. V, p. 144)². Como Foisneau comenta, a crítica à ideia de obrigação em relação a si mesmo repousa na identificação entre obrigação e constrangimento (Foisneau, 2000, p. 46). Ora, como Deus não pode ser constrangido por ninguém, ele não pode ter nenhuma obrigação; ao contrário, como já dissemos, a obrigação, bem como o contrato que está no seu fundamento, só se originam da fraqueza e impotência, como ocorre entre os homens. Assim, Deus não possui nenhuma obrigação, nenhum compromisso com nada, nem com os homens, mas só estes em relação àquele.³ Na medida em que é livre de constrangimentos e de obrigações e está fora de qualquer contrato, não estando sujeito à nenhuma lei, nada do que Deus faz pode ser injusto. Sua onipotência sozinha, sem nenhum outro auxílio, fundamenta a sua justiça, que deixa de consistir numa norma transcendente cuja função seria guiar a vontade divina, para se tornar um efeito do poder na medida em que um poder irresistível traz consigo a sua própria justificação (Foisneau, 2000, pp. 38-39). A justiça é instituída

² Hobbes defende a mesma coisa em relação ao soberano, dizendo que ele não está sujeito à lei civil na medida em que não pode estar obrigado consigo mesmo (*Id.*, 2014, p. 174).

³ É bem verdade, no entanto, que Hobbes, interpretando a Bíblia, diz que Deus reina não apenas naturalmente sobre toda a Terra pelo seu poder, mas também por contrato sobre o povo que o escolhe para ser seu rei. Nesse contrato, Abraão promete, tanto por ele mesmo como pela a sua posteridade, ser obediente a Deus e este, por sua parte, promete a terra de Canaã para toda a posteridade (Hobbes, 2014, p. 343-344). Não obstante, Hobbes não fala mais sobre o teor desse contrato. Considerando a sua tese de que a obrigação tem como fundamento a falta de poder, essa promessa divina não seria de fato uma obrigação, já que ele poderia se desobrigar assim que quisesse.

com o poder, seja divino ou civil, não é algo anterior a ele.

Bondade e sabedoria divinas

Do mesmo modo que a justiça, em Hobbes o bem deixa de ser um valor transcendente e absoluto para se tornar um efeito do poder, consistindo o bem moral na concordância da ação com a lei civil e o poder instituído, e a bondade divina no poder de se fazer amado.

Em oposição a Bramhall, que defende que “bem moral” possui um significado absoluto, Hobbes diz que o bem não possui significado absoluto para todos os homens, mas é relativo, sendo que cada um qualifica algo de bom se a sua ação o agrada e de ruim se o desagradou. Assim, nada é bom ou ruim em si mesmo, mas apenas relativamente à pessoa para quem é proveitosa ou nociva a ação que procede da coisa em questão. É nesse sentido que, quando Deus viu a sua criação e disse que ela era boa, não quis dizer que todas as coisas são absolutamente boas, mas que a criação lhe agradou. Hobbes rejeita o provérbio escolástico, derivado da *Metafísica* de Aristóteles, que diz *ens, bonum, et verum convertuntur*, da qual o bispo extrai o termo “bondade metafísica”, que designa um bem proveniente do ser das coisas: ora, diz o filósofo, se a existência por si mesma consistisse num bem, se todas as coisas fossem absolutamente boas, todos estariam contentes com as suas existências pura e simplesmente, o que não é o caso, como se depreende da experiência (Hobbes, 1966, v. V, p. 192). Para Hobbes, os termos “bom” e “ruim” não se aplicam às coisas mesmas, mas dizem respeito aos efeitos que produzem, às sensações que os movimentos provenientes dessas coisas engendram em cada um, sendo que cada um qualifica como “bom” aquilo que imagina ser favorável à sua auto-

conservação e “mau” o que imagina lhe ser prejudicial. E, dada a diferença das constituições dos corpos de cada um e os distintos preconceitos e opiniões, os homens concebem a mesma coisa de formas diferentes, o que leva Hobbes a classificar os termos que são relativos ao nosso prazer e desprazer, tais como bom, sábio, justo, virtudes e vícios em geral, como nomes inconstantes. Na medida em que esses nomes significam não apenas aquilo que se imagina acerca da natureza das coisas, mas também a natureza, a disposição e os interesses do falante, eles não podem constituir o fundamento verdadeiro de nenhum raciocínio (*Id.*, 2014, p. 38).

