

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

Mariana Kuhn de Oliveira

AS PAIXÕES E A POLÍTICA EM HOBBS:

um estudo sobre o poder.

Porto Alegre

2012

MARIANA KUHN DE OLIVEIRA

AS PAIXÕES E A POLÍTICA EM HOBBS:

um estudo sobre o poder.

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: Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa.

Porto Alegre

2012

MARIANA KUHN DE OLIVEIRA

AS PAIXÕES E A POLÍTICA EM HOBBS:

um estudo sobre o poder.

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: Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa.

Aprovada em 17 de dezembro de 2012. Conceito A.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa  
Orientador

---

Prof. Me. Guilherme Boff

---

Prof. Me. Mateus de Campos Baldin

## RESUMO

Thomas Hobbes é mais conhecido por sua obra política, mas era um filósofo completo, tendo desenvolvido, por exemplo, uma teoria das paixões que influenciou suas concepções políticas. Na primeira parte desta monografia está caracterizada a teoria das paixões de Hobbes, ressaltando o desejo de potência como paixão fundante e como proteção do movimento vital. Além disso, estabelece-se a teoria das paixões de Hobbes como independente da teoria aristotélica apresentada na *Retórica*, contrariamente ao afirmado por Leo Strauss, na obra *The Political Philosophy of Hobbes*. As teorias de ambos estão assentadas em fundamentos bem diferentes, não havendo, por exemplo, em Aristóteles, uma paixão fundante. A segunda parte do texto tem como objetivo identificar as relações entre a teoria hobbesiana das paixões e sua concepção de política. A obra política de Hobbes parece possuir como razão a busca e a manutenção da paz. É nesse contexto que são tratadas as leis de natureza e que elas são relacionadas com o desejo de potência e com o direito de natureza. Por fim, a teoria do poder de Hobbes é caracterizada a partir de seus fundamentos: o reconhecimento da potência de um indivíduo pelo outro e o nascimento do poder (*potestas*) a partir dessa relação.

Palavras-chave: paixões, desejo de potência, leis de natureza, poder.

## ABSTRACT

Thomas Hobbes is best known by his political work, but he was a complete philosopher, developing, for example, a theory of emotions that influenced his political conceptions. In the first part of this monography it's characterized Hobbes's theory of emotions, emphasizing the desire for power (*potentia*) as the foundational emotion and as the vital motions' main protection. Besides that, it's established the independence of Hobbes's theory of emotions in relation to the aristotelic theory, contrarily to the asserted by Strauss in *The Political Philosophy of Hobbes*. The theories are settled in different bases, there is no foundational emotion in Aristotle's theory, for instance. The second part of the text aims the identification of the relations between Hobbes's theory of emotion and his political conception. Hobbes's political work seems to have the pursuit and the maintenance of peace as its reason. In this context the laws of nature are discussed and related to the desire for power (*potentia*) and to the right of nature. At last, Hobbes's power theory is characterized out of its foundations: the recognition of an individual's power (*potentia*) by other and the birth of power (*potestas*) from this relation.

Keywords: emotions, desire for power, laws of nature, power.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>2. AS PAIXÕES</b> .....	10
2.1. HOBBS .....	10
2.1.1. As paixões e a constituição do indivíduo .....	10
2.1.2. O desejo de potência: uma paixão fundante .....	16
2.1.3. A paz e a guerra .....	20
2.2. HOBBS E ARISTÓTELES .....	26
2.2.1. Aristóteles e as paixões na <i>Retórica</i> .....	27
2.2.2. Hobbes e o “ <i>A brief of the ‘Art of Rhetoric’</i> ” .....	29
2.2.3. Relação da teoria hobbesiana com a aristotélica .....	34
<b>3. AS PAIXÕES, A MORAL E A POLÍTICA</b> .....	37
3.1. MORALIDADE, RECIPROCIDADE E O SOBERANO .....	37
3.1.1. Leis de natureza: regras da razão .....	37
3.1.2. As leis de natureza em Hobbes .....	42
3.1.3. A regra de ouro .....	47
3.2. O DESEJO DE POTÊNCIA E A TEORIA POLÍTICA DE HOBBS .....	49
3.2.1. Política como ciência .....	49
3.2.2. Potência, direito natural e Leis de Natureza .....	51
3.2.3. Potência, direito natural e <i>potestas</i> .....	53
<b>4. CONCLUSÃO</b> .....	59
REFERÊNCIAS .....	61
ANEXO A – Correspondência <i>Retórica/ Elements/ Leviathan</i> .....	65
ANEXO B – Correspondência <i>Retórica/ Leviathan</i> .....	66
ANEXO C – Correspondência <i>Retórica/ Elements/ Leviathan/ De homine</i> .....	67
ANEXO D – Correspondência <i>Retórica/ De homine</i> .....	70
ANEXO E – Correspondência <i>Retórica/ De homine</i> .....	71

## 1. INTRODUÇÃO

A obra política de Hobbes é bastante conhecida, não o sendo, entretanto, aquilo que a precede e até mesmo a fundamenta. A necessidade do Estado está, para Hobbes, ligado à natureza do homem, ou seja, à sua constituição como ser racional e de paixões. O homem, para ele, entretanto, não é político, mas sim alguém que abdica de alguns direitos para buscar sua autopreservação.

Na primeira parte do primeiro capítulo dessa monografia, caracterizaremos a importância das paixões para a constituição do indivíduo, assim como a relação das paixões com os *ingenia* (*capacidades*). As paixões surgem, para Hobbes, de um desejo de continuar vivo, o qual ele chama de desejo de potência. Esse desejo protege, por meio das paixões, as quais Hobbes chama de movimentos voluntários, o movimento vital, ou seja, tudo aquilo do que dependemos para continuar vivos, como um coração batendo. Aquele que não possui a vontade de proteger a própria vida não possuirá desejo algum e nem desenvolverá suas capacidades, pois é necessário desejar, ou seja, possuir um objetivo, para ter firmeza na direção do fim escolhido e poder desenvolver as capacidades humanas.

Logo após, analisaremos como as paixões que desenvolvemos tendo em vista a busca pela paz ou pela guerra comportam-se. Hobbes afirma que há paixões que levam as pessoas a buscar a paz – sendo elas o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho – e paixões que levam a buscar a guerra – competição, desconfiança e glória. Para a obra política do filósofo de Malmesbury são essas as paixões derivadas que serão de maior interesse, devendo juntamente com outras paixões ser vislumbradas pelo soberano, para que ele crie regras morais no Estado.

Vislumbrar essas paixões, entretanto, segundo Hobbes, na introdução ao *Leviatã*, é uma tarefa difícil e que ele pretende executar. No entanto, pelas inúmeras vezes que ele trabalhou com a *Retórica* de Aristóteles, parece que ele encontrou no Filósofo alguém que ele acreditou ser um bom leitor das

paixões humanas. John Aubrey conta, na biografia que escreveu de Hobbes, que ouviu o último dizer que “Aristóteles era o pior professor que já existiu, o pior político e o pior ético”<sup>1</sup>, que apenas “sua retórica e seu Discurso dos Animais eram obras de grande valor”<sup>2</sup>. Esse dado parece ser reafirmado pelo uso da *Retórica* que o filósofo de Malmesbury fazia. Hobbes utilizou a obra em questão quando era tutor, tendo chegado até nós um manuscrito em latim, escrito por um de seus pupilos, com correções e anotações feitas por Hobbes, além, é claro da versão para o inglês feita por ele da *Retórica*: “*A brief of the ‘Art of Rhetoric’*”, de 1637.

Esse uso da obra de Aristóteles por Hobbes parece ter causado a aproximação das descrições das emoções nas obras desses dois autores, causando, segundo Leo Strauss, em *The Political Philosophy of Hobbes*, uma dependência da teoria das paixões de Hobbes relativamente a de Aristóteles, conforme apresentada na *Retórica* – proposição que analisaremos na segunda parte do primeiro capítulo. A importância dessa análise está no fato de que Strauss, na mesma obra, se baseia nessa questão da dependência para afirmar que a teoria das paixões de Hobbes não se relaciona com sua filosofia política.

Todo o esforço de Hobbes ao escrever o *Leviatã* vai ao encontro de um objetivo: a paz. Ela só será possível se as pessoas possuírem as paixões que levam a buscá-la e se elas demonstrarem esse desejo aos outros ao seguir as leis de natureza, das quais trataremos na primeira parte do segundo capítulo. As leis de natureza são, para Hobbes, as leis morais necessárias ao convívio em sociedade, sem as quais é impossível ter paz. No *Leviatã*, Hobbes cita vinte leis de natureza. Separamo-las, para uma melhor compreensão do que cada uma trata, em três grupos: aquelas que tratam diretamente da paz, aquelas que buscam a paz por meio da igualdade e da reciprocidade e aquelas que buscam a paz por meio da justiça.

Tomás de Aquino, na questão 72 da *Suma Teológica*, IIa.-IIæ., pergunta se a contumélia poderia consistir em palavras. Ele, então, responde que não

---

<sup>1</sup> AUBREY, John. **A Brief Life of Thomas Hobbes, 1588-1679**. Disponível em: <<http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/life>>. Acesso em agosto/2012.

<sup>2</sup> *Ibidem*.



são apenas as ações que podem causar a desonra, mas também as palavras, pois essas são sinais que levam uma ideia ou um fato ao conhecimento dos outros. Hobbes desenvolve em sua obra uma concepção parecida com a de Tomás de Aquino não apenas na oitava lei de natureza, como mostraremos, mas sempre que trata das relações entre as pessoas. As palavras e todos os tipos de gestos são as formas como demonstramos aos outros, entre outras coisas, nossas paixões.

A paixão fundante, ou seja, o desejo de potência também deve ser demonstrado aos outros e, quando reconhecido, passará de potência a poder (*potestas*). É sobre essa relação, além daquela entre as leis de natureza, o desejo de potência e o direito natural, que trataremos na última parte da monografia.

## 2. AS PAIXÕES

As paixões são tema tratado desde a antiguidade. Aristóteles foi inovador em seu tratado sobre as paixões. Desde então, entre os filósofos que também se dedicaram ao tema desde então está Hobbes. O filósofo de Malmesbury, conforme mostraremos, desenvolveu uma teoria complexa das paixões que em alguns momentos se parece com aquela desenvolvida pelo Filósofo, mas que também possui suas peculiaridades.

### 2.1. HOBBS

#### 2.1.1. As paixões e a constituição do indivíduo

A teoria hobbesiana das paixões é fundamental para entender sua antropologia. Para Hobbes, nossas paixões influenciam não apenas nossas ações, mas também a nossa constituição como homens. O objetivo do presente ponto é vislumbrar como ocorre essa influência.

Hobbes separa, da mesma forma que faz com as virtudes, os *ingenia* (disposições, capacidades)<sup>3</sup>. Há, dessa forma, como explica o autor, um *ingenium naturale (natural wit)*- obtido pela experiência sem método ou instrução, do qual resulta a prudência- e um *ingenium acquisitae (acquired wit)*- que supõe o método e a instrução e que desenvolve a ciência<sup>4</sup>.

O primeiro consiste em passar rapidamente de uma ideia a outra, sem perder o fim visado. Ou seja, consiste na celeridade da imaginação (*imaginatio, imagination*) e na firmeza de direção para o fim escolhido. A imaginação é, para Hobbes, uma faculdade importante para o desenvolvimento dos pensamentos. É a imaginação que conecta nossas fantasias (*Phantom, Phantasia, Fancy*),

---

<sup>3</sup> No *Leviatã* em inglês a palavra usada é *wit* (sagacidade).

<sup>4</sup> Lev., VIII (p. 134/ p. 43). A paginação indicada nas citações relativas ao *Leviatã* será feita da seguinte forma: o número romano indica o capítulo, a primeira paginação é a da edição de referência do *Leviatã* e a outra da tradução brasileira utilizada. HOBBS, T. **Leviathan**, Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985. (edição de referência). HOBBS, T. **Leviatã**. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

isto é, as representações das sensações que guardamos em nossas mentes<sup>5</sup>. Assim, “uma vez produzido, o fantasma não depende da existência dos corpos exteriores, porém da faculdade de imaginar”<sup>6</sup>. Essa imaginação se lenta, faz com que a pessoa possua, nas palavras de Hobbes, aquilo “que vulgarmente se chama imbecilidade, estupidez, e às vezes outros nomes que significam lentidão de movimentos ou dificuldade em mover-se.”<sup>7</sup> Já aqueles “que observam suas semelhanças, caso sejam daquelas que raramente são observadas pelos outros, diz-se que têm um bom talento natural [*ingenium naturale*].”<sup>8</sup>

A firmeza na direção do fim escolhido ligada ao *ingenium naturale*, por sua vez, vem do encadeamento de pensamentos (*trayne of thoughts*) em nossa mente. Temos firmeza se nossa cadeia de pensamentos possui um desígnio que nos faz buscar o fim. Assim, acrescenta Hobbes:

Do desejo surge o pensamento de algum meio que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos e do pensamento disso, o pensamento de meios para aquele meio; e assim sucessivamente, até chegarmos a algum início dentro de nosso próprio poder<sup>9</sup>.

Ainda, acrescenta Hobbes: “(...) os pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao exterior procurar o caminho para as coisas desejadas; e é daí que provém toda firmeza do movimento do espírito, assim como toda rapidez do mesmo.”<sup>10</sup> Ao contrário, na ausência do desejo, nosso discurso mental (*mentall discourse*) é irregular, não guiado, aqui “os pensamentos vagueiam, e parecem impertinentes uns aos outros, como acontece no sonho”.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> O conceito de fantasia em Hobbes é complexo, essa é apenas uma forma de explicá-lo. Sobre o conceito, ver ZARKA, Yves- Charles. Les vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma. In: ZARKA, Yves Charles (org.). **Hobbes et son vocabulaire**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 13-29.

<sup>6</sup> No original: “C’est pourquoi une fois produit, le phantasme ne depend pas de l’existence des corps extérieurs mais de la faculté d’imaginer”. Ibidem, p. 21

<sup>7</sup> Lev., VIII (p. 134/ p. 43).

<sup>8</sup> Lev., VIII (p. 135/ p. 43).

<sup>9</sup> Lev., III (p. 95-96/ p. 17).

<sup>10</sup> Lev., VIII (p. 139/ 46).

<sup>11</sup> Lev., III (p. 95/ p. 16).

O segundo (*ingenium acquisitae*) consiste na razão, que é fundada no uso correto da palavra e que produz a ciência. O filósofo de Malmesbury compara o raciocínio com a soma ou subtração de parcelas, as quais seriam as palavras. Ele caracteriza a razão como uma faculdade do espírito (*Faculty of the Mind*), “pois razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos.”<sup>12</sup> A razão, para Hobbes, é, assim, adquirida e, por consequência, também o é a ciência:

(...) a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam *ciência*.<sup>13</sup>

O desenvolvimento da razão, entretanto, correlaciona-se com a capacidade de manter a firmeza na direção do fim escolhido, pois é apenas com uma cadeia de pensamento regular que será possível desenvolver a ciência. Hobbes divide a cadeia de pensamentos regulares em duas espécies: a relativa à prudência, desenvolvida a partir da experiência e que é a virtude ligada ao *ingenium naturale*; e a ciência, que é o cálculo de todos os efeitos e que é razão, *ingenium acquisitae*:

A cadeia dos pensamentos regulados é de duas espécies: uma, quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas, ou meios que o produziram, e esta espécie é comum ao homem e aos outros animais; a outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por essa coisa ser produzidos ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos. Desta espécie só tenho visto indícios no homem, pois se trata de uma curiosidade pouco provável na natureza de qualquer ser vivo que não tenha outras paixões além das sensuais, como por exemplo a fome, a sede, a lascívia e a cólera.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Lev., V (p. 111/ p. 27).

<sup>13</sup> Lev., V (p. 115/ p. 30).

