

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE DIREITO  
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO E FILOSOFIA DO DIREITO**

**Thomaz Marques Spolaor**

**A MANUTENÇÃO DA PAZ NO ESTADO CIVIL EM THOMAS HOBBS**

**Porto Alegre**

**2015**

THOMAZ MARQUES SPOLAOR

**A MANUTENÇÃO DA PAZ NO ESTADO CIVIL EM THOMAS HOBBS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para obtenção de grau de bacharel em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Professor Dr. Wladimir Barreto Lisboa.

Porto Alegre

2015

THOMAZ MARQUES SPOLAOR

**A MANUTENÇÃO DA PAZ NO ESTADO CIVIL EM THOMAS HOBBS**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para a obtenção de grau de bacharel em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 17 de dezembro de 2015. Conceito A.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Professor Dr. Wladimir Barreto Lisboa,  
Orientador

---

Professora Me. Mariana Kuhn de Oliveira

---

Professor Dr. Paulo Baptista Caruso MacDonald

## RESUMO

Thomas Hobbes foi um autor que, embora tenha se ocupado em grande parte da política, ocupou-se de outras disciplinas, cujas conclusões são menos célebres. Na verdade, seu estudo acerca dessas disciplinas muito diz sobre suas conclusões políticas: ao concluir que o homem é um corpo que visa a preservar seu movimento, Hobbes parte de uma concepção universalista do indivíduo humano, segundo a qual o desejo de poder é um fator que iguala os homens. Antes do que um comportamento inerentemente egoísta e ganancioso, os conflitos entre os seres humanos são causados pelo não reconhecimento dessa igualdade quando da busca pelo poder em um contexto de liberdade, o que justifica o poder político como um guardião da paz. A garantia da paz se dá por meio de uma redução de sinais de poder, cuja multiplicidade, num estado de liberdade, é fonte de equívocos que geram o conflito entre os homens, a saber, a vanglória que faz com que um homem tenha uma disposição para a dominação do outro, que, por sua vez, vê-se sem alternativa senão defender-se violentamente do comportamento hostil do primeiro. Deste modo, a manutenção da paz nada é senão a condição para que o homem possa exercer a busca pelo poder sem que isto implique uma guerra de todos contra todos. Para tanto, é preciso de uma união fundada na reciprocidade, através da qual a liberdade irrestrita configurada na condição natural é limitada, instituindo um poder comum inequívoco, o qual é fonte de medidas para a orientação de conduta.

**Palavras-chave:** Poder. Movimento. Preservação. Estado civil. Paz.

## ABSTRACT

Thomas Hobbes was an author who, though best known for his political work, engaged himself with other disciplines, whose conclusions are less notorious. In fact, his studies on these disciplines tell a lot about his political conclusions: in concluding that man is a body that seeks to preserve its motion, Hobbes starts from an universalistic conception of the human individual, according to which the desire to power is a factor that equals men. Rather than an inherently selfish and greedy behavior, conflicts between humans are caused by non-recognition of equality throughout their quest for power in a context of liberty, which justifies the political power as a guardian of peace. Ensuring peace must be made by a reduction of signs of power, whose variety in the state of liberty is a source of misunderstandings that generate conflict among men, namely vainglory which generates one's desire for the domination of others, that, in turn, see no alternative but to react violently against that hostile behavior. Thus, the maintenance of peace is nothing but the condition so that man can exercise the quest for power without this implying a war of all against all. In order to do that, a union founded on reciprocity is required, by which the unrestricted liberty set in the natural condition is limited by instituting an unequivocal common power, which is a source of measures for the guidance of conduct.

***Key-words:*** *Power. Motion. Preservation. Commonwealth. Peace.*

## LISTA DE ABREVIATURAS

As referências à obra de Hobbes ao longo do texto obedecerão ao seguinte padrão:

<b>Lev.</b>	<i>Leviathan</i>
<b>DCo.</b>	<i>De Corpore</i>
<b>DHo.</b>	<i>De Homine</i>
<b>DCiv.</b>	<i>De Cive</i>
<b>EL</b>	<i>The Elements of Law Natural and Politic</i>

Cada referência será acompanhada do *capítulo* da obra, em algarismos romanos, e do *parágrafo* ou *seção* correspondente, em algarismos arábicos.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1. UMA FILOSOFIA DO MOVIMENTO</b> .....	<b>10</b>
<b>1.1. Movimento e potência</b> .....	<b>10</b>
<b>1.2. O princípio de movimento dos corpos: o <i>conatus</i></b> .....	<b>14</b>
<b>1.3. A explicação mecânica e o homem</b> .....	<b>16</b>
<b>2. O MOVIMENTO HUMANO</b> .....	<b>20</b>
<b>2.1. A constituição do indivíduo e a busca pelo poder</b> .....	<b>20</b>
2.1.1. As faculdades da mente humana .....	21
2.1.1.1. As paixões e a deliberação.....	21
2.1.1.2. Intelecto e disposições .....	24
2.1.2. <i>Power after power</i> : o desejo de poder .....	26
2.1.3. Experiência, razão e ciência .....	29
2.1.3.1. Experiência e prudência .....	30
2.1.3.2. Razão como linguagem .....	31
<b>2.2. A condição natural humana</b> .....	<b>37</b>
2.2.1. Liberdade e igualdade na condição natural .....	38
2.2.2. O equívoco na condição natural .....	41
<b>2.3. Hobbes como um teórico do egoísmo</b> .....	<b>43</b>
<b>3. O CORPO POLÍTICO</b> .....	<b>50</b>
<b>3.1. Razão como lei de natureza</b> .....	<b>50</b>
<b>3.2. O estado civil e a manutenção da paz</b> .....	<b>54</b>
3.2.1. A instituição do estado civil.....	54
3.2.2. O homem como cidadão.....	56

<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>60</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>65</b>

## INTRODUÇÃO

Thomas Hobbes é conhecido como um teórico da política. Suas considerações neste tema o consagraram como um clássico do assunto. Hobbes, contudo, produziu uma obra que poderia ser dita completa. O autor escreveu sobre diversos temas, além da política: Hobbes foi um matemático, um físico, um teórico do conhecimento; das paixões e ações humanas; da moral, da religião, do direito, entre outras disciplinas.

Por outro lado, tenha sido o caso que Hobbes desenvolveu teorias de diversas disciplinas, sua obra seria mais propriamente apresentada como uma teoria acerca do *movimento*. Deste modo, embora seja tentador dizer que o autor chegou a desenvolver, por exemplo, uma “teoria da razão prática” ao discorrer sobre as paixões humanas, esta seria uma abordagem que desconsideraria o caráter de sua teoria enquanto uma investigação sobre os movimentos peculiares a cada tipo particular de corpo. Assim, Hobbes não estaria propriamente fazendo uma “teoria da razão prática”, ou uma “teoria psicológica”, quando fala dos desejos e das aversões do homem; antes, ele está desenvolvendo uma *teoria do movimento humano*, uma vez que as paixões são os princípios que engendram tal fenômeno.

Meu presente propósito é apresentar como Hobbes concebeu a política e, mais propriamente, a manutenção da paz entre os homens, que caracteriza o estado civil. Hobbes, aliás, alegou ter conseguido criar uma ciência própria para esta finalidade: a *ciência civil* – ciência que tem por objeto o *corpo político*. No entanto, se quisermos falar do corpo político, i.e., do *estado civil*, é preciso antes tratar da natureza própria do corpo que o constitui, a saber, o *homem*. Mais além, será preciso também expor algumas considerações acerca dos corpos tomados de modo geral, pois disso dependerá a explicação acerca do homem.

No primeiro capítulo deste trabalho, tratarei principalmente de algumas considerações básicas sobre a ciência do que há de mais universal, i.e., a ciência dos corpos, entendido no sentido mais amplo possível, o que Hobbes chamou de *filosofia primeira*. No segundo capítulo, passarei a abordar a investigação feita por Hobbes a respeito de uma espécie particular de corpo – o *homem* – cuja compreensão, especialmente do seu aspecto social, é fundamental para

compreender nosso objeto central de investigação, a saber, o estado civil, ou *corpo político*, do qual tratarei mais propriamente no terceiro capítulo.

## 1. UMA FILOSOFIA DO MOVIMENTO

Para Hobbes, toda ciência seria, em última análise, um estudo do movimento<sup>1</sup>. É na segunda parte da obra *De Corpore*, publicada em 1655, que Hobbes discorre sobre a *filosofia primeira*, ciência que se ocupa dos nomes mais universais, necessários para explicar as concepções dos homens acerca da natureza e geração dos corpos, e cujas delimitações visam a evitar ambiguidades e equívocos de raciocínio<sup>2</sup>.

Desses nomes universais dos quais a filosofia primeira se ocupa, o movimento certamente se destaca, uma vez que todas as definições que Hobbes fornece se dão em vista de explicar tal noção. Sendo assim, pretendo me ocupar, neste capítulo, de fazer uma exposição de algumas dessas considerações acerca dos corpos tomados de modo geral, bem como de apontar relações dessas considerações com o movimento humano, a fim de mostrar de que modo é preciso, ao tratar dos assuntos concernentes ao homem, explicar tal movimento não apenas em termos de uma explicação mecânica, mas qualificá-lo quando de sua aplicação ao domínio da ação humana.

### 1.1. Movimento e potência

O movimento é um conceito-chave na filosofia hobbesiana: Hobbes vê nele a *causa universal* explicativa de todos os fenômenos. Para todo efeito, existe sempre uma causa, que será o movimento<sup>3</sup>. Sua definição encontra-se no *De Corpore*, a saber, o “contínuo abandono de um local e a ocupação de outro”<sup>4</sup>. Neste sentido, embora Hobbes pareça definir movimento simplesmente em termos de

---

<sup>1</sup> DCo., VI, 5. “(...) as causas das coisas universais (daquelas, ao menos, que possuem alguma causa) são manifestas por si mesmas, ou (como se diz) conhecidas por natureza; de modo que não se necessita de nenhum método, uma vez que possuem uma causa universal, a saber, movimento.”

<sup>2</sup> Lev., XLVI, 14.

<sup>3</sup> DCo., V, 6.

<sup>4</sup> DCo., VIII, 10.

deslocamento (i.e. movimento local), a definição de movimento abarca também toda forma de mudança<sup>5</sup>.

Para compreendermos esse assunto, será preciso analisar também a noção de *espaço*, a saber, a noção de um “fantasma [ou fantasia] de uma coisa que existe fora da mente, no qual consideramos nenhum acidente, mas apenas sua exterioridade em relação a nós”<sup>6</sup>. A noção de espaço começa a ser apresentada ao longo da exposição que ele faz da hipótese da “aniquilação do mundo” que abre a segunda parte do *De Corpore*, a saber, a suposição de um mundo onde todas as coisas externas a nós são *aniquiladas*, restando apenas o homem que realiza a hipótese e, portanto, suas imagens do mundo que foi destruído. Hobbes afirma que tais imagens nada são senão fantasmas das coisas aniquiladas; contudo, mesmo que tais coisas restassem no mundo, ainda assim o que teríamos delas seguiria sendo ideias das mesmas, i.e. fantasmas. Ora, se é assim – conclui Hobbes –, as considerações e cálculos que fazemos dão-se não sobre as coisas mesmas (tal como são na realidade), mas apenas sobre os fantasmas que concebemos a partir do mundo externo. É neste contexto que Hobbes esclarece a noção de espaço:

Se (...) lembrarmos, ou obtivermos um fantasma de qualquer coisa que estava no mundo antes da suposta aniquilação, e se a considerarmos não como algo que era de um ou outro modo, mas apenas como algo que possuía um ser fora de nossa mente, logo teremos uma concepção daquilo que chamamos *espaço*<sup>7</sup>.

Hobbes faz, contudo, uma distinção entre o espaço no plano do real e no plano imaginário. No primeiro caso, o espaço é grandeza (*magnitude*); no segundo, local (*place*). Um corpo possui grandeza, que é sua extensão. O local de um corpo, o qual é imaginário, é um efeito da mente cuja causa é a grandeza. O espaço que coincide com a grandeza de um corpo qualquer é o local deste corpo no espaço [imaginário]. Assim sendo, um corpo carrega consigo sua grandeza quando se movimenta, mas não seu local, o que significa dizer de um corpo que ele pode ter vários locais em tempos diferentes; contudo, para cada tempo, a grandeza se

---

<sup>5</sup> DCo., VI, 5.

<sup>6</sup> DCo., VII, 2.

<sup>7</sup> Idem.

manterá sempre a mesma<sup>8</sup>. O espaço imaginário é um fantasma da localização de um corpo; na realidade, o corpo não possui localização, apenas extensão.

Hobbes demonstra que o espaço é imaginário ao trazer o fato de que este não é preenchido, mas preenchível [por corpos]; ademais, os corpos, ao preencherem espaço, não o levam consigo quando se movimentam, pois não carregam consigo o seu local. O espaço também não é corpo, pois não só a existência de um corpo é concebida como independente da nossa mente – e neste ponto não difere do espaço imaginário –, como, também, é concebido como preenchendo o [ou *coincidindo* com alguma parte do] espaço; o que significa que há, no conceito de corpo, ao menos um acidente necessário, a saber, extensão<sup>9</sup>.

Se, no entanto, o espaço [imaginário], tal como descrito em sua definição, não é real, isso implicaria dizer do movimento que ele também não é real. Ora, se o movimento é “contínuo abandono de local e ocupação de outro”, e temos que o local de que se fala na definição é espaço imaginário – e não espaço real, o qual é extensão de corpos – então o movimento será, também, imaginário. Esta afirmação não é tão polêmica quanto parece; isto, porque Hobbes não está negando a existência do movimento ao defini-lo de modo que concluamos ser ele imaginário, mas apenas tratando da forma que ele assume quando considerado em nossa mente, i.e. na forma de deslocamento.

Hobbes deixa suficientemente claro que os nomes que empregamos aos objetos são sinais de imagens, e não das coisas mesmas<sup>10</sup>. A ideia de que há, de certo modo, uma disparidade entre o imaginário e o real é a chave para compreendermos a noção de potência. Não há, na realidade, deslocamento – visto que não há espaço [imaginário], do qual o deslocamento depende conceitualmente –, mas tão somente *potência* (no latim: *potentia*; no inglês: *power*)<sup>11</sup>. Deslocamento e potência, assim, são duas perspectivas distintas de um mesmo fenômeno, a

---

<sup>8</sup> DCo., II, 4-5.

<sup>9</sup> DCo., VIII, 1.

<sup>10</sup> DCo., II, 5.

<sup>11</sup> O que chamaremos no presente capítulo de *potência* pode ser chamado, sem prejuízo de sentido, de *poder*. Nos capítulos seguintes, inclusive, optarei por chamar a potência humana de *poder*, simplesmente. Ainda adiante, veremos que outro modo de considerar o poder é no sentido do que Hobbes chamará de *potestas*, uma diferenciação presente na edição latina do *Leviathan*. Assim, o poder ora terá sentido de *potentia*, ora de *potestas* – isto, contudo, será oportunamente assinalado e explicado. Por ora, o *poder* terá sentido de potência (*potentia*), noção que será apresentada na presente seção.

saber, movimento: de um lado, o plano do imaginário (deslocamento); de outro, o plano do real (potência)<sup>12</sup>. O movimento é representado na mente como deslocamento, por intermédio da imaginação; no entanto, na realidade, ele é potência. Mas de que modo podemos compreender a potência?

Foi dito, anteriormente, que movimento é causa de todo efeito. O efeito a que se refere Hobbes é definido como o acidente produzido em um corpo paciente a partir do movimento de um corpo agente<sup>13</sup>. A causa é definida por Hobbes como um agregado de acidentes que, quando se fazem presentes, dão seguimento a produção de um efeito<sup>14</sup>. Ademais, Hobbes inicia o capítulo X do *De Corpore* com a afirmação de que causa e efeito são correspondentes, respectivamente, a potência e ato, embora, por considerações diversas, possuam nomes diferentes. Assim, sendo,

(...) sempre que um agente qualquer possuir todos os acidentes que forem requisitos necessários para a produção de algum efeito no paciente, dizemos que tal agente possui a potência para produzir o efeito, se ele for aplicado. No entanto, como já mostrei (...), esses acidentes constituem a causa eficiente e, portanto, os mesmos acidentes que constituem a causa constituem, também, a potência do agente<sup>15</sup>.