Quanto às distinções propostas por Bramhall, bondade *metafísica, natural e moral* (*Id.*, 1966, v. V, p. 170), Hobbes, após descartar a primeira como vã e dizer que a *natural* é relativa aos *efeitos* provocados em cada um, concorda com o bispo em distinguir a bondade natural da moral e em definir a bondade *moral* como a conformidade com a reta razão. Mas, à diferença do bispo, para quem a reta razão designa algo de absoluto e atemporal, Hobbes a identifica com a lei e o poder instituído e diz que ela é reta apenas na medida em que a fazemos, a aprovamos e a ela nos sujeitamos (*Ibid.*, p. 193). Isso porque, em contraste com o estado de natureza, no qual só há o bem natural, na sociedade civil há também o bem moral, cuja medida não pode residir no juízo de cada um, como é o caso do bem natural, mas no juízo do soberano, que toma o lugar da reta razão, ditando a todos o que é bom. Assim, a diferença entre a bondade natural e a moral procede da lei, sendo que a última consiste na conformidade da ação com a lei: “todo bem real, que denominamos honesto e moralmente virtuoso, é aquilo que não é repugnante à lei, civil ou natural, pois a lei é toda a reta razão

que possuímos e [...] é a regra infalível da bondade moral” (*Ibid.*, p. 194). Deste modo, o elogio moral não é prestado devido ao bom uso da liberdade, como Bramhall defende, mas parte da obediência à lei (*Ibid.*, p. 193).

Tal qual o bem natural e o bem moral, que não possuem significação absoluta, mas são relativos, determinando-se em função seja das sensações ou da lei civil, a *bondade divina* é, segundo Hobbes, relativa e depende da sua onipotência: “bondade é um dos *poderes* de Deus, a saber, aquele poder pelo qual ele opera nos homens a esperança que eles têm nele; e é relativa” (*Ibid.*, p. 210). Na medida em que chamamos de boas aquelas coisas que nos são favoráveis e más aquelas que são nocivas, a bondade de Deus consiste no *poder* pelo qual esperamos que ele seja benéfico à nossa conservação. Isto é, a bondade divina é, por um lado, relativa, na medida em que diz respeito às paixões daqueles que a anunciam, e, por outro, tem o seu fundamento no poder divino – de modo análogo ao poder que um corpo possui de provocar em nós sensações por meio de seus movimentos (diz-se análogo porque não possuímos nenhuma percepção direta de Deus). Para Hobbes, a *bondade divina*, junto com a sua *justiça* e *santidade*, faz parte dos atributos divinos *indefinidos*, isto é, que não possuem um significado fixo, mas relativo: como ele afirma no *Leviatã*, aqueles que querem atribuir a Deus apenas o que é garantido pela razão natural, devem usar ou atributos *negativos* (como infinito, eterno e incompreensível), ou *superlativos* (como mais elevado, maior, etc.) ou *indefinidos*, sendo que todos esses atributos não declaram o que ele é, mas como o admiramos e estamos prontos para obedecê-lo (*Id.*, 2014, pp. 306-307).

Em oposição a Bramhall e a toda uma tradição inaugurada

por Platão, segundo a qual o bem consiste em algo absoluto, que deve servir de parâmetro para toda ação virtuosa, Hobbes torna o bem um termo relativo. Como a justiça, ele deixa de ser uma norma transcendente para ser um efeito do poder em Deus:

Ele [Bramhall] fala da bondade e misericórdia divinas como se não fossem partes de seu poder. Não é a bondade, naquele que é bom, o poder de fazer a si mesmo amado, e não é misericórdia bondade? Não estão, portanto, esses atributos contidos no atributo de sua onipotência? E a justiça em Deus é outra coisa que o poder que ele possui e exerce de distribuir aflições e bençãos? A justiça não é em Deus como é no homem, a observação das leis feitas pelos seus superiores. Nem é a sabedoria em Deus o exame lógico dos meios aos fins, como é nos homens, mas um atributo incompreensível dado a uma natureza incompreensível, para honrá-lo (*Id.*, 1966, v. V, pp. 211-212).