<sup>14</sup> Lev., III (p. 96/ p. 17).

A paixão da curiosidade<sup>15</sup> possui, assim, papel importante no desenvolvimento da ciência<sup>16</sup>. Ela se opõe à orientação da prudência, que se dá pelo passado, e, por voltar-se ao futuro, abre novas possibilidades<sup>17</sup>. É ela que dá início ao processo da construção da ciência, é uma condição de seu exercício, pois é a motivação psicológica do indivíduo<sup>18</sup>. Por esse motivo, ela relaciona-se com essa faculdade do espírito que é o *ingenium acquisitae*, sendo também caracterizada como “desejo do espírito”.

As faculdades do espírito, quando consideradas em conjunto com as faculdades do corpo (*Faculties of the Body*)<sup>19</sup>, mostram a igualdade de todos.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

Quanto às faculdades do espírito (...), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. (...) O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação.

---

<sup>15</sup> Lev., VI (p. 124/ p. 35). “O desejo de saber o porquê e como chama-se curiosidade, e não existe em qualquer criatura viva a não ser no homem. Assim, não é só por sua razão que o homem se distingue dos outros animais, mas também por esta singular paixão. Nos outros animais o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de modo tal que impedem toda preocupação com o conhecimento das causas, o qual é um desejo do espírito que, devido à persistência do deleite na contínua e infatigável produção do conhecimento, supera a fugaz veemência de qualquer prazer carnal.”

<sup>16</sup> Foisneau ressalta, no entanto, que esse papel não deve ser superestimado, pois a curiosidade é a motivação inicial do sujeito. O que torna possível a ciência é a comunicação, ou seja, o uso da palavra. FOISNEAU, Luc. Les savants et la cité. IN: ZARKA, Yves Charles e BERNHARDT, Jean (org.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 181-192.

<sup>17</sup> BARNOW, Jeffrey. Prudence et Science chez Hobbes. IN: ZARKA, Yves Charles e BERNHARDT, Jean (org.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 106-117.

<sup>18</sup> FOISNEAU, 1998.

<sup>19</sup> Essa contraposição que mencionamos não é resultado de uma dualidade mente- corpo, é meramente classificatória. Para Hobbes não há essa dualidade de uma substância incorpórea de lado e de um corpo mecânico de outro. Sobre isso ver: MARQUER, Eric. La notion de wit chez Hobbes: Rhétorique, politique et philosophie. **Documents Archives de Travail et Arguments**, Lyon, n. 47, p. 29-64, nov. 2003. Disponível em: < <http://cerphi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/data-data47.pdf> > Acesso em julho/2012.

(...) Mas isto prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição eqüitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube.<sup>20</sup>

A caracterização de Hobbes pode parecer, no entanto, paradoxal, pois no capítulo VIII do *Leviatã*, por exemplo, ele fala sobre as diferenças nos homens. O paradoxo é, entretanto, aparente. A igualdade dos homens não recusa que eles possam ter diferentes aptidões, negando apenas que as diferenças que eles possuem possam se mostrar suficientes para afirmar sua desigualdade.

A igualdade, para Hobbes, se dá, portanto, através de ponderações relacionais. Por isso as faculdades do corpo e do espírito devem ser consideradas em conjunto e comparativamente aos outros homens para que a igualdade seja demonstrada. Se observados individualmente, os homens são diferentes, ser forte ou possuir uma mente viva faz diferença na caracterização do indivíduo, mas não na do grupo. Além dos fatores de constituição do corpo, os homens podem se diferenciar devido às suas aptidões intelectuais e, principalmente, devido às paixões.

No que concerne à ciência, são poucos os que a alcançam, diferenciando-se dos outros. No entanto, ela é reconhecida no indivíduo apenas por aqueles que também a possuem<sup>21</sup>, constituindo um fator de diferenciação não expressivo. A prudência, por sua vez, se mostra um fator de maior importância, pois depende da idade e da dedicação da pessoa: “a prudência nada mais é do que experiência, que um tempo igual, igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam”<sup>22</sup>.

A fonte mais importante das diferenças nos homens, entretanto, está nos objetos das paixões, o que está intimamente ligado ao *ingenium*. Hobbes

---

<sup>20</sup> Lev., XIII (p. 183-184/ p. 74).

<sup>21</sup> ZARKA, Yves Charles. **La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique**. Paris : J. Vrin, 1987.

<sup>22</sup> Lev., XIII (p. 183/ p. 74).

afirma que as diferenças na rapidez de raciocínio dos homens, a imaginação, advêm das paixões<sup>23</sup>, tornando os *ingenia* como um todo suscetível a elas:

As causas destas diferenças de talento [*ingenium*] residem nas paixões, e a diferença das paixões deriva em parte da diferente constituição do corpo e em parte das diferenças de educação. Porque se a diferença proviesse da têmpera do cérebro, e dos órgãos dos sentidos, quer externos quer internos, não haveria menor diferença entre os homens quanto à vista, o ouvido e os outros sentidos, do que quanto a sua imaginação e discríção. Portanto ela deriva das paixões, que são diferentes, não apenas por causa das diferenças de constituição dos homens, mas também por causa das diferenças de costumes e de educação entre estes.<sup>24</sup>

No entanto, assim como “uma paixão extraordinária e extravagante deriva da má constituição dos órgãos do corpo, ou de um dano a eles causado”<sup>25</sup>, o contrário também é possível, segundo Hobbes. Ele afirma que “o dano e indisposição dos órgãos são causados pela veemência ou pelo extremo prolongamento da paixão.”<sup>26</sup> Não há, para o autor, um homem que se divide em mente e corpo, mas um individuo no qual os desejos e a constituição do corpo são indissociáveis.

Uma consequência trazida por Weber<sup>27</sup> a partir da análise da relação dos *ingenia* com as paixões é que Hobbes não quer apenas perceber as paixões que diferenciam os homens, ele quer compreender, a partir do fato de os homens terem paixões, o que os leva a afirmar sua superioridade individual, algo que exploraremos no próximo ponto.

---

<sup>23</sup> Lev., VIII, (p. 135/ p. 43). “Esta diferença de rapidez é causada pela diferença das paixões dos homens, que gostam e detestam, uns de uma coisa, outros de outra.”

<sup>24</sup> Lev., VIII (p. 138-139/ p. 45-46).

<sup>25</sup> Lev., VIII (p. 139/ p. 46).

<sup>26</sup> Lev., VIII (p. 139-140/ p. 46).

<sup>27</sup> WEBER, Dominique. **Hobbes et le désir des fous: rationalité, prévision et politique.** Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

## 2.1.2. O desejo de potência: uma paixão fundante

No título do capítulo VI do *Leviatã*, “Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões: e da linguagem que os exprime”<sup>28</sup>, Hobbes indica o que são as paixões. Para Hobbes, o homem possui dois tipos de movimentos, o voluntário – relativo, entre outras coisas, às paixões – e também o vital, movimento de vida:

Há nos animais dois tipos de movimento que lhes são peculiares. Um deles chama-se vital; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é o dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente.<sup>29</sup>

O movimento vital é o que nos mantêm vivos<sup>30</sup>, é a ele que tentamos proteger através de nossos movimentos voluntários, ele é inclusive origem da existência mecânica dos movimentos voluntários<sup>31</sup>. Assim, “entre o movimento vital e os objetos exteriores deve interpor-se, com o intuito de proteger o movimento vital, uma instância que serve de meio, sendo esta o movimento animal ou movimento voluntário.”<sup>32</sup> O movimento voluntário não é, deste modo, apenas a conexão do movimento vital com o mundo exterior. Lazzeri<sup>33</sup> afirma que ele é um meio de agir nesse mundo com a finalidade de afastar aquilo que

---

<sup>28</sup> Lev., VI (p. 118/ p. 32). Sobre as paixões como movimento, ver TRICAUD, François. Le vocabulaire de la passion. In: ZARKA, Yves Charles (org.). **Hobbes et son vocabulaire**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 139-154.

<sup>29</sup> Lev., VI (p. 118, p. 32).

<sup>30</sup> De acordo com Gauthier, Hobbes não define exatamente quais seriam esses movimentos e nem parece se preocupar com o enquadramento dos exemplos que fornece no conceito de movimento vital. Devemos pensar neles apenas como aquilo que é mais essencial para manutenção da vida. Gauthier afirma, inclusive, que a existência do movimento vital para Hobbes possui uma “necessidade metafísica” (p. 5), pois necessário para o desenvolvimento de toda sua teoria do movimento. GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.

<sup>31</sup> GERT, Bernard. Hobbes's psychology. IN: SORELL, Tom (ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996. p. 157-174

<sup>32</sup> LAZZERI, Christian. **Droit, pouvoir et liberte: Spinoza critique de Hobbes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 15.

<sup>33</sup> Ibidem.



comprime perigosamente o coração e também de procurar aquilo que lhe favorece. Há uma busca pelo bem materialmente tomado, segundo a classificação de Gauthier, pois ele é o que resguarda o movimento vital – ao contrário do bem formalmente considerado, o qual seria apenas um objeto de desejo<sup>34</sup>. É isso que dá origem às nossas emoções, sejam elas de aversão ou de desejo (apetite). Dessa forma, tudo que ajudar o movimento vital será objeto de desejo, o qual se denomina desejo de potência.<sup>35</sup>

Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder [*potentiam*] e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda.<sup>36</sup>

É por esse motivo que Hobbes considera o desejo de potência como fundante. O homem busca mais que tudo continuar vivendo, ou seja, o desejo de proteger nosso movimento vital é nossa principal preocupação. Além disso, esse poder que buscamos não se dá necessariamente na relação com o outro em uma competição, ele pode ser usado, por exemplo, por um grupo para se proteger da própria natureza.<sup>37</sup>

Hobbes define a potência de um homem como consistindo “nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer [*some*] visível bem futuro”<sup>38</sup>. Assim, essa paixão não significa desejar possuir no presente os objetos de

---

<sup>34</sup> GAUTHIER, 2000.

<sup>35</sup> Há, em relação à caracterização do desejo de poder e do desejo de potência, uma dificuldade: Hobbes utiliza no *Leviatã* em inglês uma palavra (*power*) para indicar tanto poder como potência. A diferenciação é feita apenas no *Leviatã* latino, que utiliza as palavras *potestas*, para poder e *potentia*, para potência. Como a tradução brasileira também não faz essa diferença, supriremos essa dificuldade indicando ao lado da palavra “poder” nas citações o termo latino correspondente.

<sup>36</sup> Lev., XI (p. 161/ p. 60).

<sup>37</sup> GAUTHIER, 2000.

<sup>38</sup> Lev., X (p. 150/ p. 53). Sobre a definição de potência, ver ainda: FOISNEAU, Luc. Le vocabulaire du pouvoir: potentia, potestas, power. In: ZARKA, Yves Charles (org.). **Hobbes et son vocabulaire**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 83-102.

apetite, mas desejar a segurança futura de uma satisfação presente<sup>39</sup>, de “manter aberta a via do desejo”, conforme afirma Weber<sup>40</sup>. Hobbes ressalta isso quando discute a felicidade:

[...] devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro.<sup>41</sup>

Todo o resto que desejamos ou que temos aversão, que nos causa prazer ou dor advém dessa relação de proteção do nosso movimento vital e do contínuo desejo que isso nos gera. Como consequência, é dessa paixão que todas as outras derivam:

As paixões que provocam de maneira mais decisiva as diferenças de talento [*ingenium*] são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra. Todas as quais podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder [*potentia*]. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder [*potentia*].<sup>42</sup>

Disso podemos concluir também que o desejo de potência, para Hobbes, não é um desejo violento de conquista, mas o desejo de continuar vivo. Por esse motivo podemos relacioná-lo com o direito de natureza<sup>43</sup>, que subsiste inclusive no Estado (*Respublica, Commonwealth*), pois é apenas

---

<sup>39</sup> “Un tel processus rencontre son explication causale dans le fait que l’objet du désir de l’homme n’est précisément jamais un ‘objet’, mais bien plutôt l’assurance future de sa jouissance.” WEBER, 2007, p. 61.

<sup>40</sup> No original: “[...] maintenir ouverte la route du désir”. WEBER, Loc. cit.

<sup>41</sup> Lev., XI (p. 160-161/ p.60).

<sup>42</sup> Lev., VIII (p. 139/ p. 46).

<sup>43</sup> Lev., XIV (p. 189/ p.78). “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.”

limitado pelas leis de natureza<sup>44</sup>, afirmação exploraremos melhor no próximo capítulo.

A origem das paixões no desejo de potência se dá, principalmente, através dos sinais, afinal só há poder (*potestas*) se ele for reconhecido pelo outro<sup>45</sup>. A significação das paixões, que tem origem no desejo de potência, depende de atos, palavras, atitudes ou gesto (*deed, word, contenance e gesture*) que sinalizem a potência aos outros. Se os outros não reconhecerem esses sinais que o indivíduo demonstra, ele terá paixões como a humildade, a inveja e a vergonha. Já se eles reconhecerem o valor da potência do indivíduo, ele desenvolverá paixões ligadas ao orgulho, como a glória e a ambição. Por sua vez, aqueles que estão incertos sobre o reconhecimento de sua potência, desenvolvem paixões como a emulação e o ressentimento.

Outra distinção que devemos fazer é entre o desejo de potência e o amor de si ou amor próprio (*self-love*<sup>46</sup>). O amor de si é pouco citado por Hobbes, aparecendo apenas três vezes no *Leviatã* inglês e nenhuma no latino. Ele se relaciona com o desejo de potência, no entanto. Lazzeri afirma que “o amor de si é amor não diretamente de si mesmo, mas da sua própria potência”<sup>47</sup>, ao contrário do que ocorre em outros autores, como Spinoza, para quem o amor de si dá origem ao que, em Hobbes, chamamos desejo de potência.

O amor próprio assim concebido é responsável por nossos impulsos egoístas. Segundo Hobbes, o nosso amor próprio nos fornece lentes de aumento, fazendo-nos passar a acreditar que pequenas coisas são um grande fardo:

Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e

---

<sup>44</sup> Weber, 2007, p. 85 e 87.

<sup>45</sup> Lev., X (p. 151-152/ p. 54): “O valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.”

<sup>46</sup> Os termos latinos correspondentes são *amor sui* ou *amor propius* (*ver se não é próprio*), Hobbes, entretanto, não os utiliza no *Leviatã* latino.

<sup>47</sup> No original: “l’amour de soi est amour, non directment de soi-même, mais de sa propre puissance”. LAZZERI, 1998, p. 72. Weber argumenta no mesmo sentido. Weber, 2007.

civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.<sup>48</sup>

Isso, no entanto, não significa que o homem seja egoísta para Hobbes, pois esses impulsos egoístas advêm de um homem tolo, que não respeita os pactos e que não busca a paz, essencial para Hobbes:

Os tolos dizem em seu foro íntimo que a justiça é coisa que não existe, e às vezes dizem-no também com a língua, alegando com toda a seriedade que, estando a conservação e a satisfação de cada homem entregue a seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim, e também, portanto, que fazer ou deixar de fazer, cumprir ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício próprio.<sup>49</sup>

Deixar de cumprir os pactos é contra a razão, pois desrespeita as regras da razão, ou seja, as leis de natureza (cf. 3.1.1). Nada será mais importante para Hobbes do que a manutenção do movimento vital, mas isso não torna todos os indivíduos egoístas, afinal existem mais elementos nessa relação, como a razão e a conservação do movimento vital por meio da paz.

### **2.1.3. A paz e a guerra**

Hobbes direciona sua teoria das paixões para um contexto político de forma bastante expressiva quando afirma que algumas paixões levariam as pessoas a buscar a paz, enquanto outras levariam o homem a entrar em guerra. Quando passa a tratar das paixões nesse sentido, o filósofo de Malmesbury deixa de lado o uso excessivo do vocabulário mecanicista até então utilizado na explicação do movimento vital e voluntário e traz a introspecção e a experiência para o estudo, conforme anuncia na introdução do

---

<sup>48</sup> Lev. XVIII (p. 113/ p. 239).