Hobbes ainda afirma, com clareza, que a potência é nada senão movimento, como demonstrado na seguinte passagem do *De Corpore*, onde se percebe também que a causa e a potência tratam de considerações diferentes sobre o mesmo fenômeno:

(...) Eu mostrei que a causa [eficiente] de todo movimento e mudança consiste no movimento do agente; (...) [e mostrei, também] que a potência do agente corresponde à causa [eficiente]. Disto, devemos entender que toda potência [ativa] consiste em movimento; e que esta potência não é um dado acidente, o qual difere de todos os atos, mas antes, é um ato, a saber, movimento – o qual é chamada potência, uma vez que outro ato se seguirá dele posteriormente<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. BLITS, J. H. *Hobbesian dualism: Hobbes's Theory of Motion*. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVIII, No. 2, 1990. p. 135-147.

<sup>13</sup> DCo., IX, 1.

<sup>14</sup> DCo., IX, 3.

<sup>15</sup> DCo., X, 1.

<sup>16</sup> DCo., X, 6.

Tratei, até aqui, das noções de movimento e potência. A partir de agora, tratarei do princípio de movimento. Tal princípio, como veremos, será fundamental para a identificação de um corpo e, também, importante para compreender melhor a origem dos movimentos do homem – pois o homem, como todo corpo, possuirá um princípio próprio para seu movimento.

## 1.2. O princípio de movimento dos corpos: o *conatus*

Tendo tratado, nos capítulos precedentes do *De Corpore*, dos corpos e dos acidentes que são comuns a todos os corpos, Hobbes discorre, no capítulo XI da obra, sobre a identidade e os acidentes que distinguem um corpo de outro. Na última seção do capítulo, Hobbes traz uma explicação acerca do princípio de individuação de um corpo<sup>17</sup>, o qual será a essência deste corpo – i.e. “o acidente pelo qual associamos um nome a um corpo ou ao acidente que denomina seu sujeito”<sup>18</sup>. Temos, aqui, que a individuação de um corpo, num primeiro momento, parece depender do modo como o consideramos – portanto, não da realidade, mas no modo como o concebemos –, uma vez que obedeceria a um critério semântico, e não ontológico. Deste modo, Hobbes parece contrariar considerações sobre a individuação as quais veem, ou bem na forma, ou bem na matéria, o princípio de individuação de um objeto, reduzindo-o ao nome a que é atribuído, simplesmente.

No entanto, o princípio de individuação consistirá em um fator menos arbitrário do que a mera imposição de um nome ao objeto. Isto, porque, embora seja o caso que a essência seja determinada pelo modo como o objeto aparece para nós – não sendo, portanto, uma propriedade natural inerente ao sujeito –, não é o caso que a imposição do nome não obedeça a nenhum critério, sendo puramente arbitrária. Antes, a forma do objeto – i.e. o modo como ele aparece para nós – será determinada por uma dada espécie de movimento, a saber, *conatus* (no inglês: *endeavour*; no português: *esforço*), que é o princípio de movimento interno de um corpo – aquele que conserva sua natureza e define a identidade. Dito de outro modo: o nome do objeto dependerá da essência do mesmo, a qual se dará

---

<sup>17</sup> DCo., XI, 7.

<sup>18</sup> DCo., VIII, 23.

conforme a aparência do objeto para nós – e não da coisa mesma –, mas tal essência consistirá em movimento; não qualquer movimento, mas um movimento específico, a saber, *conatus* – o princípio de movimento interno que conserva a natureza do corpo<sup>19</sup>.

Percebe-se, assim, que o critério de individuação de um corpo é antes *mecânico* do que *semântico*; isto, porque o nome que impomos a um corpo é dado conforme certa propriedade dele, a qual determina a forma como ele aparece para nós; e essa propriedade é um movimento interno desse corpo:

(...) Se o nome for atribuído em razão de tal forma, então que esta seja o princípio de movimento. Na medida em que esse movimento permanece, ele será o mesmo indivíduo, assim como um homem será sempre o mesmo se todas as suas ações e pensamentos procederem do mesmo princípio de movimento, a saber, aquele que estava presente na sua geração<sup>20</sup>.

O movimento contínuo de um corpo revela a manutenção de sua potência, i.e. a posse das condições do agente para manter-se em movimento. Manter a potência é, assim, possuir presentemente os atos dos quais outros atos se seguem posteriormente, de modo que se mantém a existência do agente. Ora, a identidade de um ser depende da sua conservação no tempo, o que demanda potência. O princípio que permanece no agente, denotando a potência para subsistir, é o *conatus*<sup>21</sup>.

Outra consideração importante sobre o movimento é o fato de que ele se dá com necessidade. Não há, em Hobbes, contingência. Todo movimento é, portanto, necessário, uma vez que a única razão pela qual dizemos de algo que pode ocorrer ou deixar de ocorrer é não termos conhecimento das causas [ou potências] que determinam sua ocorrência:

(...) Alguns podem se perguntar se os eventos futuros, os quais são comumente chamados contingentes, seriam necessários. Eu digo que todos os contingentes possuem, de modo geral, suas causas necessárias (...). Como a chuva, que ocorrerá amanhã, ocorrerá necessariamente, ou seja, de causas necessárias; mas pensamos e dizemos que ela ocorrerá

---

<sup>19</sup> LISBOA, W. B., *Filosofia natural e filosofia civil em Thomas Hobbes*. In: dois pontos, vol. 7, n. 2, 2010. p. 83.

<sup>20</sup> DCo., XI, 7.

<sup>21</sup> LISBOA, W. B., op. cit., p. 84-85.

ocasionalmente porque não percebemos suas causas, embora elas existam desde já<sup>22</sup>.

Em suma, manter a identidade (i.e. preservar-se) é ao que necessariamente visa todo corpo. Todo movimento se dá, portanto, em vista de potência. O homem, sendo corpo, possui, assim, um *conatus*: um princípio interno que determina seus movimentos, os quais possuem, por finalidade, a busca de potência – ou, em outras palavras, a busca da garantia de sua preservação. É neste sentido que podemos dizer que Hobbes valeu-se do movimento como princípio explicativo comum para todo fenômeno – inclusive os que se vinculam ao homem.

### 1.3. A explicação mecânica e o homem

A explicação mecânica desenvolvida por Hobbes, o qual vê no movimento o princípio explicativo comum para todo fenômeno, permite a conclusão de que todos os corpos buscam potência, i.e. a sua preservação. Ora, deve ser o caso que tal explicação se aplica ao homem, tendo em vista que este é também um corpo. De fato, Hobbes parece apontar neste sentido:

(...) é suposto que todo homem, não apenas por direito [de natureza], como também por *necessidade natural*, *esforça-se* ao máximo para obter aquilo que é necessário para sua *conservação*<sup>23</sup>.

No entanto, são claras as limitações da explicação mecânica quando aplicada aos movimentos humanos. Ora, tudo o que ela tem a dizer é que o homem, porque corpo, busca potência e mais potência. Esta afirmação é verdadeira. Contudo, quando aplicada ao homem, ela não é suficiente: no que consiste a potência do homem? O que significa, para o homem, assegurar os meios para se preservar? São questões que a explicação mecânica não satisfaz.

A concepção de um indivíduo [humano] que tem a autopreservação como uma prioridade é popularmente tida como uma das maiores marcas da antropologia

---

<sup>22</sup> Dco., X, 5.

<sup>23</sup> Lev., XV, 17.

de Hobbes. Contudo, não incomumente, essa concepção é tida por carregar consigo a perspectiva de um homem inerentemente egoísta e insensato, de uma natureza *bélica*, que requer rígido controle e moderação para desempenhar suas atividades longe do risco de um conflito de proporções potencialmente catastróficas – tanto para si próprio, quanto para quem o cerca. Dito deste modo, a concepção soa como se o homem não tivesse, por parte de Hobbes, um tratamento tão diferente daquele dado às bestas selvagens.

Embora seja compreensível que essa visão tenha sido amplamente difundida, uma vez que algumas passagens do próprio texto de Hobbes de fato pareçam sugerir uma visão mais pessimista acerca da natureza humana<sup>24</sup>, ela é, contudo, falsa. Valendo-me de um exame de considerações posteriores à explicação mecânica, apontarei adiante as limitações desta visão a fim de apresentar de que modo Hobbes concebeu o movimento humano.

Zarka, em seu *Hobbes et la pensée politique moderne*, afirma que houve implicações decisivas para o pensamento político nos primeiros séculos da modernidade, a partir de uma nova concepção acerca da noção de indivíduo<sup>25</sup>. Zarka, para contrastar o modo segundo o qual Hobbes apresentará sua noção de indivíduo, traz a figura do *herói* de Gracián<sup>26</sup> como sendo a expressão de uma concepção tradicional da política, centrada em uma dimensão ética e estética do homem (“governo de si”) – e, sobretudo, daquele que será a autoridade política. A figura do herói possui uma proeminência em relação aos demais homens: trata-se de um indivíduo tido por singular e excelente, embora suas qualidades dependam antes do modo como ele se destaca aos olhos dos demais. Assim, o que assegura o heroísmo é um triplo fator: (1) autoconhecimento, que se refere ao domínio de si mesmo, bem como o conhecimento de sua qualidade dominante; (2) conhecimento dos demais, pelo qual o herói se torna capaz de dominar os outros, ao conhecer suas paixões; e (3) conhecimento das circunstâncias, que o permite saber quando e

---

<sup>24</sup> Sharon Lloyd observa que Hobbes se vale de um linguajar mais “forte”, em seus escritos iniciais (sobretudo no *Elements of Law*), para enfatizar a ideia de que a autopreservação é a prioridade humana. Cf. LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*. Cambridge, 2009. p. 60.

<sup>25</sup> ZARKA, Y-C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 2001, p. 25-44.

<sup>26</sup> Baltasar Gracián (1601-1658), escritor jesuíta espanhol, autor de *El Héroe* (1637), obra crítica direcionada a Maquiavel, num contexto de contrarreforma.

de que modo deve agir. O herói é, em suma, uma tentativa de traçar o perfil de uma autoridade política ideal (“herói político”).

Em contraposição à singularidade do herói de Gracián, surge uma nova concepção de indivíduo marcada pela universalidade. Tal concepção atribui aos homens uma igualdade a partir da qual a primazia do herói simplesmente perde razão de ser. Os supostos “heróis”, ou “homens valentes”, a partir desta segunda visão, não possuem qualquer qualidade dominante: onde havia a virtude própria de um herói, há, agora, vaidade. Aquilo que o valente reconhece em si mesmo como virtude é, antes, uma ilusão vã. Sob a nova perspectiva, a glória do herói de Gracián se torna a vanglória de um homem valente, mas que apenas o é por desprezar a morte, a qual lhe parece menos ameaçadora do que para os demais. O heroísmo, neste segundo caso, tem origem em paixões medíocres, na *falta* de autoconhecimento, e no excesso de amor próprio, uma vez que tais homens tornam-se incapazes de se reconhecer iguais em relação aos demais.

A concepção da universalidade do indivíduo, segundo Zarka, está presente na obra de Hobbes. Ela supõe indivíduos que se caracterizam, nesse contexto, por uma igualdade relativa à suas paixões. Zarka aponta, em Hobbes, uma pretensão humana universal, a saber, mesmo a pretensão do indivíduo de ter seu valor reconhecido pelos outros deve ser tomada como a busca pela preservação de sua identidade contra a iminência da morte – o que se converte em uma prova da igualdade humana:

(...) a busca pelo poder, pela glória, pela vitória (real ou simbólica), reinterpretada a partir do *desejo de perseverar no ser*, longe de caracterizar a preeminência ou a excelência de um tipo particular de homem, é apenas o resultado de um *esforço interminável* para vencer o temor da morte *que iguala as condições*<sup>27</sup>.

É perceptível, na referida passagem da obra de Zarka, a manutenção – quando da análise do movimento humano –, da terminologia apresentada inicialmente nos textos em que Hobbes tratou dos corpos em geral. Ora, o que parece igualar os homens na concepção hobbesiana de indivíduo é justamente a busca pela potência que é comum a todos os corpos. A esta consideração, no

---

<sup>27</sup> ZARKA, Y-C. Op. cit., p. 43.

entanto, adicionam-se elementos próprios do movimento humano (o que, claro, diferencia o homem dos demais corpos): a preservação do ser se dá a partir de uma paixão fundante do movimento, a saber, *desejo de poder* (i.e. potência).

Eu assinalo, como uma inclinação de toda a humanidade, *um perpétuo e incansável desejo de poder e mais poder*, o qual cessa apenas com a morte; e a causa disto nem sempre se deve à espera de um prazer mais intenso do que o já obtido, ou ainda à insatisfação com um poder moderado, mas antes o fato de que um homem não é capaz de assegurar o poder e os meios para viver bem – os quais ele teria presentemente –, sem a aquisição de ainda mais poder<sup>28</sup>.

É preciso, portanto, analisar as considerações de Hobbes acerca das paixões, pois será tal análise que fornecerá as explicações necessárias para compreender o movimento propriamente humano. Feitas essas considerações é que poderemos compreender, adiante<sup>29</sup>, as implicações, para a teoria política, que Zarka afirmou existirem a partir da concepção moderna de indivíduo, presente em Hobbes.

---

<sup>28</sup> Lev., XI, 2.

<sup>29</sup> Cf. 3.2.2.

## 2. O MOVIMENTO HUMANO

Neste segundo capítulo, meu objeto de exame é o homem e seus movimentos. Vimos que o indivíduo humano, numa perspectiva universalista, possui uma necessidade natural de buscar poder e mais poder. Hobbes, ainda, contra o pensamento político clássico, afirma que os homens não possuem uma inclinação natural para a política<sup>30</sup>, e que, não se verificando as condições adequadas, conflitos potencialmente desastrosos serão inevitáveis. Penso que essas informações, somadas às considerações de Zarka apresentadas no capítulo anterior, até mesmo encorajam a conclusão de que o homem se constitui, para Hobbes, em um ser hostil.

Por outro lado, afirmei que não é o caso que Hobbes concebeu o homem como portador de uma natureza essencialmente bélica. Ora, se um dos propósitos centrais da obra de Hobbes era justamente demonstrar de que modo a paz e a cooperação entre os homens poderia ser alcançada, esse objetivo seria simplesmente inviável com uma antropologia que descrevesse um homem egocêntrico. Sendo assim, qual seria, então, a natureza do homem?

### 2.1. A constituição do indivíduo e a busca pelo poder

No capítulo anterior, vimos que todo princípio de movimento é um *conatus*, um movimento das partes internas de um corpo que origina seus movimentos. O que dá início ao movimento de um homem é, portanto, um *conatus*. Contudo, porque o homem é um corpo específico, ele terá um *conatus* específico para seus movimentos. É neste sentido que Hobbes o qualifica em termos de desejos e aversões, quando se propõe a abordar os movimentos voluntários:

Esses pequenos princípios de movimento da parte interna do corpo humano, antes de aparecerem por meio de uma caminhada, da fala ou de um golpe, entre outras ações visíveis, são comumente chamados de esforço [*conatus*]. Este esforço, quando se dá em direção àquilo que o

---

<sup>30</sup> DCiv., I, 2.

causou, é chamado de *apetite* ou *desejo* (...); e quando ele se dá no sentido contrário, é chamado, geralmente, de *aversão*<sup>31</sup>.

Nesta seção, pretendo fazer uma exposição de uma teoria da ação humana em Hobbes (em suma, uma teoria do movimento humano), onde procurarei mostrar de que modo as paixões humanas se relacionam com o poder, i.e. com a potência necessária para a preservação do ser.

### 2.1.1. As faculdades da mente humana

#### 2.1.1.1. As paixões e a deliberação

Hobbes estabelece uma separação entre as faculdades do corpo (*faculties of the body*) e da mente (*faculties of the mind*). Sobre as faculdades da mente, que são relevantes para nosso propósito, Hobbes as classifica de duas formas: (1) cognitiva (*cognitive*) e (2) motriz (*motive*). A faculdade cognitiva refere-se aos sentidos, i.e. capacidade de formar, na mente, imagens ou concepções dos movimentos externos a nós<sup>32</sup>. As imagens que formamos em nossa mente a partir dos sentidos podem ser consideradas em termos de sequências de pensamentos, em que uma imagem é sucedida por outra – o que Hobbes chamou de discurso mental<sup>33</sup>. A partir de experiências passadas somos capazes de nos valer de tais imagens para realizar conjecturas acerca do futuro.