Hobbes reduz, assim, a *bondade*, a *misericórdia* e a *justiça* divinas à sua onipotência, já que são *efeitos de seu poder*: enquanto a bondade e a misericórdia são efeitos de seu poder em nós, que o amando, julgamo-lo bom e misericordioso, a justiça coincide com o poder supremo, sendo que o poder de Deus justifica suficientemente qualquer ação sua. Já o atributo da *sabedoria* não diz respeito à natureza divina, mas indica, ao contrário, nossa ignorância a esse respeito, não podendo ser estabelecida uma medida comum do que seja sabedoria em nós e do que ela seria em Deus. O propósito da atribuição de sabedoria a Deus é honrá-lo, não conhecê-lo, o que excede a nossa capacidade de

representação. Enfim, os atributos divinos designam em comum a impotência dos homens face à potência infinita divina, sendo, então, a onipotência seu atributo principal a partir do qual os outros se derivam.

Rejeição da finalidade: a natureza como um artifício arbitrário

Na medida em que o bem e a justiça deixam de ser normas transcendentais que guiam a vontade divina na criação do mundo, este deixa de ser pensado como um cosmo organizado teleologicamente para se tornar um artifício marcado pela arbitrariedade. A justiça não constitui um parâmetro que regula e norteia a potência divina no ato criador; pelo contrário, é a sua potência que institui a justiça, e aquilo que denominamos bem moral possui um significado meramente relativo, sem nenhum valor para além da esfera das ações humanas. Esses termos deixam de denotar valores absolutos – que valeriam tanto para nós como para Deus e nos permitiriam conhecer racionalmente as intenções divinas na criação do mundo com base nesses valores e, conseqüentemente, interpretar a realidade criada como a atualização desses – para denotarem valores meramente *subjetivos*. Entre Deus e nós não há qualquer medida comum: o deus hobbesiano é um deus absolutamente transcendente, um deus impenetrável pela razão. O máximo que podemos é dizer que *ele é* e o máximo que podemos proferir a seu respeito expressa apenas a nossa admiração e a nossa *intenção de honrá-lo*: os atributos divinos, como a infinitude, incompreensibilidade, bondade, sabedoria, justiça expressam não a natureza divina em si mesma, mas a nossa relação com ele, a saber, a relação entre uma potência imensa, um poder irresistível e uma potência limitada.

Uma vez que Deus possui um poder irresistível, ilimitado, ele não pode ser constrangido por nada, não havendo razão alguma para que ele firme um pacto com os homens e contraia obrigações, o que implica a rejeição do conceito de potência ordenada. Com essa rejeição, Hobbes desvincula a ordem natural instituída por Deus de uma suposta aliança deste com os homens, na qual estes últimos ocupariam um lugar privilegiado na criação. A ordem natural, em oposição à ordem política, ignora totalmente a lógica contratualista, de modo que não deve ser interpretada juridicamente, conforme a hierarquias e valores, mas consiste numa ordem necessária originada a partir do decreto divino e que opera por meio de causas eficientes, isto é, movimentos.

Se Hobbes segue a tradição cristã de conceber o mundo como um artifício,⁴ ele concebe esse artifício como sendo marcado pela arbitrariedade: como a potência divina consiste na potência de fazer o que ele quer, e como não há nenhum valor ou parâmetro que anteceda a vontade divina, a justiça sendo instituída pelo poder, o mundo é visto como o produto de uma vontade arbi-

⁴ É logo na primeira sentença do *Leviatã*, quando introduz a sua definição de Estado como homem artificial, que Hobbes diz: “a Natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração* senão uma *mola*; e os *nervos* senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo todo, tal como foi projetado pelo Artífice? E a *Arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*” (Introdução, §1, p. 11). A concepção de natureza como um artifício autoriza não apenas falar da natureza como uma grande máquina como também, inversamente, falar dos autômatos como viventes artificiais.

trária, que não é determinada por nada, o que inscreve Hobbes na tradição voluntarista. Daí a impossibilidade de dar conta racionalmente das ações divinas, que não podem ser esclarecidas a partir de nenhum parâmetro ou conceito de que os homens dispõem. Para Hobbes, aliás, não só não se pode fundamentar racionalmente as ações divinas, como também é totalmente vão esse projeto: a onipotência divina já é justificção suficiente de todas as suas ações.