<sup>49</sup> Lev., XV (p. 86/ p. 203).

*Leviatã*<sup>50</sup>. Analisaremos, nesse ponto, essas paixões envolvidas no desejo de paz ou de guerra.

#### a. As paixões e a paz

Na obra de Hobbes, a paz é o fim político que devemos buscar. Para que isso seja possível, devemos viver sob as leis de natureza – das quais trataremos no próximo capítulo – e ter desenvolvidas em nós as paixões que nos fazem buscar a paz. O medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho são as paixões que possuem essa função na obra hobbesiana.

Medo (*metus, fear*) é, para Hobbes, “a opinião, ligada à crença de dano proveniente do objeto”<sup>51</sup>. O medo da morte é tão importante que a falta dele é considerada loucura. Se um homem não mais deseja ficar vivo, deve haver uma paixão mais forte do que essa, um excesso de paixão, ou seja, a loucura.<sup>52</sup> O medo da opressão, segundo o autor, “predispõe os homens para antecipar-se, procurando ajuda na associação, pois não há outra maneira de assegurar a vida e a liberdade”.<sup>53</sup> O medo por si só é a paixão “que menos faz os homens tender a violar as leis (...). Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las”<sup>54</sup>.

Há também, devido ao medo da morte e ao desejo de conforto, uma predisposição dos homens para obediência ao poder comum, “pois com tais desejos se abandona a proteção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios”<sup>55</sup>.

---

<sup>50</sup> GERT, 1996.

<sup>51</sup> Lev., VI (p. 123/ p. 34).

<sup>52</sup> WEBER, 2007.

<sup>53</sup> Lev., XI (p. 163/ p. 61).

<sup>54</sup> Lev. XXVII (p. 343/ p. 179).

<sup>55</sup> Lev., XI (p. 161-162/ p. 61). A frase continua: “Pelo contrário, os homens necessitados e esforçados, que não estão contentes com sua presente condição, assim como todos os homens que ambicionam a autoridade militar, têm tendência para provocar situações belicosas e para causar perturbações e revoltas, pois só na guerra há honra militar, e a única esperança de remediar um mau jogo é dar as cartas uma vez mais.”

A esperança é, segundo Hobbes “o apetite, ligado à crença de conseguir”<sup>56</sup>. Ela deriva, assim como a magnanimidade, a liberalidade, a coragem e a confiança, da consciência da potência (*potentia, power*).<sup>57</sup> Dessa forma, a esperança de conseguir através do trabalho as coisas que são necessárias para uma vida confortável é a consciência de que temos a potência de conseguir aquilo que nosso apetite pelo conforto deseja.

### b. A guerra

Se o medo real pode nos fazer buscar a paz, aquele que é vão causa o efeito contrário. O medo vão é o que dá origem às loucuras ligadas ao abatimento (*demissio, dejection*)<sup>58</sup>. Hobbes, em sua época, possuía uma teoria da loucura bastante avançada, concepção essa que, ao contrário das outras existentes na época, não era baseada na possessão por espíritos.<sup>59</sup>

Ele define loucura como sendo “paixões mais fortes e veementes do que geralmente se verifica nos outros”<sup>60</sup>, provocando “comportamentos estranhos e invulgares”<sup>61</sup>. Ele separa, então, as loucuras em dois grandes grupos: as do orgulho<sup>62</sup> (*superbia, pride*) ou da autoestima (*self-conceit*)<sup>63</sup>, produto de um excesso de vanglória (*gloria vana, vain glory*), e aquelas do abatimento (*demissio, dejection*)<sup>64</sup>, conforme já citamos acima, produto de um excesso de

---

<sup>56</sup> Lev., VI (p. 123/ p. 34).

<sup>57</sup> Lev., X (p. 155/ p. 56).

<sup>58</sup> Lev., VIII (p. 140/ p. 46-47).

<sup>59</sup> Lev., VIII (p. 142, p. 47-48). “Tanto nos tempos antigos como nos modernos tem havido duas opiniões comuns relativamente às causas da loucura. Uns atribuindo-a às paixões, outros a demônios e espíritos, tanto bons como maus, que supunham capazes de penetrar num homem e possuí-lo, movendo seus órgãos da maneira estranha e inconsiderada que é habitual nos loucos. Assim, os primeiros chamam loucos a esses homens, mas os segundos às vezes chamam-lhes *endemoninhados* (ou seja, possessos dos espíritos), outras vezes *energúmenos* (isto é, agitados ou movidos pelos espíritos); e hoje na Itália são chamados não apenas *pazzi*, loucos, mas também *spiritati*, isto é, possessos.” Ver também: WEBER

<sup>60</sup> Lev., VII (p. 139/ p. 46).

<sup>61</sup> Lev., VIII (p. 140/ p. 46).

<sup>62</sup> Lev., XV (p. 211/ p. 92). “(...) se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida; e se a natureza fez os homens desiguais, como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade deve ser admitida. Por conseguinte, como nona lei de natureza, proponho esta: Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza. A falta a este preceito chama-se orgulho.”

<sup>63</sup> Não há termo correspondente na versão latina.

<sup>64</sup> Lev., VIII (p. 140/ p. 46-47).

medo vão. O abatimento causa aos homens medo infundado, que Hobbes vai chamar de melancolia (*melancholia, melancholy*). O orgulho deixa os homens sujeitos à inveja (*invidia, envy*)<sup>65</sup>, à cólera (*furor, rage*)<sup>66</sup> e à fúria (*furo, fury*)<sup>67</sup> e tem como uma de suas faces o desejo de vingança.

O desejo de vingança está, assim, na obra de Hobbes, relacionado ao não reconhecimento do outro como igual (orgulho), à inveja, à cólera e à fúria. Hobbes a define como “retribuição do mal com o mal”<sup>68</sup>, contrária ao perdão, que deve ser concedido “em vista da segurança do tempo futuro”<sup>69</sup>. A vingança só pode ser aceita no sentido da “correção do ofensor ou [de] o exemplo para os outros”<sup>70</sup>. Se não for assim, ela é triunfo ou glorificação sem finalidade, ou seja, é vanglória<sup>71</sup>, uma das causas da guerra.

À glória como causa da guerra se juntam a competição (*competitivo, competition*) e a desconfiança (*defensio, diffidence*). Ao apresentá-las, no *Leviatã*, Hobbes descreve as ações que elas geram nos homens:

De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.<sup>72</sup>

---

<sup>65</sup> Lev., VI (p. 126/ p. 37) “A tristeza causada pelo sucesso de um competidor em riqueza, honra ou outros bens se se lhe juntar o esforço para aumentar nossas próprias capacidades, a fim de igualá-lo ou superá-lo, chama-se emulação. Quando ligada ao esforço para suplantar ou levantar obstáculos ao competidor chama-se inveja.”

<sup>66</sup> Lev., VI (p.123 / p. 35). “A coragem súbita chama-se cólera.”

<sup>67</sup> Não há diferença entre os termos usados para cólera e fúria na versão latina do *Leviatã*.

<sup>68</sup> Lev., XV (p. 210/ p. 91).

<sup>69</sup> Lev., XV (p. 210/ p. 91).

<sup>70</sup> Lev., XV (p. 210/ p. 91).

<sup>71</sup> Lev., XV (p. 210/ p. 91). “Além do mais, a vingança que não visa ao exemplo ou ao proveito vindouro, é um triunfo ou glorificação, com base no dano causado ao outro que não tende para fim algum (pois o fim é sempre alguma coisa vindoura). Ora, glorificar-se sem tender a um fim é vanglória, e contrário à razão, e causar dano sem razão tende a provocar a guerra, o que é contrário á lei de natureza. E geralmente se designa pelo nome de crueldade.”

<sup>72</sup> Lev., XIII (p. 185/ p. 75).

Assim, a competição “leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro” e a usarem “a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens”. Ainda: “A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro.”<sup>73</sup> Importante salientar aqui que a competição tratada por Hobbes parece não se dar pela raridade dos bens, não parecendo ser econômica, Zarka é, no entanto, taxativo sobre o caráter não econômico da guerra em Hobbes<sup>74</sup>. É claro que ela pode se relacionar com o acúmulo de riqueza, mas o motivo não parece ser a necessidade ou o autointeresse, mas o desejo de potência. A rivalidade econômica baseada na raridade não leva a uma guerra dos desejos, de que trata Hobbes. Ela poderia levar a uma guerra baseada na necessidade, mas essa não seria universal como a ligada às paixões, porém local; além de ser passageira.<sup>75</sup>

Se por um lado, a primeira causa da guerra, nos leva a destruir o oponente, a segunda nos leva a querer dominá-lo. A desconfiança faz com que queiramos nos tornar senhores daqueles que consideramos nos ameaçar. Vemos na dominação do outro o melhor modo de assegurar nossa própria segurança. E é devido a essa segurança e à autopreservação que objetivam a realização de nossos desejos que buscamos mais potência:

A desconfiança revela a verdade da rivalidade, pois se essa dizia respeito primeiramente a algo imediatamente útil à conservação da vida, seu funcionamento a partir de agora é de outra ordem: o poder sobre outrem; e a rivalidade sobre o poder dá lugar a uma guerra de desejo.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Lev., XI (p. 161/ p. 60).

<sup>74</sup> ZARKA, Yves- Charles. **Hobbes et la pensée politique moderne**. Paris: Presses Universitaires de France/ Quadrige, 2001.

<sup>75</sup> Idem, 1987.

<sup>76</sup> No original: “[...] la méfiance révèle la vérité de la rivalité, car si celle-ci portait tout d’abord sur une chose immédiatement utile à la conservation de la vie, son enjeu désormais est d’une autre ordre: la puissance sur autrui; et la rivalité sur la puissance donne lieu à une guerre de désir. ” Idem, 2001, p. 140.



Assim, a guerra que antes visava apenas à continuação do ser, torna-se uma guerra ligada ao desejo. A desconfiança, todavia, não causa em nós um desejo violento de conquista, ela deve ser concebida como direito natural no sentido de direito de usar a potência como meio para garantir realização de nossos desejos<sup>77</sup>.

O prazer da potência, ou seja, a glória, terceira causa da guerra, modifica, no entanto, essa concepção. A glória (*gloria, glory*) é possível pela boa imagem que temos de nós mesmos. É ela que nos faz ver nossas qualidades de perto e a dos outros à distância.<sup>78</sup> A guerra sem glória é racional, pois se enraíza no desejo de perseverar no ser. No entanto, quando começamos a buscar a vitória pelo prazer que ela nos causa, estendemos nosso “desejo de dominação ao mundo inteiro”<sup>79</sup>, deixando irracional o conflito.

No entanto, mesmo levando o conflito a esse ponto, a glória deve ser considerada como um dos aspectos do conflito, não podendo ser causa única dele<sup>80</sup>, pois a glória se dá “por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.”<sup>81</sup>

A vanglória, faceta da glória, é definida no *Leviatã* como a invenção ou suposição de capacidades que não se possui, como “o insensato sobrestimar do próprio valor”<sup>82</sup>.

A alegria proveniente da imaginação [*imagination*] do próprio poder e capacidade é aquela exultação do espírito a que se chama glorificação. A qual, quando baseada na experiência de suas próprias ações anteriores, é o mesmo que a confiança. Mas quando se baseia

---

<sup>77</sup> WEBER, 2007, p. 85.

<sup>78</sup> Lev., XIII (p. 183-184/ p. 75). “O que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência, maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios como eles próprios; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância.”

<sup>79</sup> ZARKA, 2001, p. 141.

<sup>80</sup> WEBER, 2007.

<sup>81</sup> Lev., XIII (p. 185/ p. 75).

<sup>82</sup> Lev., XXVII (p. 341/ p. 178).

na lisonja dos outros, ou é apenas suposta pelo próprio, para deleitar-se com suas conseqüências, chama-se vanglória. Nome muito apropriado, porque uma confiança bem fundada leva à eficiência; ao passo que a suposição do poder não leva ao mesmo resultado, e é portanto justamente chamada vã.<sup>83</sup>

Para que a paixão da glória seja possível, precisamos que o outro reconheça em nós nossas qualidades. A glória, assim, ocorre apenas na presença de signos<sup>84</sup>. Se o outro reconhece em nós qualidade que não possuímos, nossa glória é vã. Ela também possui essa característica quando acreditamos possuir certas qualidades não reconhecidas pelos outros. Se possuímos a glória, nos tornamos confiantes. No entanto, a sobrevalorização dessa confiança nos deixa vaidosos e certos de nosso poder, sem perceber a necessidade da reciprocidade, perdendo o medo e, em consequência, a racionalidade. Assim afirma Zarka: “a glória faz esquecer o medo, ela leva os homens a colocar suas vidas em perigo por bagatelas.”<sup>85</sup>

## 2.2. HOBBS E ARISTÓTELES

Strauss afirma que há uma dependência da teoria das paixões de Hobbes relativamente à de Aristóteles, conforme apresentada na *Retórica*<sup>86</sup>. Ele baseia essa conclusão principalmente em semelhanças entre textos de diferentes obras de Hobbes e da *Retórica*. Acrescenta ele que “Hobbes não simplesmente transcreve as passagens equiparáveis da *Retórica*, mas seu débito à *Retórica* em temas, modo de apresentação e até mesmo em detalhes, pode ser melhor visto através de uma compilação.” A melhor forma, então, que ele encontra de mostrar essas semelhanças é através de tabelas comparativas<sup>87</sup>, nas quais a primeira coluna contém textos da *Retórica* e cada

---

<sup>83</sup> Lev., VI (p. 124-125/ p. 36).

<sup>84</sup> Lev., XXXI (p. 401/ p. 214): “um sinal não é sinal para aquele que o dá, mas para aquele a quem é dedicado, isto é, o espectador.”

<sup>85</sup> No original: “[...] la gloire fait oublier la crainte, elle amène les hommes à mettre leur vie en péril pour des bagatelles”. ZARKA, 2001, p. 145.

<sup>86</sup> STRAUSS, Leo. **The Political Philosophy of Hobbes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

<sup>87</sup> As tabelas estão nas páginas 36-41 da obra de Strauss em questão e foram disponibilizados como anexos dessa monografia. (Anexo A – E). Ibidem.

uma das outras colunas contém as semelhanças que uma determinada obra de Hobbes teria com o texto citado na primeira coluna. Não há transcrições literais do texto feitas por Hobbes, mas a proximidade é facilmente notada.

No entanto, não nos parece que as semelhanças de texto sejam fortes o bastante para demonstrar essa dependência. Dessa forma, analisaremos, a partir do desenvolvido no ponto anterior e também da caracterização da obra de Aristóteles, bem como a relação que Hobbes teve com ela, a possibilidade da dependência, conforme sugerida por Strauss.

### **2.2.1. Aristóteles e as paixões na *Retórica***

A teoria aristotélica das paixões é extremamente rica, havendo milhares de publicações sobre ela. Devido à vastidão e à complexidade dos escritos do Filósofo sobre o assunto, abordaremos aqui apenas aquilo que nos pareceu se aproximar ou distanciar da teoria hobbesiana. A abordagem diferenciada já se inicia na escolha da obra de Aristóteles analisada. Hobbes estudou diversas obras do Filósofo enquanto estava em Oxford, mas, conforme mostraremos no próximo ponto, ele pareceu ter um apreço especial pela *Retórica*. Além disso, as semelhanças de texto mostradas por Strauss são referentes apenas à *Retórica*.

A definição de paixões apresentada por Aristóteles, na *Retórica*, é a seguinte:

As emoções<sup>88</sup> [pathé] são aquelas coisas através das quais, por uma mudança, as pessoas passar a diferir em seus julgamentos e as quais são acompanhadas por dor e prazer, por exemplo, o ódio, a pena, o medo e outras coisas como os seus opostos. (1378a21)<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Ambos os conceitos, “emoções” e “paixões”, tratam da mesma concepção e dependem da preferência do autor ou tradutor quando da sua utilização.