As sucessões de imagens que formamos em nossas mentes podem engendrar princípios internos de movimento – faculdade motriz –, que é o *conatus* tal como já classificado anteriormente, i.e. desejo ou aversão. Estes princípios de movimentos internos é que chamamos de paixões – movimentos voluntários em relação a um objeto de desejo ou aversão –, e chamaremos de nomes específicos conforme diferentes considerações acerca do objeto – e.g. dizemos sentir desejo por um bem ausente; mas se ele está presente, dizemos sentir amor (*love*); do

---

<sup>31</sup> Lev., VI, 1-2.

<sup>32</sup> EL, I, 7-8.

<sup>33</sup> Lev., III, 1.

mesmo modo, se se trata de um objeto de aversão, sentimos ódio (*hate*) quando ele está presente. Tudo aquilo pelo que temos desejo é tido como um bem (*good*), ao passo que aquilo pelo que temos aversão, é tido como um mal (*evil*)<sup>34</sup>.

A ação dos objetos nos nossos órgãos gera o movimento (*conatus*) em direção ou contra o objeto – que é o desejo ou a aversão –, mas a aparência ou a sensação presente deste movimento é chamado prazer (*delight/pleasure*) ou desprazer (*trouble of mind/displeasure*). Sobre o prazer, Hobbes faz uma diferenciação entre aqueles que são sensuais (*pleasures of sense*) e aqueles que são mentais (*pleasures of the mind*):

Com relação aos prazeres, alguns surgem a partir dos sentidos de um objeto presente; e esses podem ser chamados de prazeres sensuais. Nesta categoria encontra-se (...) tudo o que gera prazer através da visão, da audição, do olfato, do paladar ou do tato. Outros [prazeres] surgem da expectativa que procede da previsão do fim ou das consequências de coisas, se tais coisas, uma vez em contato com os sentidos, geram prazer ou desprazer: e tais são os prazeres da mente, os quais são geralmente chamados de alegrias (*joy*)<sup>35</sup>.

A habilidade de conjecturar a partir de [sequências de] imagens que obtemos de experiências passadas – a que Hobbes chamou de prudência<sup>36</sup> – é o que engendra os prazeres e desprazeres da mente. Sendo assim, levando em consideração tais paixões, diz Hobbes que se tratam de alegrias (*joy*) ou pesares (*grief*)<sup>37</sup>. Hobbes classifica o desejo (ou apetite), a aversão, o amor, o ódio, a alegria e o pesar como *paixões simples*, as quais, a partir de diferentes considerações, serão nomeadas diferentemente – e neste sentido, cito alguns exemplos: (1) glória (*glory*) é a *alegria* que surge quando um homem concebe seu próprio poder; (2) vanglória (*vain-glory*) quando tal concepção não passa de uma suposição falsa; ainda, (3) curiosidade (*curiosity*) é o *desejo* em saber como algo acontece ou por que acontece, e é uma paixão que, segundo Hobbes, diferencia os homens dos demais animais<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Lev., VI, 7.

<sup>35</sup> Lev., VI, 12.

<sup>36</sup> EL, IV, 10.

<sup>37</sup> Lev., VI, 12.

<sup>38</sup> Lev., VI, 35.

A sucessão de paixões na mente de um homem, em que ele considera as consequências, boas ou más, a respeito do que está por vir, é chamada deliberação. Na deliberação, o *último* apetite ou aversão ao qual se segue a ação ou omissão é chamado vontade<sup>39</sup>. Para Hobbes, portanto, a vontade é uma paixão que engendra, necessariamente, uma ação [ou omissão] subsequente<sup>40</sup>. A vontade diferencia-se, assim, da inclinação, que é um apetite ou uma aversão da qual não se segue um ato voluntário; pois, se fosse o caso, não seria inclinação, mas vontade, implicando um ato voluntário.

Aqui, é interessante notar que o determinismo que caracteriza a teoria hobbesiana segue vigente. Não sendo livre a vontade de um homem, a ação que se segue também não é livre, mas necessária. Percebe-se que Hobbes, no entanto, se vale de um vocabulário próximo do utilizado por teóricos clássicos da ação humana, sobretudo Aristóteles (o qual Hobbes tanto procura combater em seus textos), quando procura definir a deliberação. Assim, por exemplo, nos *Elements of Law*:

A sucessão de apetites e medos, enquanto a ação está no nosso poder fazer ou não fazer, é o que eu chamo *deliberação*, cujo nome se dá em função da parte da definição em que é dito que ela dura o tempo em que a ação sobre a qual deliberamos está em nosso poder; [ou seja,] enquanto temos liberdade para fazer ou não fazer; e deliberar significa *afastar a nossa liberdade*<sup>41</sup>.

No entanto, embora uma leitura isolada pareça sugerir que haja uma vontade livre – ou, ao menos, que haja a possibilidade de um ato contingente – quando do processo de deliberação que precede um ato (o que causaria estranhamento, pois Hobbes é bastante enfático ao afirmar que “vontade livre” se trata de um absurdo do discurso<sup>42</sup>), Hobbes parece antes referir-se simplesmente ao modo como deliberamos (num plano reflexivo), pois se é o caso que o indivíduo que delibera não é capaz de prever o futuro com exatidão – já que não possuiria o conhecimento das causas que determinam os efeitos futuros –, ele delibera tão somente a partir da

---

<sup>39</sup> Lev., VI, 53.

<sup>40</sup> Lev., VI, 53.

<sup>41</sup> EL, XII, 1.

<sup>42</sup> Lev., V, 5. “(...) se um homem falar para mim de um *quadrilátero circular*, (...) uma *vontade livre*; ou qualquer liberdade que não a de ser impedido por algo que se opõe; eu não direi que ele está cometendo um erro, mas que suas palavras não possuem sentido; isto é, que são absurdas”.

prudência<sup>43</sup>. Ainda, o conceito de liberdade, para Hobbes, se limita à ausência de um obstáculo para o movimento<sup>44</sup>, não tendo qualquer relação com contingência.

#### 2.1.1.2. Intelecto e disposições

Os homens perseguem bens diferentes, pois sentem desejo e aversão por objetos distintos – i.e. concebem, de modo diferente, o bem e o mal. Para entender de que modo surge essa diferença quanto aos objetos dos desejos humanos, será importante analisar a noção de engenho (*wit*)<sup>45</sup>.

O engenho seria, por um lado, (1) adquirido e, por outro, (2) natural. O (1) engenho adquirido é o correto uso da *razão* (discurso verbal), o qual, para Hobbes, é adquirido pelos homens por meio de método e instrução – sem os quais não poderá ser assimilado e aperfeiçoado<sup>46</sup>. Quanto ao (2) engenho que é natural, este não o é por ser inato ao ser humano (como seriam os sentidos, por exemplo), mas natural, no sentido de que, ao contrário da razão, não requereria método ou instrução para ser desenvolvido – bastaria, para tanto, experiência. Trata-se da capacidade de imaginar com rapidez, e de modo firme em direção a um fim determinado, percebendo distinções e semelhanças entre os pensamentos que passam pela mente. Em suma: o engenho natural aperfeiçoa o discurso mental (deliberação); e o engenho adquirido, o discurso verbal (razão).

Hobbes afirma que o engenho se trata de uma capacidade para imaginar (*good fancy*) e uma capacidade para julgar (*good judgment*). Assim, ambos, imaginação e julgamento, são tidos por engenho (num sentido ordinário), mas enquanto a primeira está associada à criatividade apenas, o segundo acumula também uma disposição para o discernimento – e apenas este último é considerado

---

<sup>43</sup> Deve ser dito, no entanto, que o determinismo permite a conclusão de que há a possibilidade de prever qualquer fenômeno com exatidão – inclusive aqueles que concernem a ação humana –, contudo, não pela prudência, e sim pela *ciência* – tema que abordarei posteriormente (cf. 2.3.1.).

<sup>44</sup> Lev., XIV, 2.

<sup>45</sup> Escolhi a tradução para “engenho” devido ao uso, que Hobbes faz, da palavra *ingenium*, na versão latina do *Leviathan*. Outras traduções possíveis seriam *inteligência*, *perspicácia* ou *sagacidade*; preferi, no entanto, manter a tradução próxima da palavra em latim para evitar confusões, pois nem sempre tais traduções se encaixariam no sentido em que *ingenium* é usado.

<sup>46</sup> A razão, para Hobbes, depende do aprendizado da linguagem. Assim sendo, ela não está no indivíduo desde o nascimento. O aperfeiçoamento da razão depende diretamente do engenho natural, embora os dois tipos de engenho sejam de naturezas distintas.

uma virtude do intelecto<sup>47</sup>. É neste sentido que se diz haver diferenças entre os homens quanto a suas capacidades, pois enquanto alguns imaginam e elencam pensamentos mais vagarosamente, outros possuem uma capacidade notável para tanto – sendo, inclusive, reconhecidos e admirados em função disto, e.g., poetas e oradores. O *engenhoso*, portanto, é o homem que é reconhecido por possuir as virtudes do intelecto, i.e. aquele que se destaca quando suas habilidades dependentes do engenho são comparadas com a de outros homens.

Como observa Hobbes, os homens diferem quanto a suas disposições, i.e. suas inclinações em relação às coisas<sup>48</sup>. Enquanto uns, por exemplo, visam aos prazeres sensuais, i.e. aqueles obtidos através do conforto e da gula, pelos quais os indivíduos podem se viciar e tornar-se embotados; outros, em contrapartida, tiram mais proveito dos prazeres da mente, perseguindo paixões como a honra e a glória – o que os torna homens mais curiosos e ambiciosos<sup>49</sup>. E tais diferenças não se devem às faculdades cognitivas, pois não há uma distinção considerável entre os homens no que tange a seus sentidos – digamos, devido a uma visão excelente ou a um olfato excepcional –, neste ponto, todos os homens são relativamente iguais; antes, a notória diferença que existe entre os engenhos dos homens se deve a outras causas:

(...) as diferenças [de engenho] procedem das paixões, as quais diferem, não apenas devido a graus de complexidade distintos entre os corpos dos homens, como também dos diferentes costumes, e da educação<sup>50</sup>.

Hobbes segue o raciocínio afirmando que as diferenças de engenho relacionam-se diretamente com o desejo de poder. Ora, foi dito anteriormente que a origem do movimento humano é *um perpétuo e incansável desejo de poder e mais poder*, e, de fato, Hobbes resume todas as paixões, em última análise, a um desejo de poder:

---

<sup>47</sup> Lev., VIII, 3. Hobbes afirma que o discernimento se trata de uma virtude, mas a imaginação, por si só, não. Isto, porque além da capacidade para diferenciar, que é comum também à boa imaginação, o discernimento carrega consigo a ideia de direcionamento e firmeza em direção aos fins almejados. Assim sendo, discernimento sem imaginação seria uma virtude por si só, mas imaginação sem discernimento, não.

<sup>48</sup> DHo., XIII.

<sup>49</sup> EL, X, 3.

<sup>50</sup> Lev., VIII, 14.

As paixões que causam as diferenças de engenho são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, riqueza, conhecimento e honra. E todos esses [desejos] podem ser reduzidos ao primeiro; isto é, desejo de poder, visto que eles – riqueza, conhecimento e honra –, são nada senão categorias de poder<sup>51</sup>.

De modo que tratarei, agora, das paixões sob essa perspectiva.

### 2.1.2. *Power after power*: o desejo de poder

Hobbes define o poder humano como “os meios presentes de que um homem dispõe para obter algum bem aparente futuro”<sup>52</sup>. Assim sendo, e analisando esta passagem em consonância com citações anteriores, Hobbes concebe o poder no sentido de garantia de meios para a obtenção de bens futuros. O poder que é desejado pelos homens é *contínuo*, e não instantâneo, ou estático; e é nesse contínuo sucesso em obter os bens os quais asseguram a obtenção de bens futuros que reside, para Hobbes, o conceito de felicidade (*felicity*). Assim, como ele próprio afirma, a felicidade

consiste não no repouso de uma mente satisfeita (...), [mas em um] contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, sendo a obtenção do primeiro nada senão o meio para a obtenção do último; e a causa disto é que o objeto de desejo de um homem não é gozar apenas uma vez, ou por um instante, mas garantir perpetuamente o acesso ao seu desejo futuro<sup>53</sup>.

As paixões que surgem a partir do discurso mental – i.e. os desejos e prazeres da mente – são entendidas, em última análise, como desejo pelo poder, ou como prazer no [seu próprio] poder quando este encontra-se presente – a paixão que Hobbes chamou de *glória*<sup>54</sup>. É a partir de uma comparação de poderes que um homem concebe o seu próprio poder, bem como o tem reconhecido pelos demais homens – pois disto depende o prazer da mente. A comparação se dá com base em

---

<sup>51</sup> Lev., VIII, 15.

<sup>52</sup> Lev., X, 1.

<sup>53</sup> Lev., XI, 1.

<sup>54</sup> DCiv., I, 2.

sinais de poder (*signs of power*) pelos quais os homens percebem o seu poder e o alheio. Esses sinais de poder, pelos quais os homens se valem para medir o poder uns dos outros, desempenham um papel central na ação humana. Isto, porque é principalmente através deles que os homens obtêm as *medidas* que levarão em consideração, quando da deliberação, a fim de agir; ação que, claro, será sempre em vista de obter poder, ou, ao menos, refrear a sua perda.

O poder de um homem é sinalizado pelos atos, gestos, trejeitos e discursos que revelam suas qualidades naturais, i.e. a eminência das faculdades do corpo e da mente, como a força, a prudência, a eloquência e a nobreza; e sinais que revelam os meios de que ele dispõe para a aquisição de poder, i.e. *poder instrumental* – tais como sua riqueza e reputação, suas amizades e o que chamamos de *boa sorte*. Os sinais que denotam poder dependem do reconhecimento por parte de outros homens – o que evidencia que se trata de algo relativo –, e que os levam a unir-se a quem tem seu poder reconhecido, ou a submeter-se a este, ou a confiar em suas palavras e atos.

O reconhecimento do poder de um homem é o seu valor (*Worth*). Assim, honrar um homem é atribuir valor a ele; e essa honra se dá a partir do poder daquele a que ela é atribuída, reconhecendo-o extraordinário em relação ao nosso poder<sup>55</sup>:

O valor de um homem é, assim como o de qualquer outra coisa, o seu preço [*price*]; ou seja, tudo o quanto seria oferecido pelo uso de seu poder; e, portanto, não é absoluto, mas *algo que depende da necessidade e do julgamento* do outro<sup>56</sup>.

A tendência de expansão é um traço característico do poder. E sendo o poder a manutenção do movimento, se o viés de crescimento do poder é sempre crescente, se mais de um homem deseja o mesmo objeto – quando este não pode ser partilhado –, ou possuem um desejo conflitante de glória, não incomumente surge daí uma rivalidade, que é uma das causas possíveis para o embate entre os homens<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> EL, VIII, 5.

<sup>56</sup> Lev., X, 16.

<sup>57</sup> Lev., XI, 3.

É interessante notar uma distinção entre os modos como Hobbes concebe o poder no *Elements of Law* e no *Leviathan*. Na primeira obra parece haver a sugestão de que o homem possui uma tendência em buscar o poder *por causa* da oposição de seu poder com o de outros homens – o que, a meu ver, corrobora com a conclusão de que o homem possui uma natureza competitiva e até mesmo bélica, através da qual a motivação para o poder, o desejo de glória, se dá antes pelo desejo de subjugar os demais:

Uma vez que o poder de um homem resiste e impede os efeitos do poder de outro, o poder em si não é nada senão o excedente de poder de um sobre o de outro; pois poderes iguais, quando opostos, destroem um ao outro, e tal oposição é chamada de disputa<sup>58</sup>.

Na segunda obra, por outro lado, o poder parece possuir uma tendência natural de expansão, independentemente de uma consideração acerca do poder alheio<sup>59</sup> – o que afastaria a concepção do poder como uma busca de superação ou dominação de outros homens, antes sugerindo ser um desejo pela autopreservação:

(...) a natureza do poder é neste ponto tal como a da fama, a qual cresce à medida que prossegue; ou como o movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão, mais rapidamente se movem<sup>60</sup>.