Para o filósofo, a relação entre Deus e o mundo se reduz à relação entre a causa eficiente primeira e o seu efeito, entre a potência absoluta que produz tudo o que quer e a ordem necessária que instaura, fazendo do mundo uma instituição simultaneamente arbitrária e necessária. É assim que a filosofia natural deve empregar apenas a causalidade *eficiente* nas explicações dos fenômenos, sem apelo à causalidade *final*. Com efeito, Hobbes reduz a causalidade à causa eficiente e à material, argumentando como as denominadas causa formal e final se reduzem na verdade à eficiente: enquanto a primeira nomeia a causa eficiente que ocorre entre conteúdos de conhecimento, como o conhecimento da figura é causa do conhecimento de suas propriedades (*Id.*, 2002, pp. 42-44 e pp. 91-93) a segunda indica apenas a relação de causalidade que se estabelece entre a representação de algo desejado e a ação (*Ibid.*, pp. 117 e *Id.*, 1973, pp. 315-316). E, na medida em que, tanto quanto a eficiente, a causa material consiste nos acidentes de um corpo que contribuem para a produção do efeito (e não na matéria propriamente dita, pois toda relação de causalidade se estabelece entre acidentes, sendo que o fogo esquentando a mão não por ser corpo, mas por ser quente), ela não constitui um tipo realmente distinto de causalidade: toda causa, seja material ou eficiente, assim como

todo efeito, consiste em movimentos.

Hobbes rejeita, enfim, uma determinação *ideal* do mundo. Na medida em que a vontade criadora não é determinada por nada, mas, ao contrário, determina tudo, a realidade não é medida e julgada a partir de valores transcendentais, mas é *medida de si mesma*. Essa posição anti-idealista se revela não só na sua filosofia natural, que exclui a causalidade final reduzindo-a à eficiente, mas também na sua ética, moral e política, que não se estabelecem no plano do dever ser, mas no plano do ser, descrevendo a guerra de todos contra todos e a constituição do Estado a partir das paixões humanas. Hobbes constitui uma filosofia moral que não é normativa, uma vez que rejeita o bem e a justiça enquanto normas transcendentais, mas *teórica* e *técnica*, que pesquisa quais são as causas da paz e como elas podem ser alcançadas e aplicadas. É nesse sentido que o filósofo diz que os princípios da filosofia moral são as leis (*Id.*, 1966, v. V, p. 310), já que essas são as causas da paz entre os homens. Isto é, do mesmo modo que a natureza é instituída pela primeira causa eficiente e necessária e não possui outra medida além dessa, a moral e a política são instituídas pelas leis. Tanto de um lado como do outro, o início é arbitrário: enquanto a natureza é produto da vontade divina, a moral e a política nascem de convenções instauradas pelos homens. Igualmente, a filosofia é também vista como um artifício, constituído genética e geometricamente, cujo início é *arbitrário*, na medida em que seus princípios, as definições, são estabelecidas por meio de convenções.

Referências bibliográficas

CHAUÍ, M. “Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa”. In: OLIVA, L. C. (org.). *Necessidade e*

- contingência na modernidade*. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 27-84.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Edição: Charles Adam e Paul Tannery. Volume IX. Paris: Vrin, 1989.
- FOISNEAU, L. *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris : PUF, 2000.
- HOBBS, T. “Concerning Body - (De Corpore) e The questions concerning liberty, necessity, and chance”. In: *English Works*, vol. I e Vol. V. In: MOLESWORTH, W. (ed.). *English Works*. Darmstadt: Schrecker, 1966 (2ª edição).
- _____. *Do Cidadão*. Tradução: R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. *Leviatã*. Tuck, R. (ed.). Tradução de J. P. Monteiro, M. B. N. Silva e C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *The Elements of Law*. Tönnies, F. (ed.). Londres: 1889.
- _____. *Critique du “De Mundo” de Thomas White*. Jaquelot e Jones, H. W. (ed.). Paris: Vrin, 1973.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de A. L. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Eutífron*. Tradução de Francisco de Assis Nogueira Barros. In: BARROS, F. A. N. Eutífron de Platão: estudo e tradução. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: 2014.