<sup>89</sup> Tradução minha a partir de uma versão em inglês: “The emotions [pathé] are those things through which, by undergoing change, people come to differ in their judgments and which are accompanied by pain and pleasure, for example, anger, pity, fear, and other such things and their opposites.” (1378a21). ARISTÓTELES. **Rhetoric**. Trad. George A. Kennedy, Oxford: Oxford University Press, 1991.

Amélie Rorty comenta que, na *Retórica*, Aristóteles não desenvolve tanto a definição como o faz em outras obras, como a *Metafísica*, mas que o cerne do conceito está aí presente: “a definição das paixões na *Retórica* (...) desenvolve o motivo central da definição geral da *Metafísica*: pathé são mudanças exógenas e contingentes que afetam a motivação e o julgamento das pessoas.”<sup>90</sup>

Aristóteles inovou no debate da época ao utilizar um método científico no estudo da *Retórica*. Para que a retórica fosse estudada na Academia de Platão, ela precisaria seguir um método científico em alguma medida. Relativamente ao estudo das paixões, no livro II, ele introduz o método dedutivo<sup>91</sup>. Dessa forma, ele traz a causa eficiente para a definição das paixões, indicando por esse intermédio a sua relação com a razão e exibindo sua essência, que, no caso, é cognitiva. A utilização da causa eficiente permite a Aristóteles diferenciar paixões parecidas uma da outra, como é caso da raiva e do ódio (1382a1).

O Filósofo, entretanto, não se utiliza apenas da causa eficiente, mas também da causa material e da final, nas suas definições: ele caracteriza, então, a raiva como o desejo de vingança devido a uma depreciação injusta feita por alguém (1378a) e que faz o sangue ferver em volta do coração, deixando a pessoa vermelha (403a29)<sup>92</sup>. A causa formal, que parece faltar, nas definições das paixões, na verdade, segundo Amélie Rorty está contida na causa eficiente, pois elas coincidem em alguns pontos.<sup>93</sup>

Ao construir o pensamento ou a crença como causa eficiente das paixões, Aristóteles mostrou que a resposta da emoção é o comportamento inteligente aberto à persuasão racional<sup>94</sup>. Quando os homens tem raiva, eles não são vítimas de uma força totalmente irracional. Pelo contrário, eles estão respondendo de acordo com o pensamento de insulto injusto. A crença deles pode estar errada e a sua raiva não ser razoável, mas seu comportamento é

---

<sup>90</sup> RORTY, Amélie O. Structuring Rhetoric. IN: RORTY, Amélie O. (ed.) **Essays on Aristotle's Rhetoric**. Berkeley : University of California Press, 1996. p. 1-33.

<sup>91</sup> FORTENBAUGH, W. W. **Aristotle on Emotion**. Londres: Duckworth, 2002

<sup>92</sup> WALKER, Jeffrey. Pathos and Kathasis in “Aristotelian” Rhetoric: Some Implications. IN: GROSS, Alan G. WALZER, Arthur E. **Rereading Aristotle's Rhetoric**. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008. p. 74-92.

<sup>93</sup> RORTY, 1996. p. 1-33.

<sup>94</sup> FORTENBAUGH, 2002.

inteligente e cognitivo no sentido de que é fundado na crença que pode ser criticada e até mesmo modificada pela argumentação.

### 2.2.2. Hobbes e o “*A brief of the ‘Art of Rhetoric’*”

Hobbes, apesar de ter afirmado<sup>95</sup> que “Aristóteles era o pior professor que já existiu, o pior político e o pior ético”, faz uma ressalva ao dizer que “sua *Retórica* e seu discurso dos animais eram obras de grande valor”<sup>96</sup>. Esse dado parece ser reafirmado pelo uso da *Retórica* que Hobbes fazia.

Hobbes utilizou a obra em questão quando era tutor do jovem Cavendish, tendo chegado até nós um manuscrito em latim, escrito pelo seu pupilo, com correções e anotações feitas por Hobbes, além de questões utilizadas por ele como tutor<sup>97</sup>. Além disso, há também a versão para o inglês feita por ele da *Retórica*, que ele chamou de: “*A brief of the ‘Art of Rhetoric’*”, de 1637, obra que tem origem no manuscrito de seu pupilo, sendo a versão inglesa deste<sup>98</sup>, e que foi provavelmente a primeira versão de língua inglesa da obra de Aristóteles.

Quando Hobbes escreveu a obra, já no subtítulo, explicou que ali estaria “em substância, tudo aquilo que Aristóteles escreveu nos seus três livros dessa matéria, excepcionando aquilo que não é aplicável à língua inglesa”<sup>99</sup>. Assim, a

---

<sup>95</sup> Essas afirmações estão na biografia de Hobbes que John Aubrey escreveu. Aubrey afirma ter ouvido isso de Hobbes. AUBREY.

<sup>96</sup> No original: “I have heard him say that Aristotle was the worst teacher that ever was, the worst politician and ethic - a country fellow that could live in the world as good; but his rhetoric and discourse of animals was rare.” Ibidem.

<sup>97</sup> As questões que Hobbes faz ao seu aluno sobre a *Retórica* estão no livro BUCKLEY, Theodore Alois. **Treatise on Rhetoric, literally translated with Hobbes’ analyses, examination questions and an appendix containing the Greek definitions. Also, The poetic of Aristotle, literally translated, with a selection of notes, an analysis, and questions.** Londres: G. Bell, 1906. Disponível em: <<http://www.archive.org/stream/treatiseonrhetor00arisuoft#page/n3/mode/2up>> Acesso em abril/2012.

<sup>98</sup> ROBERTSON, George Croom. **Hobbes.** Edinburgo e Londres: William Blackwood and Sons, 1910 (reimpressão de, 2007), p. 29.

<sup>99</sup> No original: “Containing in substance all that Aristotle hath written in his Three Books of that subject, Except onely what is not applicable to the English Tongue”. Hobbes, Thomas. *A brief of the ‘Art of Rhetoric’*. In: HARWOOD, John T. **The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy.** Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009. p. 33-130.

versão de Hobbes tem apenas um terço do tamanho de uma tradução fiel da *Retórica* para o inglês.

John Harwood<sup>100</sup> comparou a versão de Hobbes com uma tradução fiel para o inglês. No entanto, ele não encontrou apenas partes que Hobbes preferiu não traduzir, mas também acréscimos feitos pelo autor. Assim, Harwood afirma que o “*A brief of the ‘Art of Rhetoric’*” é interessante como leitura e interpretação da obra do Filósofo e também assevera que; através das adições, omissões, reordenamentos e mudanças mais expressivas de ênfase e de expressão; entendemos melhor a obra do próprio Hobbes<sup>101</sup>.

Segundo Harwood, Hobbes suprimiu a maior parte dos exemplos, tendo algumas vezes introduzido outros mais didáticos dos que os de Aristóteles, uma vez que a obra foi primeiramente direcionada a seu pupilo, e outras vezes trazendo exemplos que eram, para ele, mais atuais ou relacionados com situações que ele tinha experienciado. Isso pode ser notado, por exemplo, no capítulo sobre indignação (capítulo nove da *Retórica* e onze no “*A brief...*”), no qual Hobbes compara um estudante/ pupilo (*scholler*) com um homem bom e Aristóteles o faz com um músico e um homem justo<sup>102</sup>. No caso, a finalidade do exemplo foi mantida, mas este foi adaptado.

Além dos exemplos, Harwood afirma que ele também omite algumas diferenciações que Aristóteles faz, como a de *ethos*, *logos* e *pathos*, assim como corta um capítulo inteiro sobre prosa rítmica, entre outras omissões menores. Uma omissão considerada importante por Harwood é a que Hobbes faz da parte que em o Filósofo fala dos fins morais da retórica, pois ele acredita que a partir disso Hobbes transforma a *Retórica* em uma obra de meios. No entanto, não podemos, a partir dessa informação, afirmar que Hobbes via na arte da retórica um meio de ganho político. O que ocorre é o contrário. Conforme afirma Weber<sup>103</sup>, Hobbes via na retórica – cujo propósito não era a busca da verdade – demagogia e muito escreveu contra aqueles que se utilizavam do discurso para influenciar os outros apenas pela eloquência,

---

<sup>100</sup> : HARWOOD, John T. **The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy**. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009.

<sup>101</sup> HARWOOD, 2009, p. 13.

<sup>102</sup> HOBBS, 2009.

<sup>103</sup> WEBER, 2007, p. 209.

inclusive afirmando que a popularidade dos demagogos é uma das doenças do Estado e que um dos abusos da linguagem ocorre “quando por palavras [os homens] declaram ser sua vontade aquilo que não é”<sup>104</sup>.

O Livro II da obra de Aristóteles, que trata das paixões e que nos interessa em especial, entretanto, parece não ter sofrido muitas omissões pelo que percebemos da análise de Harwood. No entanto, ao contrário do que aconteceu na maior parte da obra, Hobbes fez alguns acréscimos.

Assim como no restante da obra, os exemplos foram suprimidos, reduzindo, e.g., a discussão sobre a contumélia apenas à sua definição<sup>105</sup>. Além disso, outras omissões também foram feitas, conforme descrito por Harwood<sup>106</sup>, como a referente ao capítulo nove, do Livro II da *Retórica*, que corresponde ao capítulo onze no “*A brief...*”, sobre a indignação. Nessa passagem, Hobbes suprime a análise feita pelo Filósofo sobre a dinâmica entre a piedade, a indignação e a inveja. Aristóteles<sup>107</sup>, em resumo, afirma que tanto a indignação quanto a inveja são opostas à piedade, mas de uma forma diferente. A piedade e a indignação, para ele, ao contrário da inveja que tem origem no mal, advêm do caráter moral bom. Além disso, ele afirma que a inveja e a indignação são sentidas pelos outros e não em relação a si próprio, como é a piedade. Hobbes comenta apenas que o oposto a piedade nos homens fracos é a inveja e nos homens valiosos a indignação, não traduzindo vários comentários de Aristóteles.<sup>108</sup>

Isso pode ser visto das compilações abaixo, pois na coluna da esquerda, temos uma tradução moderna da *Retórica* para o inglês, sem nenhuma modificação feita do texto grego e na coluna da direita, a versão hobbesiana, bastante resumida:

<i>Retórica</i> , de Aristóteles	A brief of the “Art of Rhetoric”, Hobbes
----------------------------------	--

<sup>104</sup> Lev., IV (p. 102, p. 21).

<sup>105</sup> HARWOOD, 2009.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> ARISTÓTELES, 1991.

<sup>108</sup> HOBBS, 1991.

Chapter 9: To Nemesan, or *Being Indignant*

On the other hand, what is most opposed to pity is what people call being indignant; for it is in some way opposed to feeling pain at undeserved misfortune, and being pained at undeserved good fortune arises from the same moral character [as does pity], and both emotions are characteristic of a good character; 2. for it is right to sympathize with and pity those who suffer undeservedly and to feel indignation at those who [undeservedly] fare well; for what takes place contrary to deserts is unjust, and thus we attribute being indignant to the gods.

3. But it might seem that envy [phthonos] is also opposed to feeling pity in the same way, as being closely related and much the same thing as being indignant; and yet it is different. Envy is both agitated pain and directed at success, but of an equal and a like rather than of someone who is unworthy. What is similarly present in all cases [of indignation or envy] is not the feeling that some unpleasant change will befall a person himself but [a feeling of pain] because of [what

Chapter 11<sup>110</sup>: Of indignation

Opposite in manner to *Pitty* in good men is Indignation, which is griefe for the prosperity of a man unworthy.

With Indignation there is always joyed a joy for the prosperity of a Man worthy, as Pity is always with contentment in the adversity of them that deserve it.

In wicked Men the opposite of Pity is, Envy; as also the companions thereof delight in the harm of others, which the Greeks in one word have called epikairekakia. But of these in the next Chapter.<sup>111</sup>

<sup>110</sup> Os capítulos possuem numeração diferenciada devido a modificações feitas por Hobbes.

<sup>111</sup> HOBBS, 2009, p. 81-82.



good befalls] his neighbor; for it will be neither envy, on the one hand, nor indignation [nemesis] on the other, but fear if the pain and agitation are present because [he thinks] something bad will come to him as a result of the other person's success.

4. It is evident that opposite feelings will also follow these [reactions]; for one who is distressed at undeserved misfortunes will take pleasure or be unmoved by misfortunes of the opposite sort [i.e., deserved]; for example, no good person would be distressed when parricides and bloodthirsty murderers meet punishment; for it is right to rejoice in such cases, as in the case of those who deservedly fare well; for both are just things and cause a fair-minded person to rejoice; for necessarily there would be hope that what has befallen [one] like himself will befall himself.

5. All these feelings come from the same moral character, and opposite feelings from the opposite; for one who is malicious is also envious; for when someone is distressed at the acquisition or possession of something, he necessarily rejoices at its deprivation or destruction. As a result, all these things are hindrances to pity and differ for the reasons

mentioned, so that they are similarly useful [to a speaker] in counteracting feelings of pity (1386 <sup>b</sup> -1387 <sup>a</sup> ). <sup>109</sup>	
---	--

Quanto aos acréscimos, eles não são muitos longos. Hobbes acrescenta, e.g, que os “homens costumam odiar quem os machucou”<sup>112</sup> no capítulo 21 do Livro II da *Retórica*. Harwood afirma ainda que Hobbes acrescenta algumas passagens que terão importância em seus trabalhos posteriores ou em seu círculo de relações a época. Isso ocorre, por exemplo, no capítulo 17 do “*A brief...*”, intitulado “*Of the Manners of the Nobility*”, com comentários que ele deixa menos duros sobre a nobreza, afinal seu pupilo dela fazia parte.

O “*A brief...*”, relativamente ao Livro II, foi dividido em mais capítulos que a *Retórica*. Hobbes retirou do capítulo quatro da *Retórica*, a parte do texto que falava sobre a inimizade e o ódio, criando um novo capítulo cinco no “*A brief...*” e renumerando os outros. O outro capítulo que Hobbes decide separar é o quinto da *Retórica*, sobre o medo e a confiança, criando dois tópicos. Parece-nos aqui que o filósofo de Malmesbury tentou dar destaque a tema que ele próprio acreditava ser de grande importância, afinal, conforme vimos, o medo e o ódio são paixões importantíssimas em sua obra.

### 2.2.3. Relação da teoria hobbesiana com a aristotélica

Conforme já mencionado acima, Strauss defende a dependência da teoria das paixões de Hobbes relativamente à de Aristóteles. Os motivos apresentados por ele se baseiam, principalmente, em semelhanças entre os textos. Essas semelhanças são inegáveis, mas não demonstram sozinhas a dependência defendida por ele.

---

<sup>109</sup> A tradução aqui utilizada é a de George A. Kennedy. ARISTÓTELES, 1991, p. 155-156.

<sup>112</sup> No original: “Men use to hate, whom they have hurt” HOBBS, 2009, p. 94.

Os outros argumentos que podem ser utilizados para defender a dependência são históricos. Já citamos aqui o valor que John Aubrey afirma que Hobbes concedia à *Retórica*. Comentamos também que ele não apenas apreciava a *Retórica*, como fez um uso intenso dela durante sua vida, principalmente como tutor e no “*A brief of the ‘Art of Rhetoric’*”. O envolvimento dele no “*A brief...*” é, provavelmente, o maior indício da utilização da *Retórica* por ele, pois ao acrescentar, modificar e omitir partes da obra na tradução, ele parece tratar a obra como dele.

Contudo, por mais que as semelhanças de texto somadas aos argumentos históricos apresentados sejam argumentos bastante contundentes, parece-nos que algo anterior nos força a admitir que a teoria hobbesiana seja autônoma. A diferença parece estar na concepção do estudo que ambos fazem.