O desejo de poder é, em suma, o desejo de um indivíduo pela preservação de sua vida. No entanto, não faria sentido os homens desejarem apenas sobreviver, dado que o poder, o qual é objeto de desejo, é contínuo, possuindo uma tendência constante de expansão. Ora, faz sentido pensar que o objeto dos desejos do homem é, portanto, não apenas viver, mas *bem viver*<sup>61</sup>; pois o bem a que os homens visam é sempre um meio para a obtenção de um bem futuro, o qual, ele próprio, é tido também como um meio; e não apenas para a sobrevivência do indivíduo, como também para o *aprimoramento*, por assim dizer, de sua vida. Este

---

<sup>58</sup> EL, VIII, 4.

<sup>59</sup> LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. Loyola, 2009. p. 100.

<sup>60</sup> Lev., X, 2.

<sup>61</sup> ZARKA, Y-C. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. J. Vrin, 1987. p. 268.

é, assim, o desejo de potência: um desejo perpétuo de manutenção e aprimoramento da vida particular, o qual apenas se encerra com a morte.

### **2.1.3. Experiência, razão e ciência**

O homem persegue o bem particular, i.e. um bem para si. No entanto, o bem perseguido é sempre um bem aparente, pois dependerá dos desejos e aversões engendrados pelas imagens que são formadas em sua mente e, tendo os homens engenhos diferentes, tomarão, assim, também, objetos diferentes por bens. Sendo aparente o bem que é perseguido, é possível que haja erro quanto ao que se toma como um bem, e.g. o apetite por um alimento excessivamente gorduroso, o qual certamente não contribui para a preservação da vida, de modo que ingeri-lo não poderia atender devidamente ao desejo de poder que é, em última análise, a causa de todo movimento humano.

Ainda assim, os homens, frequentemente, perseguem bens meramente ilusórios, revelando-se males. Sabemos que isso se deve ao engenho e, portanto, às paixões. Contudo, de que modo é possível identificar, de fato, o bem, i.e. aquele que leva à preservação do ser? Quando fiz a exposição das noções hobbesianas de engenho natural e engenho adquirido, indiquei que, segundo Hobbes, enquanto o primeiro se refere a ganhos de experiência; o outro, de ganhos pelo uso da razão. Experiência e razão possuem um papel central na busca do bem. Assim, em primeiro lugar, tratarei da experiência.

#### **2.1.3.1. Experiência e prudência**

Segundo Hobbes, ter experiência é ter lembranças de quais antecedentes foram seguidos por consequentes<sup>62</sup>, i.e. a lembrança de um evento e do que ocorreu após tal evento, pelo fato de o indivíduo tê-lo vivido de algum modo. Assim, havendo a suposição de que aquilo que ocorreu após o evento ocorrerá novamente se o evento vier a se verificar, dado que o indivíduo que supõe viveu esta sequência

---

<sup>62</sup> EL, IV, 6.

de eventos (tendo, portanto, a experiência da sucessão de eventos), é que se faz uma conjectura do futuro – e a conjectura a partir da experiência é o que Hobbes chamou de *prudência*<sup>63</sup>. Deste modo, se um indivíduo percebeu que após o fogo se apagar em uma fogueira nada restou senão cinzas, ao encontrar cinzas novamente em algum outro lugar, conclui que ali *houve* fogo – e isto é *experiência*. Ou, de outro modo, ao avistar nuvens carregadas, conclui que *haverá* chuva, uma vez que já esteve antes sob uma tempestade – e isto é *prudência*.

Hobbes afirma que um homem de muitas experiências – i.e. um homem prudente –, nem por isso será um homem sábio; isto, porque a prudência não permite o acesso à verdade, senão a meras conjecturas ou especulações – as quais, embora por vezes sejam tidas por altamente confiáveis, jamais poderiam ser tidas por verdadeiras:

Do mesmo modo que a prudência é uma suposição do futuro, tirada da experiência dos tempos passados, também há uma suposição das coisas passadas tiradas de outras coisas, não futuras, mas também passadas. Pois aquele que tiver visto por que graus e fases um Estado próspero primeiro entra em guerra civil e depois chega à ruína, ao observar as ruínas de qualquer outro Estado, pressuporá uma guerra semelhante e fases semelhantes ali também. Mas esta conjectura tem quase a mesma incerteza que a conjectura do futuro, sendo ambas baseadas apenas na experiência<sup>64</sup>.

É bem verdade que consideramos sábios os homens prudentes, pois reconhecemos no prudente alguém que realiza as melhores conjecturas – até por isso é que, como aponta Hobbes, se deposita mais confiança nos homens velhos do que nos jovens, uma vez que tais homens, geralmente mais vividos e de mais experiência, identificam melhor e mais rapidamente os *sinais* dos quais nos valem para fazer especulações, e.g. as cinzas ou as nuvens carregadas, como mencionados anteriormente<sup>65</sup>.

Assim sendo, a experiência possui limitações. Ela, sozinha, não é capaz de oferecer uma orientação correta para o bem. Isto se deve justamente às diferenças de experiências entre as pessoas, as quais levam a diferenças quanto às paixões –

---

<sup>63</sup> EL, IV, 10.

<sup>64</sup> Lev., III, 10.

<sup>65</sup> EL, IV, 10.

a causa do desacordo quanto ao bem e ao mal. Ora, diante de tamanho desacordo, não é possível que a experiência seja, de fato, um guia correto para o bem. Como bem observa Sorell,

A experiência não é um seletor confiável de fins, pois o prazer e a dor não são indicadores precisos do que deve ser perseguido ou evitado. Contudo, prazer e dor são os únicos indicadores que as pessoas naturalmente possuem para perseguir coisas ou evita-las. Assim sendo, não existe garantia de que as pessoas irão, por natureza, perseguir ou evitar as coisas certas<sup>66</sup>.

O que permite, então, o acesso ao conhecimento das causas e efeitos? A resposta de Hobbes não surpreende: a razão. Mas o que difere a razão da prudência? É o que veremos agora.

#### 2.1.3.2. Razão como linguagem

Como afirmou Sorell na passagem citada, o prazer e a dor são os *únicos* indicadores que os homens possuem para perseguir o bem e evitar o mal. Isto, no entanto, apenas *por natureza*. Aqui, vale lembrar-nos das distinções entre engenho natural e engenho adquirido: enquanto o engenho natural o é porque se desenvolve, *caeteris paribus*, no desenrolar da vida; o adquirido, por outro lado – e por isso mesmo é assim chamado –, não se desenvolve sem a aquisição por meio de instrução e método. E o engenho adquirido consiste no correto uso da razão. Ora, se a partir da natureza apenas não somos capazes de nos orientar em direção ao bem, é daí que se conclui ser necessária uma medida além das paixões, pura e simplesmente, para a identificação correta do bem e do mal. E tal medida é fornecida pela [reta] razão, como parece afirmar Hobbes:

[As emoções ou *perturbações* da mente] são assim chamadas porque frequentemente obstruem a reta razão. Elas obstruem no sentido de que afrontam o bem real em favor de um bem aparente mais imediato, o qual

---

<sup>66</sup> SORELL, T. *Hobbes*. Routledge, 1991. p. 30.

frequentemente revela-se um mal quando tudo o que é associado a ele é devidamente considerado<sup>67</sup>.

É preciso dizer, no entanto, que Hobbes jamais afirma que a razão seria capaz de *substituir* a paixão como princípio de movimento, como poderia sugerir uma leitura superficial da passagem referida acima. Como Aristóteles, Hobbes entende que as paixões estão sempre presentes como causa das ações humanas – apesar de haver distinções bastante significativas entre as teorias desses autores. Antes, o que Hobbes parece dizer, simplesmente, é que as conclusões a partir da reta razão são capazes de apontar os melhores meios para a preservação – o que implicaria, em princípio, uma correta identificação de bens e, portanto, de corretos desejos e aversões.

A reta razão, como veremos adiante (cf. 3.2.), apenas será possível, de fato, na vida civil. No entanto, meu propósito, por enquanto, é tratar aqui não da reta razão, mas antes de uma razão *pretensamente reta* – i.e. o cálculo do qual os homens se valem ordinariamente, sobretudo no estado de equívoco que é a condição natural humana, em que estão sujeitos a erros de julgamento – tema que, também, será devidamente abordado logo mais (cf. 2.2). Hobbes define a razão como

nada senão cálculo (ou seja, adição e subtração) de conseqüências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para outros homens<sup>68</sup>.

A razão, assim, é o *cálculo* das conseqüências de nomes, os quais são sinais (*signs*) [ou *significações*] que marcam pensamentos (i.e. imagens); e, como referido na passagem, as significações, porque usadas para marcar pensamentos de modo a demonstrá-los *para outros homens*, devem ter, assim, certa reciprocidade para serem compreendidas. Daí a distinção entre marcas e sinais: marcas são modos de memorizar imagens (“lembretes”), e neste sentido tem serventia ao indivíduo apenas. Significar, por outro lado, é um passo adiante: o sinal é compartilhado entre

---

<sup>67</sup> DHo., XII, 1.

<sup>68</sup> Lev., V, 2.

os homens, e indicam antecedentes de consequentes, ou consequentes de antecedentes<sup>69</sup>.

Para Hobbes, no entanto, a linguagem tem um papel fundamental no raciocínio. Ora, aquilo que deve ser adquirido para que os homens estejam habilitados a aperfeiçoar o engenho, quando nos referimos ao engenho *adquirido*, é justamente a linguagem; pois a linguagem é que permite o cálculo, e é devido ao cálculo excelente que o homem é capaz de fazer ciência. Assim sendo, marcas e sinais não bastam para chegarmos à verdade: é preciso da linguagem, de modo a significar os discursos mentais a fim de calcular. Hobbes apresenta de modo mais claro a distinção entre os sinais e o discurso na seguinte passagem do *De Homine*:

O discurso [verbal], ou linguagem, é a conexão de nomes, constituídos pela vontade dos homens, para significar a série de concepções das coisas sobre as quais pensamos. Portanto, se um nome está para uma ideia ou concepção de alguma coisa, do mesmo modo, um discurso [verbal] está para um discurso da mente. E aquele [discurso verbal] parece ser peculiar aos homens. Pois mesmo se alguns animais, quando ensinados pela prática, percebem aquilo que desejamos e comandamos por meio do uso de palavras, não o fazem através das palavras *enquanto* palavras, mas *enquanto sinais*; pois os animais não sabem que palavras são constituídas pela vontade dos homens para o propósito da significação<sup>70</sup>.

Se, para os homens, as palavras podem ser tomadas enquanto palavras, i.e. como discurso verbal, para os animais – os quais são desprovidos da paixão da curiosidade, tendo seus movimentos todos originados em paixões sensuais<sup>71</sup> –, as mesmas palavras nada serão senão sinais a serem considerados quando de suas deliberações (discurso mental)<sup>72</sup>, em vista de algum prazer sensual. Aqui, também, deve ser feita uma observação: as palavras não deixam de ser sinais de imagens [mentais], dado que *significam* tais imagens ou, quando dispostas num discurso, uma sucessão de imagens. No entanto, quando Hobbes afirma que os animais percebem as palavras enquanto sinais, o que parece ser dito é, antes, que eles jamais terão o discurso verbal como uma proposição ou como um silogismo – o que, de fato, seria absurdo –, senão como um mero indicativo de que algo está para

---

<sup>69</sup> DCo., II, 1-2.

<sup>70</sup> DHo., X, 1.

<sup>71</sup> Lev., III, 5.

<sup>72</sup> Eis um dado curioso da filosofia hobbesiana: animais (ou “animais brutos”, como ele se refere) também deliberam, de modo que são capazes de discurso mental e, portanto, de experiência e prudência.

acontecer; como, novamente, pode-se citar o exemplo da nuvem carregada como um sinal de chuva.

Apenas as palavras, quando conectadas umas às outras – de modo a formar o discurso –, é que são capazes de significar o discurso mental e, quando utilizadas no cálculo, introduzem o quantificador universal, permitindo conclusões de causas e consequências universalizáveis – coisa que o discurso mental, restrito a um conhecimento particular, não é capaz de fazer. É neste sentido que Hobbes se ocupa de explicar no que consiste o discurso [verbal], o qual se distingue do discurso mental por não ser feito de imagens e das paixões suscitadas por elas, mas de nomes na condição de sinais:

As palavras conectadas de modo a se tornarem sinais dos pensamentos são chamadas discurso, e as partes isoladas, nome. (...) para a filosofia, são necessários marcas e sinais (marcas para recordar e sinais para demonstrar nossos pensamentos), os nomes se prestam a essas duas coisas; (...) isolados, por si mesmos, são marcas, (...) mas (...) são sinais (...) quando dispostos num discurso, e deste são parte. (...) Portanto, a natureza do nome consiste primeiramente em que sejam marcas empregadas para memorizar; mas sucede que servem também para significar e demonstrar as coisas que temos na memória. Assim, definimos nome do seguinte modo: *nome é uma palavra empregada ao arbítrio do homem, para que seja uma marca pela qual se possa suscitar na mente um pensamento semelhante a que tivemos antes, e que, quando disposta na oração, e pronunciada aos outros, seja o sinal do pensamento que teve, ou não, aquele que proferiu*<sup>73</sup>.

É a partir da capacidade de raciocinar – i.e. valer-se da linguagem para afirmar e demonstrar – que os homens estão habilitados para fazer ciência, pois esta, como afirma Hobbes, é feita a partir de silogismos – i.e. conexões entre diferentes afirmações – os quais geram conclusões universalizáveis, de modo a formar um conhecimento sobre todas as consequências de nomes acerca de um determinado assunto. A ciência, portanto, é “o conhecimento de consequências, e da dependência de um fato sobre outro”<sup>74</sup>; e é tal conhecimento que permite, de fato, conhecer os efeitos que se seguem de determinadas causas.

Feitas essas considerações acerca da experiência e da razão é que poderemos, agora, compreender de que modo elas se relacionam na busca do

---

<sup>73</sup> DCo., II, 3-4.

<sup>74</sup> Lev., V, 17.

conhecimento prático. Em um primeiro momento, pode-se pensar que a razão, para Hobbes, viria a tomar o lugar da experiência como modo de adquirir conhecimento prático; contudo, isto é falso. Antes, experiência e razão se complementam: a razão aprimora a deliberação. Ora, foi dito anteriormente que o engenho, enquanto virtude (*good wit*), não poderia decorrer da capacidade de imaginar, apenas, mas de uma boa capacidade para julgar. Mesmo que uma pessoa seja admirada por sua capacidade de imaginar, ainda assim essa capacidade tem o auxílio da razão: discernir implica bem julgar, e é neste sentido que dizemos de um homem que ele é inteligente, perspicaz, *engenhoso*. Daí por que Hobbes afirma que o discernimento, mesmo sem a ajuda da imaginação, é tido por virtude, enquanto apenas a imaginação, sem julgamento, não<sup>75</sup>. A razão, assim, vem a organizar e regular a deliberação. Não é o caso, portanto, que o discurso mental seja substituído pelo discurso verbal (razão) no processo de obtenção de conhecimento prático, pois mesmo o prudente requer julgamento para bem desempenhar as tarefas que dependem da experiência.

A ciência, por outro lado, possui uma natureza distinta da prudência. A primeira é conhecimento de causas e consequências necessárias; a segunda, de eventos particulares, cujo conhecimento apenas permite presunções incertas. A linguagem introduz elementos que permitem a universalização de uma conclusão – e nisto reside o caráter científico de uma proposição. A prudência, por outro lado, apenas permite a conjectura a partir da lembrança de eventos, que são pensamentos particulares<sup>76</sup>. Hobbes demonstra como a linguagem permite a ciência na seguinte passagem do *Elements of Law*, onde aparece também o modo de participação do discurso mental e da razão na ciência:

---

<sup>75</sup> Lev., VIII, 3.

<sup>76</sup> Cf. LISBOA, W. B. *Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes*. In: dois pontos, vol. 3, n. 1, 2006. p. 214: “A apreensão de uma sucessão temporal pode ser compreendida de dois modos diferentes. Em primeiro lugar, temos uma consecução ou um encadeamento que conduz de um efeito imaginado até os meios que o produzem. Trata-se aí de uma conjectura sobre o passado e o futuro fundada na experiência. Todavia, é na segunda apreensão da sucessão temporal que reside a fonte da ciência. Ora, se a razão não dispõe senão de fantasmas produzidos pela sensação, então a única possibilidade de fundar um conhecimento causal marcado pela necessidade e universalidade repousará na possibilidade de construir, no discurso, um sinal artificial que se sobreponha às marcas criadas pelos homens para excitar em nosso espírito um pensamento anterior. É preciso criar um artifício linguístico destinado a significar não apenas cada um dos indivíduos, mas também o universal, concebido por Hobbes como o nome de cada uma das coisas às quais eles são comuns.”

eu defino o conhecimento que chamamos de *ciência* como *evidência da verdade*, a qual se dá a partir de algum princípio sensível; pois a verdade de uma proposição jamais é evidente até que concebamos o significado das palavras ou dos termos dos quais ela consiste, que são sempre concepções da mente; nem podemos lembrar-nos de tais concepções sem aquilo que as produziu nos sentidos. Assim, o primeiro princípio do conhecimento é que tenhamos tais concepções; o segundo, que tenhamos nomeado as coisas das quais são concepções; a terceira, que tenhamos associado os nomes de tal modo que formem proposições; e o quarto e último princípio, que tenhamos associado proposições de tal modo que delas se tire uma conclusão<sup>77</sup>.

Uma coisa, contudo, é dizer que o cálculo qualifica a experiência no plano prático; outra, dizer ser *necessária* a experiência para que a ciência seja possível. Ora, é o cálculo excelente – engenho adquirido –, e não a prudência, que permite a obtenção de conclusões universalizáveis. Sendo assim, o cientista não precisa ser também um prudente – e.g. um homem pode vir a se tornar um matemático excelente, muito embora tenha passado quase a totalidade de sua vida estudando trancado em um quarto escuro e mofado. Ademais, aquele que se vale *apenas* da experiência não poderá ser um cientista, pois lhe faltará o exercício do discurso verbal, condição para o advento do quantificador universal.

Dizer do discurso mental que ele não é substituído pelo discurso verbal é, na verdade, uma afirmação bastante trivial. Ora, uma vez que proposições se referem a nomes, os quais significam alguma concepção, e dado que concepções são imagens que obtemos através dos sentidos, fica claro que, por assim dizer, os *produtos da experiência* – i.e. concepções passadas, ou *memórias* –, seguem possuindo uma função importante na obtenção de conhecimento. Hobbes, portanto, evidentemente não aposenta os sentidos e o discurso mental em função da capacidade de raciocínio – apenas parece dizer que, se existe uma forma de se chegar à verdade, esta será pela ciência, e jamais pela experiência, meramente.

O que possibilita conclusões verdadeiras acerca das consequências de fatos é uma capacidade intelectual para discernir, a qual apenas o exercício da razão, entendida como a capacidade de extrair conclusões universais de silogismos, permite. Não é o caso, no entanto, que o cálculo será sempre acertado. É preciso de silogismos corretos para o alcance da verdade. Veremos adiante que Hobbes identifica, nas chamadas *leis de natureza*, uma série de enunciados gerais da reta

---

<sup>77</sup> EL, VI, 4.

razão que sugerem o bem que deve ser buscado pelos homens<sup>78</sup>, i.e. uma medida correta para suas paixões.

No entanto, antes de apresentar tais enunciados, necessários para a vida política, Hobbes faz um exercício que consiste em cogitar a vida humana fora da sociedade civil, para dele tirar péssimas conclusões: tratar-se-ia de um estado de obscuridade em que os homens viveriam desorientados, com a predominância de equívocos, oriundos de paixões desarrazoadas. É desta condição que trataremos agora.

## 2.2. A condição natural humana

Hobbes procurou conceber, como modo de justificar o poder soberano, um estado em que os homens viveriam em plena liberdade – o que, aqui, significa a ausência de um poder comum capaz de ordenar a vida em sociedade<sup>79</sup>. Trata-se do estado de natureza, famoso pela passagem onde Hobbes afirma que, quando de sua vigência, verifica-se uma *guerra de todos contra todos*<sup>80</sup>. Nesta seção, pretendo fazer uma exposição do comportamento humano nessa condição, de modo a mostrar que se trataria mais propriamente, embora tal terminologia não esteja presente na obra de Hobbes, do que chamarei de um estado de *equívoco*, em função da ausência de uma medida racional comum para as paixões humanas.

A *condição natural* humana, como a chama Hobbes no *Leviathan*, é hipotética; ela se baseia em premissas acerca da natureza do poder humano para deduzir conclusões morais e políticas; trata-se, portanto, de uma ilustração para explicar a origem dos conflitos inter-relacionais humanos. Não é o caso que Hobbes tenha afirmado, em qualquer momento, que em algum período histórico tal condição se configurou de fato, embora seja possível dizer que alguns cenários aproximaram-

---

<sup>78</sup> Lev., XIV, 3.

<sup>79</sup> Isto será visto, com mais detalhes, adiante (cf. 3.2). O poder, como visto anteriormente (cf. nota 11), foi considerado num sentido de *potentia*, um dos modos como Hobbes concebeu o poder, i.e. enquanto movimento; o outro modo é um *poder investido de direito*, tal como o poder político; e este se chamará *potestas* (no latim).

<sup>80</sup> Lev., XIII, 8.

se dela<sup>81</sup>. A *guerra* a que Hobbes se refere possui um sentido que transcende um mero cenário de batalha propriamente dito. O estado de guerra abrange um período de tempo no qual não existe qualquer garantia de paz; pelo contrário, a hostilidade é constante, e a batalha parece ser sempre iminente. Hobbes chega a comparar o estado de guerra a um tempo chuvoso, no qual, embora nem sempre esteja de fato chovendo, há um prenúncio de chuva, a ocorrer imprevisivelmente a qualquer momento<sup>82</sup>.

O argumento para provar que o estado de guerra – e, portanto, a vida fora da sociedade civil – é uma ameaça a todos os homens consiste em dizer que, integralmente ocupados em manter-se com vida, qualquer pessoa, no estado de guerra, simplesmente não teria condições de investir seu tempo e seus esforços em atividades que permitissem uma vida mais confortável e satisfatória. Não haveria espaço, portanto, para o desenvolvimento da agricultura, do comércio, dentre outras atividades essenciais que demandam previsibilidade e um mínimo de segurança para serem exercidas – e isto, para dizer o mínimo; pois se tais atividades seriam impossíveis, quem dirá o desenvolvimento das ciências e das belas artes. Ora, diante de um cenário tão rudimentar, é impossível outra conclusão sobre a vida humana, senão de que ela seria “solitária, pobre, sórdida, bruta e breve”<sup>83</sup>.

### 2.2.1. Liberdade e igualdade na condição natural

Hoekstra, ao comentar a condição natural humana em Hobbes, afirma serem duas as causas da desordem, a saber, liberdade e igualdade:

Hobbes insiste que a condição natural é de liberdade, igualdade, e a mais extensa gama de direitos individuais imaginável. Ele argumenta, no entanto, que essas pessoas livres e iguais estão em uma condição de total

---

<sup>81</sup> Na verdade, Hobbes afirma, no capítulo XIII do *Leviathan*, que alguns povos nativos da América viviam, quando da época em que foi escrita a obra, numa condição semelhante. Ainda, na edição latina do *Leviathan*, Hobbes sugere que a condição natural se verifica em algumas passagens bíblicas. Isto, no entanto, não é importante para a fundamentação do argumento. Ele é hipotético, antes do que histórico.

<sup>82</sup> Lev., XIII, 8.

<sup>83</sup> Lev., XIII, 9.

miséria e insegurança – não *apesar* da liberdade e da igualdade, mas *por causa* delas<sup>84</sup>.

Mas de que modo liberdade e igualdade poderiam ser causas da miséria humana? Hobbes, na verdade, elenca três grandes causas para a guerra, no plano da disposição individual: (1) competição, (2) desconfiança e (3) glória; e essas três causas relacionam-se entre si, como veremos. Já foi dito que a disposição para a guerra causada pela competição surge quando os homens desejam uma mesma coisa, quando esta não pode ser partilhada ou mutuamente desfrutada<sup>85</sup>. Esta primeira causa se relaciona diretamente à liberdade que é característica da condição natural. De fato, Hobbes afirma que a natureza “concede” a mais ampla liberdade aos homens:

Todo homem possui, por natureza, direito a todas as coisas; ou seja, (...) a possuir, usar e desfrutar de todas as coisas que quiser e puder. (...) E por isso é corretamente dito: *Natura dedit omnia omnibus*; que a natureza deu todas as coisas a todos os homens (...). Contudo, o direito de todos os homens a todas as coisas é, em efeito, de nenhum modo diferente do que se nenhum homem tivesse direito a nada, pois há pouco uso e benefício de um direito de um homem se outro homem tão forte quanto ele – ou ainda mais forte –, possui o mesmo direito<sup>86</sup>.

Sendo assim, é possível compreender por que a concessão natural de liberdade irrestrita é antes um fardo do que uma dádiva: dizer dos homens que eles possuem direito a todas as coisas se converte em um direito não a todas as coisas, mas antes em um direito de *lutar* por todas as coisas. Isto, porque, havendo direito a todas as coisas – e, portanto, não havendo direito a nada –, não existe a propriedade na condição natural. Veremos adiante que a propriedade surge apenas no estado civil, e é uma das condições para a política.

Hobbes afirma, ademais, que há uma igualdade entre os homens tanto em relação às faculdades do corpo, quanto em relação às faculdades da mente. Quanto às faculdades do corpo, pode até ser o caso que um indivíduo seja forte o suficiente para derrotar outro, mais fraco, em um combate; no entanto, o segundo pode

---

<sup>84</sup> HOEKSTRA, K. *Hobbes on the Natural Condition of Mankind*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Springborg. Cambridge University Press, 2007. p. 109-127.

<sup>85</sup> DCiv., I, 6.

<sup>86</sup> EL, XIV, 10.

recorrer a uma aliança com outros homens para derrota-lo, ou mesmo assassina-lo enquanto ele dorme, por exemplo, o que revela sua igualdade. Quanto às faculdades da mente, Hobbes afirma que a igualdade seja talvez ainda mais expressiva. As demais causas da guerra apontadas por Hobbes são relacionadas à igualdade entre os homens na condição natural. Na verdade, a causa da guerra não é propriamente a igualdade, mas a *falta de seu reconhecimento*.

Aqui, vale lembrar as observações de Zarka acerca da perspectiva universalista presente na noção de indivíduo em Hobbes<sup>87</sup>: a busca da preservação contra a iminência da morte, a qual frequentemente leva os homens a desejar sinais que sugiram a proeminência de seu poder em relação aos demais (i.e. o prazer que é chamado de *glória*) é, em si, uma prova da igualdade humana. Neste sentido, Hobbes afirma que a igualdade quanto às faculdades da mente está fundada em uma *igualdade de prudências*, a qual, quando não reconhecida, é um sinal de vanglória:

(...) prudência não é nada senão experiência, a qual, após tempos iguais, é igualmente desenvolvida em todos os homens em relação às coisas a que se dedicam. O que pode fazer com que tal igualdade pareça inconcebível para um homem é uma presunção vã sobre sua própria sabedoria, a qual todos os homens possuem em um grau maior ou menor (...). Contudo, isso comprova que todos os homens são, neste ponto, antes iguais do que desiguais, pois não há sinal maior da distribuição equânime de alguma coisa do que o fato de que todos se mostram satisfeitos com a parte que lhes cabe<sup>88</sup>.

Assim sendo, a vanglória se torna uma das causas da guerra porque o homem que se julga superior aos demais reivindica o reconhecimento desses e, portanto, esforça-se no sentido de dominá-los. Neste caso, a disposição para a guerra surge tanto deste homem vaidoso, que se sente na permissão de infligir danos aos outros, quanto destes, os quais, sentindo-se ameaçados, se dispõem a resistir e revidar – e isto Hobbes chamou de “combate de engenhos” (*combat of wits*)<sup>89</sup>. Hobbes observa que pouco importa que alguns homens sejam ponderados e capazes de se reconhecer iguais diante dos demais, pois a desconfiança

---

<sup>87</sup> Cf. 1.3.

<sup>88</sup> Lev., XIII, 2.

<sup>89</sup> DCiv., I, 4.

generalizada, por medo mútuo de serem enganados ou traídos, é causa suficiente para configurar disposição para a guerra entre os homens<sup>90</sup>.

### 2.2.2. O equívoco na condição natural

Vimos que a liberdade irrestrita e a falta do reconhecimento da igualdade entre os homens são dois fatores que, quando verificados, levam os homens a um estado de guerra. Pretendo apresentar, agora, o que seria mais propriamente uma continuação da seção anterior, quando me propus a fazer uma exposição da experiência e da razão em Hobbes e afirmei ser a condição natural um estado de equívoco<sup>91</sup>. A configuração da condição natural humana leva os homens a erros de deliberação. Ora, não pode ser correta a ação que leva à guerra, pois a guerra é nociva para a preservação. Portanto, o que leva os homens à guerra são erros de julgamento, uma vez que o movimento correto é aquele que preserva a vida do indivíduo.

Poderia ser objetado que o desejo de subjugar e valer-se do poder para beneficiar-se não poderia ser dito incorreto, pois sendo a preservação o fundamento da moralidade, um indivíduo não incorreria em erro ao desejar prejudicar os demais em benefício próprio. Contudo, isso é refutado pelo fato de que o estado de guerra é considerado o *pior dos mundos*: aquele que contribui para tal estado estaria colocando, necessariamente, a própria vida em risco – ainda que em um primeiro momento pudesse se beneficiar. É neste sentido que a prudência não é capaz de oferecer um meio adequado para a preservação. Ela frequentemente sugere atos que, inicialmente, parecem corretos – mas revelam-se graves erros na medida em que, desprovidos do conhecimento das causas, acabam por levar os homens à guerra.

Talvez a melhor forma de compreender a condição natural seja a de supor a dinâmica das relações humanas, a partir das informações que já expus acerca do movimento humano em Hobbes. Sabemos que os homens agem conforme seus engenhos, e que esses engenhos operam através das imagens e dos julgamentos

---

<sup>90</sup> EL, XIV, 3.

<sup>91</sup> Cf. 2.1.3.

individuais com vistas à deliberação. Parece claro que, na precariedade da condição natural, o exercício da ciência é bastante remoto, senão impossível. Contudo, isso não significa dizer dos homens que eles não agem com base em cálculos. De fato, os homens, como já dito, não se dividem entre prudentes e cientistas; antes, tais classificações são meras ilustrações para explicar no que consiste a prudência e a ciência. O que há de fato são homens valendo-se de seus engenhos para constantemente deliberar sobre quais os meios mais adequados para a sua preservação.

Na deliberação, os erros de julgamento podem ser mais ou menos frequentes – de fato, tão frequentes, que podem configurar uma situação extrema como é o estado de guerra. E a causa de tantos equívocos é um excesso de sinais de poder, apenas possível devido à liberdade proporcionada pela ausência do estado civil – o que chamaremos aqui de *inflação de sinais*. Ora, que outro resultado teria uma multiplicidade de reivindicações de reconhecimento concorrentes, senão a desavença?

É neste sentido que Zarka afirma ser a guerra antes *astúcia* do que *violência*, pois o desejo de dominação se manifesta antes do desejo de ferir, através da tentativa de fazer do outro um amigo, ou mesmo um servo. Assim sendo, o comportamento bélico tem início na tentativa de seduzir o outro, para se tornar violento apenas quando a primeira tentativa fracassa<sup>92</sup>. Ademais, porque os homens se valem de sinais para identificar o poder, é possível valer-se do discurso para reivindicá-lo, manipulando as paixões e opiniões do outro – o que evidencia o papel do engenho na guerra:

Gerar uma opinião [pela *persuasão*] ou uma paixão [pela *incitação*] se deve ao mesmo ato; mas enquanto na persuasão o fim é a obtenção de uma opinião a partir de uma paixão; (...) [na incitação], o fim é suscitar uma paixão a partir de uma opinião. (...) Então, [neste último caso], não importa que a opinião seja verdadeira ou falsa, ou se a narração é histórica ou fantástica; pois não a verdade, mas a imagem é o que produz a paixão: uma tragédia, se bem atuada, não afeta menos do que um assassinato<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> ZARKA, Y-C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 2001, p. 144.