Fortenbaugh, conforme apresentado em outro ponto, mostra que Aristóteles teria inovado principalmente no método de estudo das paixões, que a partir dele seria científico, pois estudado através das causas. Hobbes, ao escrever o *Leviatã*, não parece utilizar esse mesmo método. Isso se confirma pela face mecanicista de Hobbes, pois mesmo que ambos os autores acreditassem que a ciência advém do conhecimento das causas, as causas para Hobbes eram sempre mecânicas, ligadas ao movimento<sup>113</sup>.

Hobbes definitivamente não se utilizou das causas aristotélicas para descrever as paixões no *Leviatã*, pois suas definições, nesses termos, seriam incompletas e não teriam, na maior parte das vezes, um propósito na definição. Isso leva Gert a afirmar:

O que isso mostra é que Hobbes não tomou as definições que oferece no Capítulo VI do *Leviatã* de forma muito séria. Tanto ele quanto seus leitores sabiam o que estava sendo significado por esses termos e suas definições eram apenas uma tentativa de mostrar que todas as paixões poderiam ser explicadas pela sua relação com uma paixão mais simples.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> JESSEPH, Douglas. *Scientia in Hobbes*. IN: SORELL, Tom, ROGERS, G.A. KRAYE, Jill (org.). **Scientia in Early Modern Philosophy: Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010. p. 117-127.

<sup>114</sup> No original: “What this shows is that Hobbes did not take the definitions that he offered in Chapter VI of *Leviathan* very seriously. Both he and his readers knew what was meant by these

Essa paixão mais simples a que Gert se refere é o desejo de potência, do qual derivam todas as outras paixões humanas (cf. 2.1.2), algo que não está presente na *Retórica*. Além disso, o desejo de potência e as paixões derivadas, para Hobbes, possuem como finalidade a proteção do movimento vital, relação que também não está presente na teoria aristotélica.

No entanto, talvez possamos afirmar que Hobbes se utiliza da mesma lógica de linguagem que Aristóteles na apresentação das paixões sem nos vincularmos à afirmação de que o método seria o mesmo e de que haveria dependência entre as teorias. “(...) A *Retórica* oferece a ele [Hobbes] um modelo para falar sobre a dimensão subjetiva do ser humano, sobre motivos e desejos (...)”<sup>115</sup>. Importa salientar que a autora não parece concordar totalmente com o afirmado nessa monografia. Ela sugere em trecho posterior que haveria relação metodológica entre a *Retórica* a teoria das paixões de Hobbes. Ela não menciona, no entanto, a diferente utilização das causas pelos dois filósofos.

A definição de paixão para ambos parece possuir muitas semelhanças. Ambos percebem as paixões como uma resposta a algo externo que modifica o indivíduo. Aristóteles, entretanto, não relaciona as paixões e a razão da mesma forma que o faz Hobbes. O filósofo de Malmesbury coloca as paixões como a forma de manter a firmeza na direção do fim escolhido, sendo essenciais ao desenvolvimento da ciência (cf. 2.1.1). A partir disso, não se poderia afirmar uma dependência das teorias, mas um compartilhamento de um modelo de linguagem, muito mais fraco que uma descrição através das mesmas causas.

Em conclusão, por mais que possa haver semelhanças nas descrições das paixões nas obras de Hobbes e Aristóteles, como nos mostra Strauss; as teorias das paixões dos dois autores possuem fundamentos completamente diferentes. A teoria hobbesiana, apesar do apreço demonstrado pela *Retórica* de Aristóteles e sua teoria das paixões, deve ser concebida como independente dela.

---

terms, and his definitions were merely an attempt to show that all of the passions could be explained by relating them to some simpler passion.” GERT, 1996, p. 162.

<sup>115</sup> No original: “(...) the Rhetoric offers him a model for speaking about the subjective dimension of human being, about motives and desires (...)”. SILVER, Victoria. Hobbes on Rhetoric. IN: SORELL, Tom (ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996. P. 329-345. p. 340.

### 3. AS PAIXÕES, A MORAL E A POLÍTICA

Procuraremos mostrar, no presente capítulo, a relação entre a teoria das paixões de Hobbes, suas filosofias moral e política. As paixões, além de explicar muito da natureza humana, são base para o desenvolvimento da filosofia moral de Hobbes, ou seja, das leis de natureza. Essas, por sua vez, estabelecem os primeiros princípios da política e têm como finalidade comum a busca da paz:

E a ciência dessas leis [de natureza] é a verdadeira e única filosofia moral. Porque a filosofia moral não é mais do que a ciência do que é bom e mau, na conservação e na sociedade humana. (...) Ora a ciência da virtude e do vício é a filosofia moral, portanto a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral.<sup>116</sup>

Dado que as questões de Estado consistem em manter o povo em paz no interior, e defendê-lo de invasão estrangeira, é evidente que elas exigem profundo conhecimento da condição do gênero humano, dos direitos do governo e da natureza da eqüidade, da justiça e da honra, conhecimento a que não pode chegar-se sem muito estudo; e também o da força, dos bens e dos lugares do próprio país e de seus vizinhos, assim como das inclinações e desígnios de todas as nações que de qualquer maneira possam prejudicá-lo.<sup>117</sup>

Há ainda uma terceira relação a ser feita: entre as paixões e a ciência política, pois como causa do comportamento humano, as paixões conferem à política a caracterização como ciência.

#### 3.1. MORALIDADE, RECIPROCIDADE E O SOBERANO

##### 3.1.1. Leis de natureza: regras da razão

Hobbes normalmente é visto como um filósofo político que afirmou ser possível alcançar a paz no lugar de uma guerra de todos contra todos através

---

<sup>116</sup> Lev., XV (p. 215-216/ p. 94).

<sup>117</sup> Lev., XXV (p. 305/ p. 156-157)

de um contrato social que estabelece um Estado. Essa visão está correta, mas não abrange a complexidade das condições necessárias para a paz: “[...] não se pode mais pensar o Estado humano segundo o modelo da colméia ou do formigueiro, pois as associações humanas são perturbadas pelas paixões do ódio e da inveja que as sociedades animais ignoram completamente”.<sup>118</sup>

No entanto, se a associação humana traz consigo paixões como o ódio e a inveja, ela traz também paixões que possuem papel importante na busca pela paz (cf. 2.1.3). Além dessas paixões que nos fazem buscar a paz, temos ainda, alcançadas pela razão, regras que buscam garantir os meios para esse mesmo fim. São essas regras, chamadas por Hobbes de leis de natureza, que permitem que haja um Estado durável de relações civilizadas entre os homens.<sup>119</sup> Tamanha a importância dessas regras que Foisneau<sup>120</sup> afirma que instituição do Estado, para Hobbes, possui apenas a função de pôr em prática as leis de natureza. Elas são a forma, segundo o autor, não apenas de alcançar a paz, mas de mantê-la. Hobbes as define da seguinte forma:

Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido [descoberto, *found out*] pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.<sup>121</sup>

As leis de natureza são assim ditas em contraposição àquelas que são instituídas pela vontade em um contrato, não sendo, portanto, autonomamente instituídas pelas leis civis. Elas não são, desse modo, constituídas pelo plano jurídico, mas pelo de estrita natureza humana. Elas possuem, como se pode notar da citação, a função de manter o movimento vital de cada indivíduo em funcionamento, relacionando-se com o desejo de potência, pois sua finalidade é a manutenção da paz através da preservação da vida de cada indivíduo.

---

<sup>118</sup> FOISNEAU, Luc. **Governo e Soberania**: O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 94.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 94.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Lev., XIV (p. 189/ p. 78).

Para alcançarmos a finalidade das leis de natureza, devemos segui-las, demonstrando aos outros uma vontade de paz<sup>122</sup>. Agir no sentido da instituição do Estado, por exemplo, é mostrar aos outros uma vontade de paz. A paz exige reciprocidade, essa é a regra de ouro das leis de natureza<sup>123</sup>, é daí que advém a necessidade de demonstrarmos que a queremos. Assim, se por meio das nossas paixões e da razão desejarmos a paz, teremos que nos comportar dessa forma, fazendo aos outros àquilo que queremos que eles nos façam. A obrigação que advém desse processo, entretanto, foi alvo de controvérsia, pois claramente não tem o mesmo sentido da obrigação no cumprimento dos pactos, por exemplo.

Gauthier<sup>124</sup> sugere que Hobbes estaria derivando dever ser do ser, ou seja, não estaria seguindo a Lei de Hume, não podendo haver uma fundamentação da teoria política de Hobbes em sua antropologia. Isso se daria porque ao observar e descrever o comportamento humano e a sua necessidade de conservação do movimento, Hobbes estaria derivando normas de comportamento, as leis de natureza, que obrigam em foro interno<sup>125</sup>.

No entanto, há outra forma de encarar a questão. Como as leis de natureza não geram uma obrigação, apenas impõe o desejo da obrigação, elas não criariam obrigações em si. É o que afirma Hobbes na seguinte passagem:

As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, impõem o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, impondo um desejo de pô-las em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza. Por outro lado aquele que, possuindo garantia suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e conseqüentemente a destruição de sua natureza pela violência.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

<sup>123</sup> Lev., XIV (p. 190/ p. 79): "Faz aos outros o que queres que te façam a ti".

<sup>124</sup> GAUTHIER, 2000.

<sup>125</sup> Lev., XV (p. 94/ p. 215).

<sup>126</sup> Lev., XV (p. 94/ p. 215).

As leis de natureza seriam desenvolvidas a partir da razão, que busca a paz e se tornariam obrigatórias a partir do esforço e do desejo daquele que quer cumpri-las. Essa é a conclusão de Gauthier:

O papel interpretado pelas leis de natureza não requer que elas sejam leis e nem que elas sejam obrigatórias. Desde que elas sirvam como preceitos racionais, dizendo aos homens para se obrigarem, Hobbes é capaz de construir seu sistema.<sup>127</sup>

Essa concepção de obrigação de desejar traz como consequência uma facilidade maior no cumprimento por aqueles que desejam a paz, pois:

(...) obrigam apenas a um desejo e a um esforço [*conatus, endeavor*], isto é, um esforço não fingido e constante (...). Pois na medida em que exigem apenas esforço, aquele que se esforça por cumpri-las está-lhes obedecendo. E aquele que obedece à lei é justo.<sup>128</sup>

Se o objetivo final das leis de natureza é o estabelecimento da paz, que se dá por meio de um esforço para a demonstração da existência de uma vontade para tal, não há nenhuma mudança interna nos indivíduos por meio das leis de natureza. Em nenhum momento Hobbes trata dessa mudança relativa aos movimentos, pois a finalidade das leis de natureza não é a transformação interna das pessoas e nem do estabelecimento de regras da razão para uma regulação racional das paixões. A moralidade, de acordo com Limongi,

[...] envolve a mediação da representação das paixões a um expectador, ou talvez a um interlocutor a quem as significamos. O comportamento virtuoso será assim uma boa representação de si mesmo, mais harmônica e coerente do que o jogo efetivo das paixões, das quais cabe, como exige o decoro, encobrir o desregramento, aperfeiçoando-as no plano da aparência.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> No original: "The role played by the laws of nature does not require them to be laws, and does not require them to be obligatory. As long as they serve as rational precepts, telling men to put themselves under obligation, Hobbes is able to construct his system." GAUTHIER, 2000, p. 67.

<sup>128</sup> Lev., XV (p. 94/ p. 215).

<sup>129</sup> LIMONGI, Maria Isabel. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 30



A moralidade está, assim, interligada à relação com o outro, à reciprocidade. As leis de natureza não objetivam que uma pessoa pare de sentir as paixões bélicas, mas que ela seja capaz de apresentar-se de forma mais prudente, mais suscetível a aprender e a obedecer à lei, ou seja, segundo Weber<sup>130</sup>, mais dócil.

O responsável, segundo Hobbes, pela efetivação dessas regras morais em um Estado é o soberano:

[...] Nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra.<sup>131</sup>

Dessa forma, para criar essas regras de bem e de mal, afirma Hobbes<sup>132</sup>, o soberano deve vislumbrar como se comportam as paixões humanas, aquelas semelhantes em todos os homens. Além disso, para alcançar seu objetivo, ele não deve sondar os corações dos homens ou tentar descobrir suas intenções íntimas, mas sim, uma vez que a moralidade está relacionada ao plano da aparência, “descobrir uma espécie de lógica do comportamento, o que faz com que em certas circunstâncias nos comportemos de uma determinada maneira”<sup>133</sup>, “não há nada para ser descortinado, pois o problema moral se enraíza, segundo Hobbes, nas condições e no aspecto exteriores da conduta humana”<sup>134</sup>.

Portanto, não basta dizer que a paixão da glória causou uma determinada ação, é preciso compreender o que é a glória e em que momentos a sentimos. Assim, para que as regras morais sejam efetivas, o soberano deve compreender as paixões no gênero humano, conforme apresentado no início dessa monografia.

---

<sup>130</sup> WEBER, 2007.

<sup>131</sup> Lev., VI (p. 120-121/ p. 33)

<sup>132</sup> Lev., Introdução.

<sup>133</sup> LIMONGI, 2002. p. 20.

<sup>134</sup> Ibidem. p. 25.

### 3.1.2. As leis de natureza em Hobbes

Hobbes, ainda na Introdução, compromete-se a fazer uma leitura do gênero humano, que possibilitará o reconhecimento das regras de bem e de mal, expondo de forma clara e ordenada seus achados sobre o assunto. O trabalho restante seria o de colocar em prova a teoria, verificando se ela está de acordo com as paixões da própria pessoa, pois essa é a única forma de refutação da teoria. A partir dessa teoria das paixões que desenvolve e dos preceitos da razão, Hobbes deriva vinte leis de natureza.

A finalidade última das leis de natureza é a paz, pois apenas com ela pode haver a preservação do movimento vital de cada um em uma comunidade. Para alcançá-la, no entanto, não basta desejá-la. Há regras que devem ser seguidas, principalmente para que se possa mostrar em si próprio e perceber nos outros a reciprocidade. Strauss escreve nesse sentido, afirma:

A autopreservação requer paz. A lei moral se torna, dessa forma, a soma de regras que devem ser obedecidas no caso de haver paz. Da mesma forma que Maquiavel reduziu a virtude à virtude política do patriotismo, Hobbes reduziu a virtude à virtude social da inclinação para paz.<sup>135</sup>

Para fins de melhor compreensão das leis de natureza enquanto conjunto, separamo-las em três grupos: aquelas que tratam diretamente da paz, aquelas que buscam a paz por meio da igualdade e da reciprocidade e aquelas que buscam a paz por meio da justiça.

A primeira e mais fundamental lei de natureza determina a busca da paz: “procurar a paz e segui-la”<sup>136</sup>. Para isso, é essencial a benevolência, ou seja,

---

<sup>135</sup> No original: “Self-preservation requires peace. The moral law became, therefore, the sum of rules which have to be obeyed if there is to be peace. Just as Machiavelli reduced virtue to the political virtue of patriotism, Hobbes reduced virtue to the social virtue of peaceableness inclinação para paz”. STRAUSS, Leo. **Natural Right History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p. 187.

<sup>136</sup> Lev., XIV (p. 190/ p. 78).