<sup>93</sup> EL, XIII, 7.

A condição natural humana é, em suma, uma guerra de todos contra todos. Isto se deve a uma inflação de sinais de poder – que apenas se torna possível devido à liberdade e à igualdade que caracteriza a condição natural. Tantas reivindicações de reconhecimento produzem uma multiplicidade de medidas para a ação humana. Esta multiplicidade é nociva porque promove a discórdia e o conflito, ao confundir os homens quando do julgamento acerca do bem e do mal. A condição natural acaba sendo uma espécie de império da força e da astúcia<sup>94</sup>, onde os circunstancialmente mais fortes, astutos e bem aventurados se apoderam daquilo que desejam; e isso, sem garantia alguma de que, a qualquer momento, um homem ou uma facção mais poderosa não virá a tentar apoderar-se do mesmo – e, assim, sucessivamente, no que configuraria propriamente o estado de guerra.

### 2.3. Hobbes como um teórico do egoísmo

Na presente seção, pretendo, enfim, mostrar como pode ser rejeitada a tese de que Hobbes é um teórico do homem egoísta e intrinsecamente antissocial. Até agora não vimos muitas razões para duvidar de tal tese. A causa maior da guerra, a vanglória, de fato parece sugerir homens gananciosos e incapazes de cooperar uns com os outros. No entanto, veremos que isso se deve às circunstâncias da condição natural, que conduz o desejo de poder para uma situação socialmente insustentável – e não a uma inclinação bélica do homem fundada em um caráter intrinsecamente egoísta.

Hobbes é comumente tido como defensor de uma tese acerca da ação humana: a tese do *egoísmo psicológico*, a qual afirma serem nossas ações jamais em vista de um bem para outrem, mas apenas para nós mesmos. Tal tese, no entanto, sequer é defendida por Hobbes; na verdade, refutá-la não parece ser uma tarefa muito desafiadora. Para tanto, faz-se importante a distinção entre o egoísmo psicológico e o chamado *egoísmo tautológico*. Esta segunda tese é assim chamada porque seu conteúdo é simplesmente trivial: toda ação humana visaria, em última

---

<sup>94</sup> Lev., VIII, 12. Hobbes trata a astúcia (*craft*) como uma versão maléfica da prudência: “se adicionarmos à prudência o uso de meios desonestos e injustos, como são em geral incitados nos homens quando estão com medo ou passando por necessidades, teremos aquela paixão desvirtuada que é chamada de astúcia (...)”.

análise, a um bem para quem age. Ora, mesmo que estejamos agindo em benefício de outra pessoa, sentindo-nos bem em função disto, em última análise estamos fazendo-o porque isto significaria também um bem para nós, e.g., sentimo-nos bem ao presentear pessoas de que gostamos. Hobbes não se oporia a tal afirmação – penso, ainda, que ninguém seria capaz de, com sucesso, se opor a ela.

O egoísmo psicológico, por outro lado, parece restringir o bem que é finalidade da ação tão-somente ao indivíduo que age. Ora, parece suficientemente claro que nem sempre agimos com vistas a beneficiar *apenas* a nós mesmos. Seria estranho – para dizer o mínimo – defender essa tese estando alheio ao fato de que situações nas quais agimos em função do bem de outras pessoas são verificáveis, e.g., pais e mães frequentemente sacrificam seus interesses imediatos visando ao bem de seus filhos. Não me parece sensato defender tal tese e, de fato, Hobbes não a defendeu<sup>95</sup>.

É compreensível, no entanto, que Hobbes seja associado ao egoísmo psicológico; como já dito, algumas de suas teses podem, num primeiro momento, levar a crer que o autor possui uma visão bastante pessimista quanto à natureza humana. Mas a análise das seções anteriores permite afirmar que a postura bélica humana, quando verificada, se deve antes ao erro do que a uma natureza egoísta. Antes, as paixões desarrazoadas de um homem se devem a circunstâncias em que poucos conseguiriam lidar de modo razoável (i.e. a ausência de um critério claro para a ação, decorrente da inflação de sinais). No estado de guerra, ou em situações análogas, é vão esperar que a ação humana se dê de modo racional.

Aqui, embora não haja uma distinção terminológica na obra de Hobbes, parece-me conveniente fazer uma diferenciação entre dois modos de conceber a racionalidade de um ato<sup>96</sup> no sentido de seu cabimento moral: por um lado, um ato pode ser dito racional no sentido de (1) *promover a paz e a cooperação*; por outro lado, um ato pode ser dito racional no sentido de ser (2) *em vista da preservação de quem age*. No primeiro caso, o ato estaria de acordo com o ideal de moralidade

---

<sup>95</sup> V. GERT, B. *Hobbes*. Polity, 2010. p. 30-38.

<sup>96</sup> RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Harvard Belknap Press, 2007. p. 54-62. Além de fazer tal diferenciação, John Rawls, ao comentar a filosofia política de Hobbes, ainda desenvolve uma terminologia própria para melhor expor as teses sobre a ação humana: a instituição do Estado civil aproximaria os atos *racionais* de atos *razoáveis*, pois a segurança que o soberano traria aos homens faria com que atos bélicos fossem bem menos frequentes, incentivando os homens a agir conforme as prescrições da lei de natureza.

prescrito pela lei de natureza. Assim sendo – e dado que as leis de natureza são ditames da razão que, em síntese, orientam os homens para a paz –, alguém que age deste modo age a fim de preservar e incentivar a harmonia e a cooperação entre os homens, afastando a coletividade do estado de guerra. Trata-se, portanto, de um ato próprio de alguém que busca a paz.

Dito isto, vê-se que, no primeiro caso, existe, no ato, um compromisso com a paz (estariam, aqui, *excluídos* os atos bélicos). Já, no segundo caso, não há um compromisso com a paz, mas com a autopreservação (o que significa que o ato *pode* ser bélico). Isto, porque um homem que age de modo bélico, i.e. de modo não cooperativo ou contra a paz, não o fará sem *racionalidade* se tal ato for com vistas à sua preservação. A ideia de racionalidade, neste sentido, relaciona-se, portanto, com a noção de *direito de natureza* – a liberdade de valer-se de todos os meios a fim de garantir o que se julga necessário para a própria preservação<sup>97</sup>. Para Hobbes, não há racionalidade na renúncia à própria preservação. É neste sentido que seria possível dizer de um ato bélico que ele seria racional.

A primeira lei de natureza, de fato, possui duas partes que demonstram isso: a primeira parte prescreve *que todo homem esforce-se pela paz*; a segunda parte, *que quando a paz não puder ser alcançada, que se possa buscar o auxílio e as vantagens da guerra*<sup>98</sup>. Ela, assim, parece prever esta aparente contradição entre, por um lado, o dever moral de esforçar-se pela paz e, por outro, a racionalidade em buscar, antes, a própria sobrevivência, independentemente das demais consequências deste ato. É visível, assim, a presença do conteúdo do direito de natureza na própria lei de natureza: não é racional perseguir a paz a partir do momento em que isso parecesse uma ameaça direta à preservação do agente.

Vale dizer, em suma: um ato racional, i.e. um ato moral, é um ato em conformidade com a lei de natureza. A lei de natureza, no entanto, ao admitir a preservação individual, admite a racionalidade em um ato bélico quando o agente percebe que sua vida está em perigo. Contudo, uma pessoa que age conforme a lei de natureza age em favor da paz, mas sem ignorar a autopreservação; ela,

---

<sup>97</sup> Lev., XIV, 1.

<sup>98</sup> Lev., XIV, 4.

portanto, só é capaz de agir em favor da paz se as circunstâncias forem propícias<sup>99</sup>. Não se pode esperar que uma pessoa deixasse de defender a própria vida em uma situação de perigo, pois mesmo que ela tivesse consciência de que deveria agir de modo cooperativo, sabe que, naquela circunstância, isso implicaria sua morte. Ora, uma pessoa prestes a ser morta não tem alternativa *racional* senão lutar pela própria vida, valendo-se, para tanto, de todos os meios disponíveis – e a lei de natureza não ignora isto.

Assim sendo, dizer do bem que ele é o objeto dos desejos humanos, e do mal que ele é o objeto das aversões<sup>100</sup> é, antes, uma constatação acerca da motivação humana para a ação, e jamais uma teoria moral – a qual estaria identificada não aqui, mas na lei de natureza. Eis, aqui, portanto, um dos motivos pelos quais se atribui equivocadamente a Hobbes uma suposta “essência bélica” da natureza humana. Ora, dizer do bem que ele depende da percepção de cada um – em detrimento dos objetos dos desejos e aversões humanas –, não implica afirmar que Hobbes trabalha com uma psicologia caracterizada pela maldade humana identificada no egoísmo. Um homem pode desejar realizar um ato de benevolência, tendo em vista os desejos de quem é beneficiado por tal ato. Este ato é causado por uma paixão que Hobbes chamou de caridade (*charity*). Para Hobbes, não há argumento maior para um homem, sobre seu próprio poder, do que sentir-se capaz não apenas de satisfazer os seus próprios desejos, como também de ajudar os outros a satisfazer os seus<sup>101</sup>. A caridade, em Hobbes, embora tenha o poder como condição, não seria identificada puramente no amor pelo poder ou no prazer em exercê-lo – que seria a glória, paixão tida por bélica –, mas de sentir tal prazer no ato de ajudar outra pessoa. Hobbes trata a caridade como uma boa disposição – i.e. uma paixão que propicia o abandono da condição natural:

Eu digo que tais boas disposições são aquelas que propiciam a entrada na sociedade civil; e (...) todas as virtudes estão contidas na justiça e na caridade, de onde isso também pode ser entendido que condutas contrárias a essas são perversas; e que as condutas e vícios contrários estão todos contidos na injustiça e em uma mente insensível aos males de outrem, ou seja, na falta de caridade<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Tais circunstâncias se encontram, para Hobbes, no estado civil, do qual os enunciados subsequentes da lei de natureza tratarão. Veremos isso no capítulo seguinte (cf. 3.1).

<sup>100</sup> Cf. 2.1.1.1.

<sup>101</sup> EL, IX, 17.

<sup>102</sup> DHo., XIII, 9.

No entanto, se não é o caso que Hobbes possa ser dito um teórico do egoísmo psicológico, há certo sentido em que o autor poderia ser dito um teórico do egoísmo. Isto, porque além de admitir o egoísmo tautológico, Hobbes, como já dito, defende a racionalidade que reside na autopreservação, fundada no direito de natureza. Ora, o maior interesse que alguém pode ter é o de garantir a sua preservação – este é, aliás, o fundamento de todo movimento<sup>103</sup>. Hobbes parte da premissa que o ser humano deseja a preservação, e supõe irracional todo ato que vai de encontro a isso, seja esse ato intencional ou não. Este raciocínio abre espaço para a defesa, por parte de Hobbes, do que Sorell chamou de *egoísmo ético*<sup>104</sup>.

Esta modalidade de egoísmo, contudo, parece bem diferente do egoísmo psicológico que é comumente atribuído a Hobbes. No *Elements of Law* (1640) – como vimos, a obra mais suscetível de ser tida como defendendo uma visão mais pessimista da natureza humana –, Hobbes compara a vida humana a uma corrida em que todos desejam ser os primeiros colocados<sup>105</sup>. Esta visão, no entanto, não exclui a possibilidade de os corredores se preocuparem com a condição dos demais. Embora haja o desejo de ser o primeiro colocado – dado que o desejo de glória, em um grau ou outro<sup>106</sup>, persiste –, não há nada que impeça um sujeito de desejar ajudar outro para que este seja bem sucedido na corrida, ou de sofrer por alguém ter ficado para trás, estando impedido de chegar a uma posição mais bem colocada<sup>107</sup>.

É interessante notar, no entanto, que, à medida que a condição dos homens se aproxima da ideia de guerra, boas disposições, como a caridade, e especialmente a virtude que Hobbes identifica na justiça<sup>108</sup>, seriam cada vez mais remotas, pois onde não há segurança e previsibilidade, tanto mais a mesquinha se tornaria verificável, em detrimento da razoabilidade identificada na cooperação. Ora, dizer do poder que ele é uma condição para a caridade, por exemplo – e,

---

<sup>103</sup> Cf. 1.2.

<sup>104</sup> SORELL, T. *Hobbes*. Routledge, 1986. p. 100.

<sup>105</sup> EL, IX, 21.

<sup>106</sup> Cf. nota 88: a glória que leva à guerra é uma presunção sobre a própria prudência, algo que todos os homens possuem em certo grau.

<sup>107</sup> SORELL, T. Op. cit., p. 98.

<sup>108</sup> Cf. 3.1. e 3.2.

sendo o poder a garantia dos meios para a preservação, como já visto<sup>109</sup> –, não é uma afirmação da glória como um prazer na dominação do outro, mas antes em um prazer no próprio poder enquanto magnanimidade. Isso torna claro que a condição para a caridade é a *crença*<sup>110</sup>, por parte do homem que age de modo caridoso, de que ele não irá ter a sua preservação ameaçada ao agir deste modo; pois o poder que, aqui, é condição para a caridade, significa antes uma crença no próprio poder. Pode até ser o caso que tal crença seja vã – e que o poder no qual se acredita ter seja, portanto, ilusório –, mas isto pouco importa para a configuração da caridade e outras boas disposições.

Aqui, novamente, podemos nos valer da terminologia utilizada por Rawls<sup>111</sup> a fim de melhor explicar os requisitos para a racionalidade dos atos: afastar-se do estado de guerra é diretamente proporcional a ver-se cada vez mais em condições de agir razoavelmente. Paixões tidas por bélicas, como a glória, se tornam cada vez menos evidentes; ao passo que boas disposições, como a caridade, tornam-se mais notórias. É eminentemente uma questão de segurança: ter poder é garantir os meios para a preservação; deliberar é considerar consequências de eventos com vistas a agir, sendo paixões os fatores que engendram a ação. A razoabilidade, portanto, depende principalmente das circunstâncias: sem a segurança, o racional é lutar pela vida, com o auxílio da força e da astúcia; com segurança, por outro lado, o racional – que, aqui, se aproxima do razoável – é cooperar, valendo-se da prudência e do raciocínio correto para a manutenção da paz.

Assim sendo, apenas poderemos dizer que Hobbes pode ser considerado um teórico do egoísmo se partirmos da premissa de que ver a autopreservação como uma prioridade máxima do indivíduo é, por si só, um traço de uma natureza egoísta. Contudo, ao interpretar Hobbes, parece-me um desserviço tratar essa questão de tal modo. Ora, se paixões como a caridade são possíveis, e se um agente sente um prazer genuíno ao ver um homem de sua estima se beneficiando *por causa* de seu ato caridoso – quando não necessariamente o ato se trata de uma armadilha da

---

<sup>109</sup> Cf. 2.1.2.

<sup>110</sup> Chamo atenção para o caráter aparente de um sinal de poder qualquer. A paixão da glória é um prazer que depende da identificação de sinais do *próprio* poder. Portanto, é algo que depende da aparência.

<sup>111</sup> Cf. nota 96.

astúcia com vistas à dominação –, por que haveríamos de insistir no egoísmo? Não me parece um bom caminho.

A principal causa da guerra, portanto, é a ausência de um critério (i.e. uma medida) capaz de ordenar a ação humana. Sendo assim, o que ocorre na condição natural é antes um conflito resultante de equívocos quanto aos meios de preservação do que de uma suposta ganância inerente ao ser humano. A glória destrutiva que se verifica na condição natural é uma das causas dos equívocos de julgamento acerca dos meios de preservação, mas não é inerente ao ser humano, pois ela se torna menos frequente à medida que os homens se afastam da condição natural em direção a um estado de segurança.

Por outro lado, é preciso compreender o que significa valer-se da reta razão para a manutenção da paz. Como já dito, Hobbes formulou uma teoria moral, que tem por base as *leis de natureza*. Os homens, para Hobbes, não são antissociais; embora primordialmente o desejo é o de se preservar, há também um desejo de convívio. Assim sendo, os homens podem ser levados – pela razão, ao seguir os ditames das leis de natureza, e por paixões que os inclinam para a paz, como o medo da morte, por exemplo – a restringir sua liberdade natural constante do direito de natureza de modo a afastar-se das condições de guerra. Para tanto, é necessário o pacto que institui o estado civil. Assim sendo, tratarei, no próximo capítulo, dos meios para o estado civil, a partir de uma análise da lei de natureza.

### 3. O CORPO POLÍTICO

No capítulo anterior, vimos que o homem, na condição natural, vive em um estado de guerra, uma representação trazida por Hobbes de uma condição de miséria e violência, onde a preservação humana encontra-se constantemente ameaçada diante da insegurança gerada por uma inflação de sinais de poder. Tal multiplicidade de medidas para a ação confunde a deliberação, tornando a vida em sociedade um *império da astúcia*, em que os homens se veem forçados a lutar pela dominação uns dos outros. Vimos também, por outro lado, que os homens não são inerentemente vaidosos – pelo menos não a ponto da glória necessariamente implicar um estado de guerra –, e que, antes, isso se trata de uma falta de razoabilidade que a insegurança na condição natural impõe.

Um dos propósitos de Hobbes, talvez o mais importante, foi apontar as causas da guerra às autoridades de sua época, a fim de instruí-las no sentido de evitar uma situação comparável à condição natural. Para tanto, uma consideração acerca da natureza humana, com claras implicações para o bom funcionamento da política, foi marca de sua obra.

Neste capítulo, pretendo apresentar, em primeiro lugar, uma breve consideração acerca da ética hobbesiana, cujas conclusões decorrem dos enunciados dos ditames da razão que constituem a *lei de natureza*. Por fim, entrarei mais propriamente na questão da formação do estado civil e da ordem necessária para a manutenção da paz.

#### 3.1. Razão como lei de natureza

No capítulo anterior, trouxe o enunciado da primeira lei de natureza a fim de explicar de que modo o homem, para Hobbes, age moralmente. Nesta seção, pretendo apresentar uma noção geral das leis de natureza, de modo a compreender no que consiste a ética hobbesiana. Uma lei de natureza, para Hobbes, é

um preceito ou regra geral, descoberta *por meio da razão*, através da qual um homem é proibido de fazer aquilo que é destrutivo para sua vida ou que o prive dos meios para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la<sup>112</sup>.

Levando tal passagem em consideração, é preciso diferenciar dois sentidos de *razão* de que Hobbes parece se valer no decorrer de seus textos. Diferenciamos anteriormente dois sentidos em que, não a razão, mas um *ato* pode ser dito racional no sentido deste ser conforme a lei de natureza: ele será sempre em vista da preservação do agente, pois é o desejo de perseverar que origina todo movimento humano. Contudo, apenas em um estado de coisas suficientemente afastado da condição natural é que ele poderá ser *também* um ato cooperativo (ou *pacífico*). Agora, no entanto, a distinção que quero fazer é antes entre o raciocínio do agente (aquilo que chamei de “razão pretensamente reta”<sup>113</sup>) e a reta razão – que é o raciocínio *de fato* correto. No plano da ação humana, dizer de um ato que ele é conforme a reta razão implica dizer que ele será conforme a lei de natureza.

As leis de natureza, para Hobbes, são proposições da reta razão que expressam regras cuja ciência constitui a única e verdadeira filosofia moral<sup>114</sup>. A primeira lei de natureza, que apresentei no capítulo anterior, é a mais importante, uma vez que as demais são derivações dela; trata-se do enunciado que prescreve o esforço pela paz, até o ponto em que os homens tenham esperança em obtê-la, podendo recorrer aos auxílios da guerra no caso de não serem bem sucedidos<sup>115</sup>. Ela carrega consigo o conteúdo do direito de natureza, que traz a autopreservação como um princípio superior de moralidade.

Não faz sentido falar em ética, para Hobbes, sem falar em preservação. Preservar-se é a finalidade do movimento humano; privar um homem de se preservar é, portanto, moralmente inaceitável. Portanto, como já vimos, as leis de natureza que orientam os homens para a paz tomam a preservação como um norte, pois apenas quando garantida a paz é que a preservação individual será possível. No entanto, é amplo demais falar apenas em paz. É preciso compreender como a paz é assegurada; e o modo como isto deve se dar é trazido nos ditames das leis de

---

<sup>112</sup> Lev., XIV, 3.

<sup>113</sup> Cf. 2.1.3.2.

<sup>114</sup> Lev., XV, 40.

<sup>115</sup> Cf. 2.3.

natureza, sem os quais os erros de julgamento acabam por comprometer a preservação – muito embora seja esta a finalidade de todo movimento humano. Não pretendo, no entanto, fazer aqui uma *exposição comentada* de todas as leis de natureza, apenas extrair as ideias centrais da ética hobbesiana.

Após a (1) primeira lei de natureza, a qual prescreve o esforço pela paz ressalvado o direito de natureza, a segunda e a terceira lei nada são senão um complemento à primeira, apontando justamente os meios para a paz. A (2) segunda lei prescreve que os homens devem restringir a sua liberdade natural – a liberdade irrestrita da condição natural –, o tanto quanto esperam que os outros façam também, sob a condição de que fosse uma renúncia mútua<sup>116</sup>. Trata-se de uma lei de *reciprocidade*, princípio fundamental da ética hobbesiana; uma espécie, portanto, de antídoto contra a imprevisibilidade da condição natural: os homens devem renunciar à liberdade, mas apenas o tanto quanto esperam que os outros renunciem também, viabilizando uma confiança mútua mínima.

Contudo, de que modo seria possível essa reciprocidade? Daí é que faz sentido o conteúdo da (3) terceira lei: que os homens cumpram com os pactos realizados<sup>117</sup>. Ora, a reciprocidade depende do respeito mútuo das partes a um pacto. Não cumprir o pacto de renúncia mútua de liberdade demonstra que o pacto não é nada senão palavras vazias, implicando a manutenção do direito a todas as coisas que caracteriza a condição natural e, portanto, a inviabilidade da reciprocidade.

A terceira lei de natureza é a origem da justiça em Hobbes, pois apenas ao renunciar ao direito a todas as coisas é que se pode pensar nas condições de efetivação da propriedade. Ora, não discordando da antiga máxima (atribuída a Aristóteles) de que a justiça consiste em *dar a cada um o que é seu*, é preciso que, no mínimo, se possa identificar o que é de cada um – o que seria impossível na condição natural, onde tudo é de todos e, portanto, nada é de ninguém<sup>118</sup> –. Para tanto, é necessário um acordo, um pacto capaz de viabilizar a propriedade:

---

<sup>116</sup> Lev., XIV, 5.

<sup>117</sup> Lev., XV, 2.

<sup>118</sup> Lev., XV, 3.

(...) Eu fiquei curioso acerca do nome *justiça* (pelo qual se quer dizer uma constante vontade em dar a cada homem o que é seu), e indaguei como poderia alguém falar em algo que é seu antes do que de outro; e quando ficou claro que isto não poderia ser originado naturalmente, mas através do consentimento humano (pois os homens distribuem aquilo que a natureza dispôs de modo comum), eu fui levado à outra questão, a saber, por quais fins e por qual necessidade, onde tudo pertencia a todos, preferiu-se que cada homem deveria possuir coisas que pertencessem apenas a ele mesmo. E então eu vi que a guerra e toda sorte de calamidade deve necessariamente seguir da propriedade comum das coisas, uma vez que os homens entram em conflito pelo seu uso<sup>119</sup>.

Essas três primeiras leis de natureza, então, constituem o núcleo da ética hobbesiana: a lei de natureza prescreve a (1) paz por meio da (2) reciprocidade, a qual se dá por um pacto, que (3) deve ser respeitado. As leis seguintes indicam certos comportamentos e medidas que devem ser adotados a fim de preservar a paz. Algumas merecem destaque, como a que prescreve o reconhecimento da igualdade entre os homens<sup>120</sup>, coisa que dificilmente se configura na condição natural, sendo fonte de comportamentos bélicos; outra lei prescreve que nenhum homem seja juiz de si mesmo, uma vez que lhe faltaria a isenção necessária para julgar<sup>121</sup>.

Em suma, Hobbes mesmo afirma que a lei de natureza poderia ser sintetizada pela *regra de ouro* – a saber, *não faça ao outro aquilo que você não faria a si mesmo*<sup>122</sup> – o que expressa a reciprocidade: só é razoável renunciar à própria liberdade até o ponto em que se espera que os outros renunciem também. Hobbes defende, ademais, que é preciso que haja um modo de garantir a efetividade da reciprocidade. Para tanto, seria necessário um poder (*potestas*<sup>123</sup>) inequívoco. Ora, se na condição natural o que existe é uma inflação de sinais de poder, a qual leva os homens ao equívoco, parece claro que a solução para este problema se dá por uma *deflação* desses sinais – coisa que, para Hobbes, só será possível no estado civil. Assim sendo, veremos agora de que modo é possível a passagem da condição natural para o estado civil, bem como as características gerais deste último.

---

<sup>119</sup> DCiv, *dedicatória*.

<sup>120</sup> Lev., XV, 21.

<sup>121</sup> Lev., XV, 31.

<sup>122</sup> Lev., XV, 35.

<sup>123</sup> Cf. nota 79.

## 3.2. O estado civil e a manutenção da paz

### 3.2.1. A instituição do estado civil

O cumprimento da lei de natureza é necessário para a paz, mas a lei de natureza, sozinha, não é capaz de efetivar sua observância – daí que se diz que ela obriga *in foro interno*, apenas, o que evidencia sua fragilidade<sup>124</sup>. Ademais, além da necessidade de efetivação da lei de natureza, Hobbes chega à conclusão de que não seria possível superar o estado de guerra pela convergência de *muitas* vontades em direção a um mesmo fim, como seria o caso se muitos homens concordassem que a paz é devida, embora cada um tivesse a sua própria opinião sobre como alcançar tal estado de coisas<sup>125</sup>.

Para que a paz fosse possível, seria necessário, então, unir essas vontades em uma *única* vontade, no que tange às questões relativas à segurança. Daí surge o entendimento de que um soberano é fundamental para a manutenção da paz. Este é o estado civil (*commonwealth*, no inglês; *civitas*, no latim), um corpo político instituído por meio de um pacto entre os homens – um corpo, portanto, não natural, mas *artificial* –, tendo na figura do soberano um representante, a quem os homens prometem submeter sua vontade e seu julgamento a fim de garantir a própria preservação:

O único modo de se erigir um poder comum capaz de [defender os homens] (...) da invasão de estrangeiros e das injúrias de uns contra os outros e, deste modo, zelar por eles – de tal forma que, por sua própria indústria e pelos frutos da terra, eles possam se sustentar e viver satisfatoriamente –, é conferindo todo o seu poder e força a um homem, ou assembleia de homens, que reduza todas as suas vontades, da pluralidade de vozes, a uma única vontade, que é o mesmo que apontar um homem ou assembleia a fim de conduzir [quem aponta], e de todos reconhecerem a si mesmos como autores daquilo que fizer quem que os conduz<sup>126</sup>.

O pacto que transfere parte da liberdade dos indivíduos para o soberano é um pacto que é feito entre todos os homens, o que “mais do que consentimento (...),

---

<sup>124</sup> Lev., XV, 37.

<sup>125</sup> DCiv., V, 4.

<sup>126</sup> Lev., XVII, 13.

é uma verdadeira *união* de todos [os homens], em torno de um único homem (...)"<sup>127</sup>. A transferência de liberdade obedece à reciprocidade da lei de natureza: renuncia-se à liberdade, contanto que todos renunciem também, e na mesma proporção<sup>128</sup>. O estado civil consistirá, então, em uma pluralidade de pessoas naturais, as quais, por medo mútuo e desejo de preservação (i.e. desejo de poder), se unem para formar uma pessoa artificial – uma *pessoa civil* –, cuja essência é um homem ou uma assembleia de homens, a saber, um soberano.

O soberano, sendo a expressão do estado civil, tem a função de garantir a paz por meio de um poder reconhecido e honrado por todos os cidadãos – ou súditos, já que submetidos ao poder do soberano. Os sinais de poder, que na condição natural encontravam-se em excesso, sofrem uma *deflação* a partir da introdução de um critério claro de poder, legitimado pelo consentimento, o qual visa a erradicar os erros quanto ao bem particular – principal causa da guerra. Este critério é dado pela lei civil, a qual é definida como

(...) regras que o estado civil se vale para comandar cada um dos súditos (através da palavra, da escrita, ou outro sinal suficiente de sua vontade) de modo que estes se valham para distinguir o certo e o errado, i.e. aquilo que é contrário ou não à regra<sup>129</sup>.

Neste sentido, a lei civil se distingue da lei de natureza. Enquanto a primeira é uma regra de orientação de conduta – uma medida para a ação – legislada pelo soberano (e apenas pelo soberano<sup>130</sup>), a segunda é uma série de preceitos gerais, acessíveis por meio da reta razão, a qual, antes do que uma lei propriamente dita, seria uma sequência de qualidades que dispõem os homens para a paz e para a obediência<sup>131</sup>. Neste sentido, novamente no plano das disposições humanas, pretendo fazer uma análise do cidadão no estado civil.

---

<sup>127</sup> Lev., XVII, 13.

<sup>128</sup> Lev., XVII, 13.

<sup>129</sup> Lev., XXVI, 3.

<sup>130</sup> Lev., XXVI, 5.

<sup>131</sup> Lev., XXVI, 8.

### 3.2.2. O homem como cidadão

No estado civil, os homens se tornam cidadãos. Como cidadãos, eles estão submetidos ao poder do soberano. No entanto, embora seja o caso que a lei civil (em conjunto com a força que visa a garantir sua efetividade) é um fator que afasta consideravelmente os homens da guerra, o comportamento dos homens pode levar a uma aproximação do estado de guerra, o que Hobbes chamou de *sedição*. Neste sentido, as disposições do cidadão é um fator importante para a manutenção da paz.

É dito do cidadão que se comporta em prol da manutenção da paz que possui a virtude da justiça, i.e. respeita a lei civil *por causa* do reconhecimento da autoridade do soberano – um sinal de respeito, portanto, ao pacto que instituiu o estado civil. Hobbes, neste sentido, faz uma diferenciação entre boas disposições, tal como a caridade, vista no capítulo anterior, e virtudes morais, que só seriam possíveis na vida enquanto cidadão, devido à medida conferida pela lei civil:

Um critério comum para virtudes e vícios não surge a não ser na vida civil. Tal critério não poderá, por esta razão, ser outro senão as leis [civis] de todo e qualquer estado [civil]; pois a lei de natureza, quando o estado se constitui, se torna parte da lei civil. (...) Quaisquer que sejam as leis civis, não viola-las é sempre e em todo lugar tido como uma virtude de seus cidadãos; e negligenciá-las, um vício. Embora seja verdade que certas ações podem ser justas em um estado, mas injustas em outro, ainda assim a *justiça* – i.e. a não violação das leis civis – é e será a mesma em todos os lugares<sup>132</sup>.

Pois bem, Hobbes, como vimos, afirmou que toda a virtude moral está contida na caridade e na justiça<sup>133</sup>. Isto, porque enquanto a caridade é uma disposição que inclina os homens para o abandono da condição natural; a justiça, por sua vez, é uma virtude que, uma vez abandonada a condição natural, melhor auxilia na prevenção de sua retomada – i.e. melhor refreia a sedição. Ora, a justiça consiste em observar os pactos realizados, e respeitar o pacto que instituiu o estado civil implica reconhecer a autoridade das leis civis, e isto, *independentemente do*

---

<sup>132</sup> DHo., XIII, 9.

<sup>133</sup> Cf. nota 102.

*seu conteúdo*<sup>134</sup>. A autoridade conferida ao soberano quando do pacto que instituiu o estado civil é condição suficiente para a legitimidade da lei civil.

Estando a virtude moral totalmente contida na caridade e na justiça, o que resta a outras disposições tidas como virtuosas, como a coragem, a prudência e a temperança? Hobbes afirma que tais disposições são antes virtudes dos cidadãos enquanto homens, e não enquanto cidadãos – i.e. virtudes que são úteis antes para quem as tem do que para o estado civil. Ora, o estado civil, enquanto corpo que é – ainda que artificial –, possui um bem próprio, i.e. aquilo que garante a sua preservação; nas palavras de Hobbes: o “bem público”. As virtudes referidas, a saber, coragem, prudência e temperança, são, segundo Hobbes, virtudes que pouco importam para a viabilização e manutenção da paz<sup>135</sup>. Sendo assim, tais disposições não são virtudes morais, visto que moral é aquilo que garante a preservação do homem, e aquilo que garante a preservação do homem é o estado civil, único meio para a paz; portanto, uma disposição que não está diretamente relacionada com a manutenção da paz não pode ser dita uma virtude moral.