“Que cada um se esforce por acomodar-se com os outros.”<sup>137</sup>, conforme prescreve a quinta lei de natureza. As outras leis referentes à paz tentam combater as causas da guerra. A oitava lei de natureza, por exemplo, prescreve: “Que ninguém por atos, palavras, atitude ou gesto [*deed, word, contenance or gesture*] declare ódio ou desprezo pelo outro”.<sup>138</sup> Essa lei de natureza aproxima-se muito de uma das faltas cometidas fora do tribunal – a qual mencionamos na introdução desse trabalho – conforme caracterizadas por Tomás de Aquino, na Suma de Teologia. Ao tratar da Contumélia, o Aquinate conclui que não apenas as ações podem machucar, mas também causam agravos as palavras.<sup>139</sup>

A sexta e a sétima leis de natureza têm como finalidade a proibição da vingança e a promoção do perdão, respectivamente: “Que como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem”<sup>140</sup> e “Que na vingança (isto é, a retribuição do mal com o mal) os homens não olhem à importância do mal passado, mas só à importância do bem futuro.”<sup>141</sup>

As leis de natureza que tratam da igualdade e da reciprocidade, por sua vez, baseiam-se no direito de natureza, o qual Hobbes resume na segunda lei de natureza:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.<sup>142</sup>

Para o reconhecimento dessa mesma liberdade de todos os homens mencionada na segunda lei de natureza é necessário “Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza”<sup>143</sup>, conforme explicitado

---

<sup>137</sup> Lev., XV (p. 209/ p. 90).

<sup>138</sup> Lev., XV (p. 211/ p. 91).

<sup>139</sup> AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. II seção da II Parte, vol. VI. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

<sup>140</sup> Lev., XV (p. 210/ p. 91).

<sup>141</sup> Lev., XV (p. 210/ p. 91).

<sup>142</sup> Lev., XIV (p. 190/ p. 78).

<sup>143</sup> Lev., XV (p. 211/ p 92).

na nona lei de natureza. Hobbes afirma que a nona lei depende da modéstia, qualidade que aqueles que seguem a décima lei de natureza possuem: “Que ao iniciarem-se as condições de paz ninguém pretenda reservar para si qualquer direito que não aceite seja também reservado para qualquer dos outros.”<sup>144</sup> A igualdade mencionada na nona lei de natureza parece ser a mesma que faz os indivíduos aceitarem a primeira lei.<sup>145</sup>

A vigésima lei de natureza é trazida por Hobbes na “Revisão e conclusão” do *Leviatã*, não estando junto com as outras na obra. Ela trata também da reciprocidade, mas no sentido da concessão pelo sujeito de proteção à autoridade que protegeu anteriormente:

Às leis de natureza enunciadas no capítulo 15 gostaria de acrescentar que todo o homem é impelido pela natureza, na medida em que isso lhe é possível, a proteger na guerra a autoridade pela qual é protegido em tempo de paz. Pois aquele que pretende ser um direito de natureza a preservação de seu próprio corpo não pode pretender que seja um direito de natureza destruir aquele graças a cuja força ele é preservado: é uma manifesta contradição de si próprio.<sup>146</sup>

As duas últimas leis que tratam especificamente da igualdade e da reciprocidade são a décima segunda e a décima terceira. Elas, segundo Hobbes, são derivadas da lei imediatamente anterior a elas, a qual trata da equidade e que está relacionada aos critérios de justiça. Ambas versam sobre a divisão dos bens escassos e foram escritas no mesmo texto:

Que as coisas que não podem ser divididas sejam gozadas em comum, se assim puder ser; e, se a quantidade da coisa o permitir, sem limite; caso contrário, proporcionalmente ao número daqueles que a ela têm direito. Caso contrário, a distribuição seria desigual, e contrária à equidade.<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> Lev., XV (p. 211/ p. 92).

<sup>145</sup> KIDDER, Joel. Acknowledgements of Equals: Hobbes's Ninth Law of Nature. **The Philosophical Quarterly**, Vol. 33, No. 131, 1983, pp. 133-146.

<sup>146</sup> Lev., Revisão e Conclusão (p. 718-719/ p. 405)

<sup>147</sup> Lev., XV (p. 212/ p. 92).

Por fim, as leis que buscam a justiça podem ser caracterizadas como prescrevendo sempre a equidade e o cumprimento dos pactos. No entanto, quando se trata da aplicação disso, Hobbes é um pouco mais específico, pois, conforme veremos, entre outras coisas, estabelece quem deve ser árbitro e também a importância do testemunho.

Segundo o filósofo de Malmesbury, a justiça reside na terceira lei de natureza: “Que os homens cumpram os pactos que celebrarem. Sem esta lei os pactos seriam vãos, e não passariam de palavras vazias; como o direito de todos os homens a todas as coisas continuaria em vigor, permaneceríamos na condição de guerra.”<sup>148</sup> Foisneau ressalta isso afirmando que a teoria da justiça hobbesiana possui como fundamento o cumprimento dos pactos<sup>149</sup>. A grande importância que Hobbes atribui ao cumprimento dos pactos é devida, provavelmente, ao pacto que funda o Estado, essencial para sua obra.

A quarta lei de natureza também se relaciona com o cumprimento dos pactos, pois, ao estabelecer que aquele que recebeu uma doação não deve dar motivos ao doador para arrepender-se<sup>150</sup>, está buscando a permanência do pacto por meio da reciprocidade.

A décima quarta lei também deve ser classificada como regra de justiça, pois estabelece um critério de divisão dos bens escassos: “Portanto aquelas coisas que não podem ser gozadas em comum, nem divididas, devem ser adjudicadas ao primeiro possuidor, e em alguns casos ao primogênito, [assim] como adquiridas por sorteio.”<sup>151</sup>

As outras regras de justiça dizem respeito à justiça como solução das disputas. A décima sexta estabelece “Que aqueles entre os quais há controvérsia submetam seu direito ao julgamento de um árbitro.”<sup>152</sup> Esse

---

<sup>148</sup> Lev., XV (p. 201-202/ p. 86).

<sup>149</sup> Não discutiremos aqui a teoria da justiça de Hobbes. Sobre isso, ver: FOISNEAU, Luc. Leviathan's theory of justice. In: SORELL, Tom. FOISNEAU, Luc (ed.) **Leviathan after 350 years**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004. p. 105-122.

<sup>150</sup> Lev., XV (p. 209/ p. 90): “Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade.”

<sup>151</sup> Lev. XV (p. 213/ p. 93).

<sup>152</sup> Lev., XV (p. 213/ p. 93).

árbitro, para que possa bem julgar, deve possuir um salvo conduto<sup>153</sup>, determinado pela décima quinta lei de natureza. Para cumprir suas funções de forma devida, ele deve tratar aqueles que disputam equitativamente, “pois sem isso as controvérsias entre os homens só podem ser decididas pela guerra”<sup>154</sup>. Hobbes, inclusive, nessa décima primeira lei de natureza, atribui a responsabilidade pela guerra ao árbitro que não tratou as partes de forma equânime: “Portanto aquele que for parcial num julgamento estará fazendo todo o possível para afastar os homens do uso de juízes e árbitros, por conseguinte (contra a lei fundamental de natureza) estará sendo causa de guerra.”<sup>155</sup>

Se houver controvérsia sobre os fatos, para não ser injusto, o árbitro deve-se utilizar de testemunhas, conforme o disposto pela décima nona lei de natureza:

Numa controvérsia de fato, dado que o juiz não pode dar mais crédito a um do que a outro (na ausência de outros argumentos), precisa dar crédito a um terceiro, ou a um terceiro e a um quarto, ou mais. Caso contrário a questão não pode ser decidida, a não ser pela força, contra a lei de natureza.<sup>156</sup>

A décima sétima e a décima oitava leis de natureza tratam daquele que pode ser árbitro. A primeira delas estabelece que não devemos ser árbitros em causa própria, pois tendemos a agir em próprio benefício e como “a equidade atribui a cada parte um benefício igual, à falta de árbitro adequado, se um for aceite como juiz o outro também o deve ser; desta maneira a controvérsia, isto é, a causa da guerra, permanece, contra a lei de natureza.”<sup>157</sup> Além disso, mesmo não sendo parte na disputa, o árbitro não poderá tirar proveito nenhum do resultado, pois “nesse caso ele recebeu um suborno (embora um suborno inconfessável), e ninguém pode ser obrigado a confiar nele. Também neste

---

<sup>153</sup> Lev. XV (p. 213/ p. 93): “É também uma lei de natureza Que a todos aqueles que servem de mediadores para a paz seja concedido salvo-conduto. Porque a lei que ordena a paz, enquanto fim, ordena a intercessão, como meio. E o meio para a intercessão é o salvo-conduto.”

<sup>154</sup> Lev., XV (p. 212/ p. 92).

<sup>155</sup> Lev., XV (p. 212/ p. 92).

<sup>156</sup> Lev. XV (p. 214/ p. 93).

<sup>157</sup> Lev., XV (p. 213-214/ p. 93).

caso a controvérsia e a condição de guerra permanecem, contra a lei de natureza.”<sup>158</sup>

### 3.1.3. A regra de ouro

Hobbes, ao expor as leis de natureza, todavia, não supõe que cada cidadão compreenda as sutilezas que elas contêm. No Estado, o soberano será o responsável por determinar o conteúdo das leis de natureza, mas no estado de natureza, cada um é responsável por isso<sup>159</sup>. Por elas serem derivadas da razão, todos possuem a capacidade de alcançá-las por esse meio, chegando em uma regra bastante geral, mas eficaz na busca da paz:

(...) para aprender as leis de natureza, o que (cada um) tem a fazer é apenas, quando ao comparar suas ações com as dos outros estas últimas parecem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança, e no lugar delas as suas próprias, de maneira que suas próprias paixões e amor de si em nada modifiquem o peso.<sup>160</sup>

Essa regra que todos conseguem deduzir pode ser resumida da seguinte forma: “Faz aos outros o que queres que te façam a ti”<sup>161</sup>. A sua formulação é muito antiga e está presente nas maiores religiões do mundo, como a católica, citada pelo próprio Hobbes no *Leviatã*<sup>162</sup>, além do Judaísmo, do Islamismo, do Budismo, entre outras. A teoria de Hobbes explica esses fenômenos e é por eles corroborada.

O conteúdo da lei moral fundamental, segundo Zarka<sup>163</sup>, é a reciprocidade, a qual ele define como sendo a exigência de uma restrição do direito de natureza no sentido de tornar possível a compatibilização das liberdades por ele fornecidas. O direito de natureza é uma liberdade que deve ser utilizada racionalmente para proteção dos movimentos vitais, tendo em

---

<sup>158</sup> Lev., XV (p. 214/ p. 93).

<sup>159</sup> Lev., VI (p. 120-121/ p. 33).

<sup>160</sup> Lev., XV (p. 214-215/ p. 93-94).

<sup>161</sup> Lev., XIV (p. 190/ p. 79) e XV (p. 214/ p. 93).

<sup>162</sup> Lev., XIV (p. 190/ p. 79): “É esta a lei do Evangelho: Faz aos outros o que queres que te façam a ti. E esta é a lei de todos os homens: Quod tibi jieri non vis, alteri ne feceris.”

<sup>163</sup> ZARKA, 2001.

vista o desejo de perseverar que possuímos. O direito de natureza não leva em conta o direito do outro e as ações que derivam dele são ditadas apenas pela razão e pelo julgamento daquele que as concretiza:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.<sup>164</sup> [grifos nossos]

As leis de natureza estabelecem a relação com o outro, inclusive com a compatibilização dos direitos de natureza dos diferentes sujeitos em uma comunidade. A partir de seu reconhecimento, deve-se levar o interesse do outro em conta e não apenas o direito natural e o que ele dita. Passa-se, com as leis de natureza, de um julgamento próprio das ações concretizadas com intuito de perseverar para uma relação mais complexa, que envolve também o direito do outro perseverar e o julgamento pelos outros das ações realizadas. Ou seja, há a “superação da radicalização da alteridade por uma comutatividade do eu com o outro”<sup>165</sup>

Não basta, entretanto, que apenas um ou que alguns respeitem as leis de natureza. A reciprocidade não pode existir apenas na via de um sujeito para o outro; o outro deve corresponder ao tratamento recebido. Se isso não ocorrer, há a ruína daquele que respeitou a lei moral:

(...) aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza.<sup>166</sup>

Antes de considerar o outro, portanto, deve-se procurar saber se ele também superou sua radical unilateralidade, pois a passagem a uma sociedade

---

<sup>164</sup> Lev., XIV (p. 189/ p. 78).

<sup>165</sup> No original: “(...) surmonter la radicalisation de l’altérité par une commutativité du moi et de l’autre”. ZARKA, 1987, p. 314.

<sup>166</sup> Lev., XV (p. 215/ p. 94).



civil deve ser feita pela comunidade e não individualmente. Se ela for feita por um sujeito apenas, ela não é mais baseada nas leis de natureza, que são razão, pois nada é mais irracional do que não proteger o movimento vital.

## 3.2. O DESEJO DE POTÊNCIA E A TEORIA POLÍTICA DE HOBBS

### 3.2.1. Política como ciência

De acordo com ponto anterior (3.1.1), o soberano deve vislumbrar como se comportam as paixões humanas através de uma análise do comportamento dos homens. Conforme também já afirmamos, “não há nada para ser descortinado, pois o problema moral se enraíza, segundo Hobbes, nas condições e no aspecto exteriores da conduta humana”<sup>167</sup>.

A observação dessa conduta se traduz na leitura das paixões, pois elas, juntamente com a razão, determinam nossos comportamentos. Para Hobbes, essa leitura das paixões se mostra algo tão possível de se realizar e tão coerente com a realidade que o conhecimento verdadeiro das paixões possibilita que tenhamos uma ciência da política<sup>168</sup>. Não é o caso de um conhecimento baseado na experiência, mas de um estudo que fornece certeza<sup>169</sup>.

Jesseph afirma que a visão de Hobbes da epistemologia possui como noção fundamental que o conhecimento verdadeiro é baseado no conhecimento das causas. Para conhecer algo, segundo Hobbes, faz-se necessário, portanto, ser capaz de explicar como aquele objeto foi produzido. Jesseph lembra ainda que “as causas, no esquema hobbesiana, podem ser apenas mecânicas, ou seja, o movimento e a colisão de corpos materiais”.<sup>170</sup> As causas que interessam à política são os movimentos voluntários: as paixões. A partir disso, conclui Strauss:

---

<sup>167</sup> LIMONGI, 2009. p. 25.

<sup>168</sup> Hobbes afirma que apenas haveria ciência na geometria e na política. Ver JESSEPH, 2010.

<sup>169</sup> Para Hobbes, a experiência não fornece certeza. WEBER, 2007.

<sup>170</sup> No original: “Causes, in the Hobbesian scheme, can only be mechanical causes, or the motion and collision of material bodies.” JESSEPH, 2010, p. 118.

O homem, como artífice da sociedade civil, pode resolver de uma vez por todas o problema inerente ao homem como matéria da sociedade civil. O homem pode garantir a atualização da ordem social correta porque ele é capaz de conquistar a natureza humana através da compreensão e da manipulação do mecanismo das paixões.<sup>171</sup>

Gauthier<sup>172</sup> discorda dessa posição, no entanto. Segundo ele, a teoria de Hobbes mostraria apenas o que os homens, em circunstâncias normais, fariam e não o que eles realmente fazem, não havendo certeza e, por consequência, não sendo ciência. Parece-nos, todavia, que Hobbes não aponta que através dessa ciência se possa entender e manipular cada indivíduo em separado, mas a coletividade, que é o que interessa à política.

Isso ocorre pelos motivos que apresentamos anteriormente (cf. 3.1.1). Hobbes não está interessado em modificar os indivíduos com as leis de natureza pela mesma razão que não está interessado nas particularidades das paixões de cada cidadão: ele quer conhecer como são externalizadas as paixões, ou seja, como os indivíduos se comportam perante os outros<sup>173</sup>. Só assim a finalidade política de Hobbes será alcançada.