O raciocínio acima pode sugerir a seguinte questão: poderia o bem privado (o bem do homem enquanto indivíduo) entrar em conflito com o bem público (o bem do estado civil)? A resposta é não. Isto, porque o bem do estado civil se confunde com o bem do homem enquanto cidadão: perder a posição de cidadão implica, para qualquer homem, um retorno à condição natural, pois significa que houve a dissolução do estado civil. Sabemos que a condição natural inviabiliza a preservação humana. Logo, o bem do estado civil é condição necessária para o bem do homem; dito de outro modo, a preservação da posição de cidadão de um homem é condição necessária para sua preservação enquanto indivíduo.

Por outro lado, é bem verdade que a preservação do homem enquanto indivíduo (i.e. o bem privado) é algo que vai além de sua posição enquanto cidadão. Vimos que o desejo de poder, princípio de movimento comum a todos os homens, é um desejo de preservação individual, que deve ser entendida como não apenas

---

<sup>134</sup> Um debate que *não será proposto* neste trabalho é sobre se é possível dizer que Hobbes foi um teórico do positivismo jurídico ou não. É possível afirmar, no entanto, que Hobbes é certamente uma referência frequente para autores que defendem esta linha de pensamento em teoria do direito, sendo, inclusive, citado como um precursor da escola. Cf. GOLDSMITH, M. *Hobbes on Law*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Tom Sorell (ed.). Cambridge University Press, 1996. p. 274-304.

<sup>135</sup> DHo., XIII, 9.

sobreviver, mas bem viver<sup>136</sup>. Hobbes parece apontar neste sentido quando afirma que a função do soberano consiste

na finalidade a que ele foi confiado com o poder soberano, a saber, a busca da segurança do povo, a qual ele é obrigado pela lei de natureza (...); e por segurança, aqui, não se quer dizer apenas a mera subsistência, mas também todos os demais contentamentos da vida, os quais todo homem, por legítima diligência, não oferecendo perigo ou dano ao estado civil, deve adquirir para si<sup>137</sup>.

Isto aponta para a conclusão de que o bem público (a saber, a manutenção da paz) é condição necessária para o bem privado, mas não suficiente. Mas, então, o que seria o bem privado em Hobbes? No que consistiria uma eventual realização individual humana, a qual só seria possível no estado civil? A resposta de Hobbes é o silêncio: não há uma resposta correta para esta pergunta. Neste sentido, cada indivíduo terá certo grau de liberdade para perseguir o seu bem particular. Ora, não existe, em Hobbes, um “bem supremo” (*summum bonum*)<sup>138</sup>. Vale lembrar: a felicidade consiste em um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro; sendo a obtenção do primeiro nada senão um meio para o seguinte, uma busca por poder que apenas se encerra com a morte<sup>139</sup>.

Dito isto é que se pode retomar, novamente, as afirmações de Zarka apresentadas no primeiro capítulo<sup>140</sup> e, agora, ver de que modo a concepção moderna de indivíduo traz implicações para a teoria política: vimos que a igualdade que Hobbes afirma se configurar entre os indivíduos é um rompimento com certa visão tradicional da política, a qual se valia de uma investigação sobre um modelo de autoridade política (o “herói”), a fim de designar um perfil de homem que estaria apto a assumir o poder, de onde decorreria as condições para o bem comum.

Assim sendo, na visão moderna, partindo da concepção da universalidade do indivíduo, ao afirmar que existe uma igualdade entre os homens, chega-se à conclusão de que a teoria política não deve se ocupar, portanto, de um *tipo de homem* supostamente mais preparado para assumir postos políticos, mas antes da

---

<sup>136</sup> Cf. 2.1.2.

<sup>137</sup> Lev., XXX, 1.

<sup>138</sup> Lev., XI, 1.

<sup>139</sup> Cf. 2.1.2.

<sup>140</sup> Cf. 1.3.

justificação das instituições políticas, e de como estas devem funcionar, pois é disso que dependerá a garantia da paz necessária para que a inevitável busca pelo poder – que é justamente aquilo que iguala todos os homens –, não acabe por se tornar uma guerra de todos contra todos.

## CONCLUSÃO

Meu propósito foi fazer uma exposição da teoria política de Thomas Hobbes, a fim de demonstrar as razões que levaram o autor a concluir que a promoção da paz e da ordem, por meio da instituição do poder soberano, é necessária para o bem humano – identificado na preservação individual. Ao longo do texto, me preocupei em apresentar os argumentos de Hobbes, procurando considerar o conjunto de sua obra, enfatizando o caráter materialista de sua teoria, a qual pode ser resumida como uma filosofia do movimento de corpos. Assim sendo, comecei a exposição, no primeiro capítulo, a partir de noções mais amplas acerca dos *corpos*, tomados de modo geral e, nos capítulos seguintes, passei a tratar de noções mais específicas, considerando o *homem* como um corpo em particular e, mais adiante, o corpo político, que é o *estado civil* o qual Hobbes entendeu fundamental para a manutenção da paz em sociedade.

Inicialmente, trabalhei brevemente com algumas noções trazidas na obra *De Corpore* – onde Hobbes trata, dentre outros temas, da chamada filosofia primeira –, a fim de compreender no que consiste o movimento dos corpos. Tais são as noções de movimento, potência e *conatus*. O movimento é a causa explicativa comum para todo fenômeno, e é definido como “o contínuo abandono de um local e a ocupação de outro”; esta definição, no entanto, é antes do movimento enquanto deslocamento (i.e. movimento local), o qual é tal como a mente concebe o fenômeno. O movimento pode ser considerado também sob a perspectiva de potência, a qual, segundo Hobbes, é corresponde ao conceito de causa. Sendo o movimento a causa comum para todo fenômeno, deslocamento e potência acabam por ser, assim, duas perspectivas distintas para o mesmo fenômeno, a saber, movimento.

Explicadas as noções de movimento e potência, passei a explicar a noção de *conatus* (ou *esforço*, em português), o qual é princípio de movimento. Comum a todos os corpos, o *conatus* é um movimento interno das partes de um corpo que determina seus movimentos em vista da potência, i.e. do movimento ou, ainda, da sua preservação enquanto corpo. Nisto consiste a explicação mecânica desenvolvida por Hobbes a fim de compreender o funcionamento dos corpos. No entanto, se tudo o que a explicação mecânica tem a dizer é que os corpos buscam potência, ela pouco pode auxiliar na explicação do movimento humano, pois embora

seja verdade que os movimentos humanos se dão em vista da sua conservação, é preciso compreender no que consiste tal conservação.

O *conatus* humano, ou o princípio de movimento que origina os movimentos voluntários humanos em vista da preservação, são as *paixões*. Os desejos e aversões que se dão em direção ou contra um objeto, onde a partir do desejo se entende que tal objeto é um bem, i.e., algo que aquele que deseja entende como um meio para a sua preservação. A preservação de que se fala aqui é, para o homem, antes uma busca por uma vida boa do que uma busca apenas pela sobrevivência – embora, evidentemente, a busca pela sobrevivência seja o *mínimo* a que um homem visa ao agir. A vida boa não se trata de um estado estático de coisas onde o homem alcança um determinado ponto e a partir dali nada mais busca, mas antes uma constante e perpétua busca de poder e mais poder, em que o poder é entendido, como já afirmado, enquanto preservação, mas também como um aprimoramento da sua vida, busca que apenas se encerra com a morte.

Diferentes homens discordam sobre o que é um bem para suas vidas, e isto se deve a suas disposições, as quais são determinadas por seus intelectos, i.e. pelas suas experiências e pelo uso da razão. No entanto, quando os homens encontram-se em uma condição de multiplicidade de sinais de poder (o que seria uma multiplicidade de reivindicações de poder, onde nenhuma possui efetivamente a capacidade de ordenar a vida em sociedade), i.e. onde não existe uma medida comum para guiar as condutas humanas e se configura um imenso desacordo com relação ao bem – o que Hobbes chamou de *condição natural* –, a vida em sociedade se torna um estado de guerra onde, em plena liberdade e na ausência do reconhecimento da igualdade humana, os homens ficam impossibilitados de buscar a sua preservação sem que isto implique um risco constante de, no equívoco, desejar dominar o outro ou de ver-se sem alternativa senão lutar para não ser dominado, o que gera violência e uma inviabilização do movimento vital.

Por outro lado, dado que os homens desejam a preservação e, portanto, o convívio harmônico, os homens são capazes de superar esse estado de equívoco que é a condição natural, e instituir um estado de paz, que é o estado civil. E esta instituição é possível graças a boas disposições humanas, i.e. paixões que levam os homens a desejar a cooperação, bem como pelo exercício da razão.

O uso correto da razão, i.e. o uso correto da linguagem de modo a formar silogismos corretos, numa perspectiva prática, sugere enunciados que orientam os homens para a paz e para a cooperação. Tais enunciados são as chamadas *leis de natureza*, as quais, em síntese, prescrevem que os homens se esforcem pela paz, renunciando à liberdade irrestrita da condição natural de modo recíproco, ou seja, apenas o tanto quanto esperam que o outro renuncie também, por meio de um pacto entre todos os homens, o qual deve ser honrado pelas partes. A renúncia da liberdade que se dá pelo pacto não é plena, mas apenas parcial. Isto, porque o *direito de natureza*, o qual garante a liberdade para a busca da preservação individual, é resguardado. Não faria sentido os homens abrirem mão do direito de buscar a sua preservação, uma vez que a finalidade do pacto é viabilizá-la ao garantir segurança e previsibilidade para que tal busca não implique um estado de guerra. Dado que a finalidade de todo movimento é a preservação, impedi-la seria inaceitável.

No entanto, de modo a garantir a paz e a sua efetividade, seria preciso que o pacto previsse a instituição de um poder comum, na figura do soberano, capaz de orientar a conduta dos cidadãos, os quais transfeririam a essa autoridade a prerrogativa de agir em seu nome, em vista de propiciar um estado em que a busca de preservação individual é possível sem configurar a guerra. Este poder comum é um corpo artificial que é chamado *estado civil*, e que é formado pelo soberano e pelos seus súditos. A orientação de conduta que o soberano promove no estado civil se dá por meio da lei civil, que é uma medida inequívoca para a ação (e a única fonte de justiça). Ademais, o soberano teria também a legitimidade para efetivar a observância da lei civil por meio da força.

Em grandes linhas, esta é a teoria política hobbesiana que me ocupei em apresentar nas páginas anteriores – somada a considerações anteriores acerca da *filosofia primeira*, as quais, embora não necessárias para compreender a política, auxiliam na compreensão do materialismo da filosofia hobbesiana através da chamada *explicação mecânica*. A teoria política de Thomas Hobbes é caracterizada por uma concepção universalista do indivíduo humano. Tal concepção vê no desejo de autopreservação um traço que, sendo comum a todos os homens, iguala suas condições. Esta igualdade, quando não reconhecida, é nociva, porque gera uma disposição para a guerra. Em outras palavras, a paixão da *vanglória*, quando em

certo grau que poderia ser dito desarrazoado, é uma paixão eminentemente bélica e, portanto, contrária à preservação. Hobbes, ao trabalhar com esta concepção de indivíduo, desenvolveu uma teoria política que se preocupa antes em justificar as instituições políticas e apontar como elas devem funcionar, o que parece ser um rompimento em relação a teorias anteriores, as quais buscavam um perfil ideal de autoridade política – vendo, em supostas virtudes pessoais do príncipe, o caminho para o bem comum. Hobbes, por outro lado, atestou nos homens uma igualdade que inviabilizaria tal tarefa. Ora, ao considerar os homens iguais entre si, como poderia existir entre eles um que se destacasse a ponto de guiar o coletivo em direção ao bem comum? Assim, portanto, se existe alguma virtude moral humana, esta deve ser alguma disposição que orienta a conduta para a paz, a qual, aliada a um bom raciocínio, implica reconhecer a necessidade de limitar a própria liberdade em comum acordo com outros homens, instituindo a cidadania.

Longe de querer guiar os homens para uma vida excelente e virtuosa (o que quer que isso signifique), ou de guiar a pessoa do governante para uma vida tal, Hobbes pareceu se preocupar, antes, em elaborar uma teoria que viesse a organizar a vida política para que o mínimo, a sobrevivência, fosse possível – não supondo, de antemão, o que poderia vir a ser uma realização individual, a qual, antes, estaria identificada em uma felicidade que depende de cada indivíduo – e não é estática, mas contínua.

Hobbes estava preocupado em ensinar seus contemporâneos que os homens, sendo relativamente iguais, pecavam antes pelo não reconhecimento dessa igualdade, ao se tornarem presunçosos ao reconhecer em si mesmos, de modo vão, uma proeminência em relação aos demais – um comportamento que defendia ser bélico. Ademais, estava também preocupado em demonstrar que é necessária uma autoridade central capaz de orientar a conduta daqueles que se submetessem a ela, restando comportamentos sediciosos, os quais, reivindicando autoridade, viessem a inviabilizar a paz que o poder central inequívoco fornece – antes pelo caráter de inequívoco do que pelas características pessoais da pessoa da autoridade.

Em suma, a manutenção da paz através da eliminação do equívoco gerado pela multiplicidade de medidas para a ação – i.e. a concentração de sinais de poder em uma única fonte de medida, a saber, a lei civil –, é possível apenas a partir da

instituição de um poder político comum a quem os súditos devem obediência. Este é o modo correto de garantir as condições para que os homens possam buscar a sua felicidade enquanto indivíduos, sem que isso se torne uma guerra de todos contra todos; estado em que, em função da liberdade irrestrita vigente, a busca pela felicidade por parte de qualquer um se torna inviável.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Obras de Hobbes

*Leviathan - with selected variants from the latin edition of 1668*. CURLEY, E. (ed.). Hackett, 1994.

*Leviathan*. MACPHERSON, C. B. (ed.). Penguin Books, 1968.

*De Homine*. In: *Man and Citizen*. GERT, B. (trad./ed.). Hackett, 1991.

*De Cive*. In: *Man and Citizen*. GERT, B. (ed.). Hackett, 1991.

*Elementos filosóficos: del ciudadano*. ROSLER, A (trad./ed.). Hydra, 2010.

*Human Nature and De Corpore Politico [The Elements of Law Natural and Politic]*. GASKIN, J. C. A. (ed.). Oxford University Press, 1999.

*De Corpore*. In: *The English Works of Thomas Hobbes v. I*. MOLESWORTH, W. (ed.). 1966.

*Do corpo – parte I. Cálculo ou Lógica*. LIMONGI, M. I., MOREIRA, V. C. (trads./eds.). Unicamp, 2009.

### II. Obras de outros autores

GERT., B. *Hobbes*. Polity, 2010.

LIMONGI., M. I. *O Homem Excêntrico – Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. Loyola, 2009.

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

RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Harvard Belknap Press, 2007.

SORELL, T. *Hobbes*. Routledge, 1991.

ZARKA, Y-C. *Hobbes et la pensée politique moderne*. PUF, 2001

ZARKA, Y-C. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. María Luisa Medrano (trad.). Herder, 1997.

ZARKA, Y-C. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. J. Vrin, 1987

### **III. Capítulos de livros**

GOLDSMITH, M. *Hobbes on Law*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Tom Sorell (ed.). Cambridge University Press, 1996.

HOEKSTRA, K. *Hobbes on the Natural Condition of Mankind*. In: *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Patricia Springborg (ed.). Cambridge University Press, 2007.

### **IV. Artigos**

BLITS, J. H. *Hobbesian dualism: Hobbes's Theory of Motion*. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXVIII, No. 2, 1990.

LISBOA, W. B., *Filosofia natural e filosofia civil em Thomas Hobbes*. In: *dois pontos*, vol. 7, n. 2, 2010.

LISBOA, W. B. *Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes*. In: *dois pontos*, vol. 3, n. 1, 2006.