Além disso, Hobbes está ciente de que as pessoas podem não agir no sentido da proteção de seu movimento vital. Ele possui, inclusive, uma teoria bastante complexa sobre os excessos nas paixões, ou seja, sobre a loucura: “E ter por qualquer coisa paixões mais fortes e veementes do que geralmente se verifica nos outros é aquilo a que os homens chamam loucura.”<sup>174</sup>, sustenta Hobbes. O filósofo de Malmesbury afirma ainda (cf. 2.1.1) que os diferentes objetos das paixões são as mais importantes causas das diferenças nos homens, modificando o julgamento deles não apenas em relação às suas sensações, mas também em relação ao que está de acordo com a razão:

---

<sup>171</sup> No original: “Man as the maker of civil society can solve once and for all the problem inherent in man as the matter of civil society. Man can guarantee the actualization of the right social order because he is able to conquer human nature by understanding and manipulating the mechanism of the passions.” STRAUSS, 1965, p. 194.

<sup>172</sup> GAUTHIER, 2000.

<sup>173</sup> LIMONGI, 2009, p. 30.

<sup>174</sup> Lev., VIII (p. 139/ p. 46).

O bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens. E homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias, e finalmente a guerra.<sup>175</sup>

O indivíduo pode fugir da normalidade para Hobbes, do cálculo de comportamento baseado nas paixões que sugere Strauss. Isso, entretanto, não ocorre com a comunidade. Tendo como causa as paixões, principalmente o desejo de potência, a comunidade comportar-se-á da forma prescrita pelo filósofo de Malmesbury. A ciência da política não é simples como a da geometria:

O bom conselho não vem por acaso nem por herança, e portanto não há mais razão para esperar bom conselho do rico ou nobre, em questões de Estado, do que no delinear as dimensões de uma fortaleza; a menos que se pense que não é necessário método no estudo da política (como é necessário no estudo da geometria), bastando ser bom observador, o que não é verdade, pois a política é dos dois estudos o mais difícil.<sup>176</sup>

Em conclusão, Hobbes não apenas utiliza-se do estudo do que hoje conhecemos como psicologia para o conhecimento da política, ele toma as paixões como causa desse estudo e desenvolve uma ciência da política a partir disso, permitindo que o soberano tenha os melhores meios para alcançar a paz na sociedade civil.

### **3.2.2 Potência, direito natural e Leis de Natureza**

A similaridade mais básica entre as leis de natureza, o direito de natureza e o desejo de potência está no que protegem em último grau: o

---

<sup>175</sup> Lev., XV (p. 216/ p. 94).

<sup>176</sup> Lev., XXX (p. 392/ p. 209).

movimento vital. As diferenças entre eles estão na forma com que concretizam essa proteção. O desejo de potência é a vontade não racionalizada de perseverar no movimento. O direito de natureza é a liberdade de utilizar qualquer meio, desde que racionalmente, para concretização do objetivo de proteção. Por fim, as leis de natureza trazem a obrigação de cumprir certas regras para a preservação do movimento vital por meio da paz e em sociedade. Esses três institutos, entretanto, são bastante diferentes.

Zarka afirma que a diferença fundamental entre os dois últimos conceitos é que o direito de natureza representa uma liberdade e a lei de natureza uma obrigação<sup>177</sup>, ele fundamenta essa conclusão na seguinte passagem do *Leviatã*:

Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria.<sup>178</sup>

A lei de natureza, uma obrigação auto imposta (cf. 3.1.1) pode vir do desejo de potência, pois aceita as leis de natureza aquele que quer proteger seu movimento vital. No entanto, as leis de natureza trazem um novo elemento: a reciprocidade (cf. 3.1.1 e 3.1.3). O desejo de potência leva em consideração a vontade de perseverar apenas do indivíduo que o sente, com as leis de natureza o interesse do outro também deve ser considerado.

Outra distinção que é possível de ser feita em relação às leis de natureza e ao desejo de potência é a de que a primeira tem como base a razão e o segundo as paixões. Essa diferença mantém relação com a distinção realizada no primeiro ponto dessa monografia, relativamente ao *ingenium* adquirido e sua relação com as paixões. As vontades, que são determinadas pelas paixões, mudam de pessoa para pessoa, dependendo, principalmente, das experiências que elas possuem. A razão, por advir das percepções da

---

<sup>177</sup> ZARKA, 1987.

<sup>178</sup> Lev., XIV (p. 189/ p. 78).

realidade, que são iguais para todos, não pode ser modificada diretamente pela vontade e possui grande semelhança em todos os homens:

Porque os sentidos, a memória, o entendimento, a razão e a opinião não podem por nós ser mudados à vontade, pois são sempre necessariamente tais como no-los sugerem as coisas que vemos, ouvimos e consideramos. Não são portanto efeitos de nossa vontade, é nossa vontade que é efeito deles.<sup>179</sup>

Indiretamente, entretanto, as paixões e a razão se relacionam. Não há razão desenvolvida se não houver firmeza na direção do fim escolhido (cf. 2.1.1). As paixões, portanto, são essenciais ao desenvolvimento da razão. No caso específico das leis de natureza, que são preceitos da razão, deve haver desejo de potência, ou seja, um desejo de proteger o movimento vital guiando a aplicação das regras. Se as leis de natureza não forem seguidas tendo em vista a proteção da vida, aquele que as respeita sozinho pode ser levado à ruína, pois ele seria modesto e cumpriria promessas “numa época e num lugar onde mais ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína”.<sup>180</sup>

### 3.2.3 Potência, direito natural e *potestas*

Foisneau afirma que “cada uma das paixões originais do homem possui, (...) além da sua significação própria, uma significação política derivada.”<sup>181</sup> É o que ocorre com a curiosidade, por exemplo, que apenas se desenvolve plenamente na paz, resultando na ciência<sup>182</sup>. Para o desenvolvimento de

---

<sup>179</sup> Lev. XXXII (p. 410/ p. 221-222).

<sup>180</sup> Lev., XV (p. 215/ p. 94).

<sup>181</sup> No original: “Chacune des passions originelles de l’homme possède, em effet, em plus de sa signification psychologique propre, une signification politique dérivée.” FOISNEAU, 1998. p. 185.

<sup>182</sup> FOISNEAU, 1998, p. 185.

qualquer tipo de conhecimento ou de arte, assim como da filosofia<sup>183</sup>, também é necessário o ócio, existente apenas quando houver paz, ou seja, no Estado:

O desejo de conhecimento e das artes da paz inclina os homens para a obediência ao poder comum, pois tal desejo encerra um desejo de ócio, conseqüentemente de proteção derivada de um poder diferente de seu próprio.<sup>184</sup>

Esse poder que Hobbes menciona, que é diferente do seu próprio e que protege o indivíduo, é o poder do Estado, que não é criado, mas concedido a ele, pelos indivíduos no pacto:

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado.<sup>185</sup>

Os poderes que os homens concedem ao Estado são uma parte do seu direito de natureza, ou melhor, do poder (*potestas*) alcançado na busca pela potência. O direito de natureza é definido por Hobbes como sendo a liberdade de cada para usar seu poder com a finalidade de preservação da sua vida, não importando os meios utilizados para tanto, se atingido o objetivo de manutenção do movimento vital<sup>186</sup>. Esse poder que deve ser utilizado por cada um para preservar sua vida é a potência, a qual buscamos incessantemente<sup>187</sup> através da paixão fundante.

Um esclarecimento se mostra necessário nesse ponto. Zarka afirma que não se pode pensar o direito de natureza e o desejo de potência como sendo

---

<sup>183</sup> Lev., XLVI (p. 683/ p. 385): "O ócio é o pai da filosofia, e o Estado, o pai da paz e do ócio. Quando pela primeira vez surgiram grandes e florescentes cidades, aí surgiu pela primeira vez o estudo da filosofia."

<sup>184</sup> Lev., XI (p. 162/ p. 61).

<sup>185</sup> Lev., X, (p. 150/ p. 53).

<sup>186</sup> Lev., XIV (p. 189/ p.78): "O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usai seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim."

<sup>187</sup> Lev., XI (p. 160-161/ p.60). "o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro."

uma simples justaposição de conceitos, muito menos conceitos que possuam identidade pura<sup>188</sup>. A origem de ambos está no desejo de perseverar, de proteção do movimento vital; no entanto, o direito de natureza é racional<sup>189</sup>, não o sendo o desejo de potência. O direito de natureza é, portanto, a potência utilizada com liberdade e de forma racional.

Em última análise, desenvolvemos o poder que possuímos através das nossas paixões, as quais possuem como finalidade primeira a proteção do movimento vital. Além disso, temos o direito de utilizar esse poder, mas de forma racional. Nesse sentido, se acreditarmos que o Estado é o melhor a ser feito para proteção do movimento vital, agiremos no sentido de criá-lo, concedendo a ele uma parte do poder que possuímos.

No entanto, ainda há uma peça faltante nessa concepção de poder apresentada. Possuir poder não é apenas possuir potência. A potência se dá na relação de um indivíduo com ele mesmo, é a *potestas* que marcará a relação entre os indivíduos. Ela não é mais a minha consciência de poder, mas o poder externalizado, reconhecido pelo outro:

O valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder [*potentia*]. Portanto não [é] absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.<sup>190</sup>

Essa separação conceitual é feita pelo próprio Hobbes, ficando mais evidente na versão latina do *Leviatã*, pois ele se utiliza dos dois vocábulos (*potentia* e *potestas*)<sup>191</sup>. No *Leviatã*, em sua versão inglesa, ainda se percebe a mudança no conceito, mas com menos intensidade, pois há uma única palavra sendo usada em ambos os casos (*power*). Strauss percebeu a ambiguidade do termo:

---

<sup>188</sup> ZARKA, 1987.

<sup>189</sup> Essa racionalidade do direito de natureza não é a mesma que cria moralidade, é uma racionalidade voltada ao sujeito e não à sua relação com o outro. Não há reciprocidade implícita no direito de natureza. A racionalidade no caso do direito de natureza deverá não deixar que as ações do sujeito se excedam, afinal o direito de natureza não é um direito a tudo, mas um direito a perseverar. *Ibidem*.

<sup>190</sup> *Lev.*, X. (p. 151-152/ p. 54).

<sup>191</sup> Sobre a utilização dos termos por Hobbes ver FOISNEAU, 1992.

‘Poder’[*power*] é um termo ambíguo. Por um lado, ele significa *potentia*, por outro, *potestas* (ou *jus* ou *dominium*). Significa poder ‘físico’ e também poder ‘jurídico’. A ambiguidade é essencial: apenas se *potentia* e *potestas* essencialmente permanecerem juntas, pode existir a garantia da efetivação da ordem social correta.<sup>192</sup>

Se alguém possuir potência, mas não *potestas*, não está conseguindo demonstrar aos outros seus sinais de poder e poderá ainda sofrer como se não possuísse potência, sendo, por exemplo, atacado por aqueles que o considerarem fraco. O contrário também pode ocorrer e é politicamente mais prejudicial: alguém sem potência, mas que consegue significar um poder que não possui, havendo reconhecimento pelos outros, está experienciando a vanglória.

Ainda em relação à ambiguidade do poder, Limongi esclarece que a concepção de poder de Hobbes é mais complexa do que normalmente pensada. Segundo a autora, o poder em Hobbes não é apenas jurídico, ligado à soberania, ele é anterior a ela e até mesmo participa dela.

(..) o que há de novo nesse conceito de poder não é apenas que ele seja pensado em termos de uma capacidade atual, mas também – o que nos interessa – o uso que Hobbes faz dele para pensar a relação entre os homens e o modo como as paixões se formam nessas relações – se quisermos, a aplicação antropológica que lhe dá. Pois, não é toda e qualquer concepção de poder, mas a concepção do nosso próprio poder, a que está envolvida na formação das paixões.<sup>193</sup>

A *potestas*, para Hobbes, possui estreita conexão com a honra, pois ambas se assentam no reconhecimento do valor de um indivíduo pelos outros.

A manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos é o que vulgarmente se chama honra e desonra. Atribuir a um homem um alto

---

<sup>192</sup> No original: “‘Power’ is an ambiguous term. It stands for *potentia*, on the one hand, and for *potestas* (or *jus* or *dominium*), on the other. It means both ‘physical’ power and ‘legal’ power. The ambiguity is essential: only if *potentia* and *potestas* essentially belong together, can there be a guaranty of the actualization of the right social order.” STRAUSS, 1965. p. 194.

<sup>193</sup> LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania. In: LISBOA, W. B. STORCK, A. C. (org.) **Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito**. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 193-204. p. 196



valor é honrá-lo, e um baixo valor é desonrá-lo. Mas neste caso alto e baixo devem ser entendidos em comparação com o valor que cada homem se atribui a si próprio.<sup>194</sup>

Sentir-se honrado dependerá, dessa forma, não apenas da visão do outro sobre o valor de um sujeito, mas também da visão do sujeito sobre o próprio valor. Se um indivíduo pensar possui um valor extremamente alto e lhe for concedido pelo outro um valor alto, mas não tanto quanto ele pensava, ele não se sentirá honrado, mas desonrado. Para que alguém possa se sentir honrado, é necessário ter uma percepção mais ou menos correta da própria potência.

Ademais, Hobbes caracteriza a honra de forma bastante detalhada, dando diversos exemplos. Segundo o filósofo de Malmesbury, “qualquer espécie de posse, ação ou qualidade que constitui argumento e sinal de poder”<sup>195</sup> é considerada honrosa. Disso, Hobbes conclui que “ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso, e prova de poder.”<sup>196</sup> Há, para Hobbes, distintas formas de ser honrado: o elogio, o oferecimento de presentes, a confiança depositada no outro, o pedido de conselhos, a concessão de títulos, entre outras, todas mencionadas no capítulo X do *Leviatã*.

No entanto, Hobbes acrescenta que não são apenas as ações justas que levam ao sentimento da honra, é o sinal de poder que interessa e não a justiça da ação: “Não altera o caso da honra que uma ação (por maior e mais difícil que seja, e conseqüentemente sinal de muito poder) seja justa ou injusta, porque a honra consiste apenas na opinião de poder.”<sup>197</sup> Isso ocorre porque o valor do homem, objeto da *potestas* e da honra é diferente daquilo que ele merece:

O merecimento de um homem é uma coisa diferente de seu valor, e também de seu mérito, e consiste num poder ou habilidade especial para aquilo de que se diz que ele é merecedor, habilidade particular que geralmente é chamada adequação ou aptidão.<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> Lev. X (p. 152/ p. 54).

<sup>195</sup> Lev., X (p. 155/ p. 56).

<sup>196</sup> Lev., X (p. 155/ p. 56).

<sup>197</sup> Lev., X (p. 159/ p. 58).

<sup>198</sup> Lev., X (p. 159/ p. 58).

Em conclusão, possui poder não necessariamente aquele que merece, mas sim aquele que consegue que os outros reconheçam nele essa qualidade. O poder não pertence necessariamente àqueles que concretizam seu desejo de perseverar através do cumprimento das leis de natureza, mas sim àqueles que possuem potência e que conseguem demonstrá-la aos outros.

#### 4. CONCLUSÃO

No primeiro capítulo da monografia, apresentamos a concepção hobbesiana de homem, caracterizando-o como um ser racional, porém também passional. O segundo aspecto, de maior interesse para a pesquisa, mostrou-se bastante complexo e interessante. Hobbes, ao contrário dos autores que até aquele momento haviam escrito sobre as paixões, escolheu derivar todas as paixões do homem de uma só, criando uma teoria das paixões inovadora, por mais que com vários empréstimos da teoria aristotélica das paixões, conforme visto.

Essa paixão fundante, que delineia a teoria do poder de Hobbes e acompanha a teoria política do autor, mostra-se como um dos pontos mais importantes da obra. Hobbes caracteriza esse desejo de potência como o desejo da segurança futura para uma satisfação presente. O principal objeto desse desejo é a continuidade do movimento vital, o que guiará, indiretamente, todas as ações humanas. No entanto, a forma como se comportam as paixões humanas irá, na obra de Hobbes, influenciar não apenas sua concepção de homem, mas o modo que ele delineia sua filosofia moral, a qual dará bases para a formação do Estado.

A teoria moral de Hobbes está consubstanciada nas leis de natureza. As leis de natureza, preceitos da razão, são vinte regras que Hobbes mesmo escreve com o intuito da manutenção da paz. Ele mesmo as resume em uma regra apenas, de reciprocidade: “Faz aos outros o que queres que te façam a ti”. Essas regras são imperativas e atribuem aos sujeitos o dever de desejar a paz.

Na segunda parte do segundo capítulo, caracterizamos a teoria política de Hobbes como ciência, conforme afirmado pelo autor em diversos momentos. Segundo Hobbes, conhecemos as causas da política, ou seja, o comportamento dos homens tendo como base suas paixões. E por termos o conhecimento dessas causas, saberemos como a coletividade se comporta, podendo, a partir de então, criar regras mais efetivas para manutenção da paz.

O último ponto tratado na presente monografia diz respeito à potência. Primeiramente, comparamos o desejo de potência, o direito de natureza e às leis de natureza, chegando a conclusão de que todos se convergem em um ponto comum: a proteção do movimento vital. O desejo de potência visa à proteção da vida por meio das paixões, sem racionalidade, sendo isso que o difere do direito natural, pois esse pressupõe a racionalidade. As leis de natureza, por sua vez, diferem dos outros dois institutos por se tratarem de uma obrigação e não de uma liberdade, pois são a obrigação da proteção não apenas da sua vida, mas também da vida do outro. Por fim, tratamos da potência na relação com o outro, pois ela, quando reconhecida, se torna poder (*potestas*). Mostramos, a partir dessa relação, que a teoria do poder de Hobbes começa na sua antropologia e permeia tanto o estado de natureza como o Estado.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. II seção da II Parte, vol. VI. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. **Rhetoric**. Trad. George A. Kennedy, Oxford: Oxford University Press, 1991.

AUBREY, John. **A Brief Life of Thomas Hobbes, 1588-1679**. Disponível em: <<http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/life>>. Acesso em agosto/2012.

BARNOW, Jeffrey. Prudence et Science chez Hobbes. IN: ZARKA, Yves Charles e BERNHARDT, Jean (org.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 106-117.

BUCKLEY, Theodore Alois. **Treatise on Rhetoric, literally translated with Hobbes' analyses, examination questions and an appendix containing the Greek definitions. Also, The poetic of Aristotle, literally translated, with a selection of notes, an analysis, and questions**. Londres: G. Bell, 1906. Disponível em: <<http://www.archive.org/stream/treatiseonrhetor00arisuoft#page/n3/mode/2up>> Acesso em abril/2012.

FOISNEAU, Luc. **Governo e Soberania: O pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau**. Porto Alegre: Linus, 2009.

\_\_\_\_\_. Le vocabulaire du pouvoir: potentia, potestas, power. In: ZARKA, Yves Charles (org.). **Hobbes et son vocabulaire**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 83-102.

\_\_\_\_\_. Les savants et la cité. IN: ZARKA, Yves Charles e BERNHARDT, Jean (org.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. p. 181-192.

\_\_\_\_\_. Leviathan's theory of justice. In: SORELL, Tom. FOISNEAU, Luc (ed.) **Leviathan after 350 years**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004. P. 105-122.

FORTENBAUGH, William W. **Aristotle on Emotion**. Londres: Dickworth, 2002.

GAUTHIER, David P. **The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.

GERT, Bernard. Hobbes's psychology. IN: SORELL, Tom (ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996. P. 157-174

HARWOOD, John T. **The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy**. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009.

HOBBS, T. **Leviathan**, Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985. (edição de referência)

\_\_\_\_\_. **Leviatã**. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **A brief of the "Art of rhetoric"**. IN: HARWOOD, John T. *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009. p. 33-128.

JESSEPH, Douglas. *Scientia* in Hobbes. IN: SORELL, Tom, ROGERS, G.A. KRAYE, Jill (org.). **Scientia in Early Modern Philosophy: Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principles**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2010. p. 117-127.

KIDDER, Joel. Acknowledgements of Equals: Hobbes's Ninth Law of Nature. **The Philosophical Quarterly**, Vol. 33, No. 131, 1983, pp. 133-146.

LAZZERI, Christian. **Droit, pouvoir et liberté**: Spinoza critique de Hobbes. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania. In: LISBOA, W. B. STORCK, A. C. (org.) **Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito**. Porto Alegre: Linus, 2009. p. 193-204.

\_\_\_\_\_. **O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MARQUER, Eric. La notion de wit chez Hobbes: Rhétorique, politique et philosophie. **Documents Archives de Travail et Arguments**, Lyon, n. 47, p. 29-64, nov. 2003. Disponível em: < <http://cerphi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/data-data47.pdf>> Acesso em julho/2012.

ROBERTSON, George Croom. **Hobbes**. Edinburgo e Londres: William Blackwood and Sons, 1910 (reimpressão de, 2007).

RORTY, Amélie O. Structuring Rhetoric. IN: RORTY, Amélie O. (ed.) **Essays on Aristotle's Rhetoric**. Berkeley : University of California Press, 1996. p. 1-33.

SILVER, Victoria. Hobbes on Rhetoric. IN: SORELL, Tom (ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1996.P. 329-345.

STRAUSS, Leo. **Natural Right History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

\_\_\_\_\_. **The Political Philosophy of Hobbes**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

TRICAUD, François. Le vocabulaire de la passion. In: ZARKA, Yves Charles (org.). **Hobbes et son vocabulaire**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 139-154.

WALKER, Jeffrey. Pathos and Kathasis in "Aristotelian" Rhetoric: Some Implications. IN: GROSS, Alan G. WALZER, Arthur E. **Rereading Aristotle's Rhetoric**. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008.

WEBER, Dominique. **Hobbes et le désir des fous: rationalité, prévision et politique**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.

ZARKA, Yves- Charles. **Hobbes et la pensée politique moderne**. Paris: Presses Universitaires de France/ Quadrige, 2001.

\_\_\_\_\_. La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique. Paris : J. Vrin, 1987.

\_\_\_\_\_. Les vocabulaire de l'apparaître: le champ sémantique de la notion de phantasma. In: ZARKA, Yves Charles (org.). *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 13-29.



ANEXO A – Correspondência *Retórica/ Elements/ Leviathan*

Tabela referente à pagina 36, de STRAUSS, 1963.

<i>Rhetoric</i>	<i>Elements</i>	<i>Leviathan</i>
<p>And honourable are... the works of virtue. And the signs of virtue... And the reward whereof is rather honour than money. And those things lire honourable which, good of themselves, are not so to the owner... And bestowing of benefits... And honourable are... victory... And things that excel. And what none can do but we. And possessions we reap no profit by. And those things which are had in honour... And the signs of praise.</p>	<p>And honourable are those signs for which one man acknowledgeth power or excess above his concurrent in another... And... victory in battle or duel... And gifts, costs, and magnificence of houses, apparel, and the like, are honourable.</p>	<p>...Victory is Honourable... Magnanimity, Liberality, Hope, Courage, Confidence, are Honourable... Actions proceeding from Equity, joyned with losse, are Honourable.</p>

ANEXO B – Correspondência *Retórica/ Leviathan*

Tabela referente às paginas 36 e 37, de STRAUSS, 1963.

<i>Rhetoric</i>	<i>Leviathan</i>
<p>To neglect, is to esteem little or nothing; and of three kinds: (1) Contempt, (2) Crossing, (3) Contumely. Contempt, is when a man thinks another of little worth in comparison to himself. Crossing, is the hinderance of another man's will, without design to profit himself. Contumely, is the disgracing of another for his own pastime... Those that men are angry with, are such as mock, deride, or jest at them. And such as show any kind of contumely towards them. And such as despise those things which we spend most labour and study upon... And such as requite not our courtesy. And such as follow contrary courses, if they be our inferiors... And such as neglect us in the presence of our competitors, of those we admire, of those we would have admire us, of those we reverence, and of those that reverence us...</p>	<p>... to disobey, is to Dishonour... To neglect, is to Dishonour... To contemne... is to Dishonour; for 'tis undervaluing... To revile, mock, or pity, is to Dishonour... To refuse to do (those things to another which he takes for signes of Honour), is to Dishonour... To dissent, is Dishonour...</p>

ANEXO C – Correspondência *Retórica/ Elements/ Leviathan/ De homine*

Tabela referente às paginas 37-39, de STRAUSS, 1963.

<i>Rethoric</i>	<i>Elements</i>	<i>Leviathan</i>	<i>De homine</i>
<p>Anger is desire of revenge, joined with grief, for that he, or some of his, is, or seems to be, neglected. (452=<i>Rhet.</i>ii.2.)</p> <p>ὁ δ' ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶ αὐτῶ. (<i>Rhet.</i> ii. 2, 2.)</p> <p>Those to whom men are easily reconciled, are... such as they fear (453 = <i>Rhet.</i> ii. 3). Cf. also <i>Rhet.</i> ii. 12, 9: Οὔτε γὰρ ὀργιζόμενος οὐδεις φοβεῖται.</p> <p>... anger seeks the vexation, hatred the damage, of one's adversary... anger may at length be satiated; but hatred never. (456=<i>Rhet.</i> ii. 4.)</p> <p>Shame is a perturbation of the mind arising from the apprehension of evil... to the prejudice of a man's... reputation. The things</p>	<p>Anger... hath been commonly defined to be grief proceeding from an opinion of contempt. (5)</p> <p>To kill is the aim of them that hate, ... revenge aimethat triumph. (6)</p>	<p>Griefe, for the discovery of some defect of ability, is Shame... and consisteth in the apprehension of something dishonourable....</p>	<p>(Ira) oritur quidem saepissime ab opinione contemptus. (4)</p> <p>Objectum ergo irae est molesturn, sed quatenus vi superabile. (4)</p> <p>Iram... metus temperat. (4)</p>

<p>therefore which men are ashamed of, are those actions which proceed from vice... (458 = <i>Rhet.</i> ii. 6.)</p>			
<p>Pity is a perturbation of the mind, arising from the apprehension of hurt or trouble to another that doth not deserve it, and which he thinks may happen to himself or his. And because it appertains to pity to think that he, or his, may fall into the misery he pities in others; it follows that they be most compassionate: who have passed through misery. ... And such as think there be honest men... Less compassionate (are) they that think no man honest... (and) who are in great prosperity. (461f.=<i>Rhet.</i> ii. 8.)</p>	<p>Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the sense of another man's present calamity; but when it lighteth on such as we think have not deserved the same, the compassion is the greater, because then there appeareth the more probability that the same may happen to us... The contrary of pity is Hardness of heart, proceeding... from extreme great opinion of their own exemption of the like calamity, or from hatred of all, or most men. (10)</p>	<p>Griefe, for the Calamity of another, is Pitty; and ariseth from the imagination that the like calamity may befall himself... for the same Calamity, those have least Pitty, that think themselves least obnoxious to the same.</p>	<p>Dolere ob malum alienum, id est, condolere sive compati, id est, malum alienum sibi accidere posse imaginari, misericordia dicitur. Itaque qui similibus malis assueti sunt, sunt magis misericordes; et contra. Nam malum quod quia minus expertus est, minus metuit sibi. (10)</p>
<p>...indignation... is grief for the prosperity of a man unworthy (462 = <i>Rhet.</i> ii. 9.)</p>	<p>Indignation is the grief which consisteth in the conception of good success happening to them whom they think unworthy</p>		

<p>Envy is grief for the prosperity of such as ourselves, arising not from any hurt that we, but from the good that they receive. (464 = <i>Rhet.</i> ii. 10.)</p> <p>Emulation is grief arising from that our equals possess such goods as are had in honour, and whereof we are capable, but have them not; not because they have them, but because not we also. No man therefore emulates another in things whereof himself is not capable. (465 = <i>Rhet.</i> ii. 11)</p>	<p>thereof. (11)</p> <p>Emulation is grief arising from seeing one's self exceeded or excelled by his concurrent, together with hope to equal or exceed him in time to come, by his own ability. But, Envy is the same grief joined with pleasure conceived in imagination of some ill-fortune that may befall him. (12)</p>	<p>Griefe, for the successe of a Competitor in wealth, honour, or other good, if it be joined with Endeavour to enforce our own abilities to equal or exceed him, is called Emulation: But joynd with Endeavour to supplant, or hinder a competitor, Envie.</p>	<p>Dolor ob praelatumsibi alium, conjunctus cum conatu proprio, est acumulatio: sed conjunctus cum voluntate praelatum sibi retrahendi, invidia est. (II)</p>
--	--	---	---

ANEXO D – Correspondência *Retórica/ De homine*

Tabela referente à pagina 39, de STRAUSS, 1963.

<i>Rethoric</i>	<i>De homine</i>
<p>(Good are)... health... And riches. And friends... And whatsoever art or science. And life... (431= Rhet. i. 6.)</p>	<p>(Bona sunt) Vita. Sanitas... Amicitia. Divitiae... Scicntiae sive artes... (6-10)</p>
<p>(Pleasant are) those things we remember whether they pleased or displeased then when they were present... And victory: therefore also contentious games: as tables, chess, dice, tennis, etc.; and hunting; and suits in law. And honour and reputation... And to be beloved and respected. And to be admired. And to be flattered.... And change or variety... And to learn. And to admire... And imitation; and therefore the art of painting; and the art of carving images; and the art of poetry; and pictures and statues... And everyone himself... And to be thought wise... (441 f. = <i>Rhet.</i> i. 11.)</p>	<p>Imitatio jucundum; revocat enim praeterita. Praeterita autem si bona fuerint, jucunda sunt repraesentata, quia bona; si mala, quia praeterita. Jucunda igitur musica, poesis, pictura. Nova, jucunda: appetuntur enim ut animi pabulum. Bene sentire de sua ipsius potentia, sive merito sive immerito, jucundum... victoria, jucunda... et ludi certaminaque omnia, jucunda; quia qui certant, victoriam imaginantur. Placent autem maxime certamina ingeniorum. (12)</p>
<p>Of the colours or common opinions concerning good and evil, comparatively. (432)</p>	<p>Bona comparata.</p>
<p>... And that which is lasting (is a greater good), than that which is not lasting... And what many desire than what few. (434=<i>Rhet.</i> i. 7.)</p>	<p>Bona et mala si comparentur, majus est, caeteris paribus, quod est diuturnius... Et, caeteris paribus, quod pluribus bonum, quam quod paucioribus. (14)</p>

ANEXO E – Correspondência *Retórica/ De homine*

Tabela referente às paginas 40-41, de STRAUSS, 1963.

<i>Rhetoric</i>	<i>De homine</i>
<p>Τὰ δὲ ἤθη ποῖοί τινες κατὰ τύχας, διέλτῳμεν . . . . τύχην δὲ λέγω εὐγένειαν καὶ πλοῦτον καὶ δυνάμεις (<i>Rhet. ii. 12, in princ</i>)</p> <p>Rich men are contumelious, and proud... And think themselves worthy to command... They do injury, with intention not to hurt, hut to disgrace; and partly also through incontinence. There is a difference between new and ancient riches. For they that are newly come to wealth, have the same faults in a greater degree; for new riches are a kind of rudeness and apprenticeship of riches. (470 f.= <i>Rhet. ii. 16.</i>)</p> <p>The manners of men in power, are the same, or better than those of the rich. When they do injuries. they do great ones. (471 =Rh et. ii. 17.)</p>	<p>A bonis fortunae, hoc est, a divitiis, a nobilitate generis, a potentia civili fit ut ingenia aliquatenus varientur; nam a divitiis et potentia civili, ingenia plerumque fiunt superbiora ; nam qui plus possunt, plus licere sibi postulant. id est, ad injurias inferendas magis propensi sunt, et ad societatem cum iis, qui minus possunt. aequis legibus ineundam ineptiores sunt. Nobilitas antiqua ingenium fa cit come....</p> <p>Nobilitatis novae ingenium magis est suspicax, ut qui, nondum satis certi quantus honor sibi tribui debet, fiunt versus inferiores saepe nimis asperi. versus aequales nimis verrecundi.</p>