

HELIO RICARDO DO COUTO ALVES

**HOBBS: LINGUAGEM E CONTRATOS**

Dissertação apresentada como requisito  
parcial à obtenção do grau de Mestre.  
Programa de Pós-graduação em Ciência Política  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Orientador: Prof. Eduardo Dutra Aydos

PORTO ALEGRE

2000

Quem não compreende por que falamos destas coisas deve sentir que o que dizemos são meras trivialidades.

L. Wittgenstein

## Agradecimentos

A realização deste trabalho não seria possível sem a concorrência de uma série de pessoas e instituições. Durante o período regular do curso de mestrado fui beneficiado com uma bolsa de estudos do CNPQ e procurei tirar proveito da variedade de abordagens teóricas representadas pelos professores do curso.

O tema central desse trabalho representa a união de dois interesses que possuía à época de seu início, a teoria política de Hobbes e as teorias sobre a linguagem. Tais temas puderam ser desenvolvidos durante o mestrado particularmente nos cursos da professora Céli Regina Pinto e do professor José Antônio Giusti Tavares. A professora Céli apresentou-me outros modos de trabalhar com teoria política e outras maneiras de conectá-la com as teorias sobre a linguagem e o discurso. Mesmo distante de minhas atuais opções teóricas aquelas lições permanecem sendo um contraponto a ser levado em conta permanentemente. O professor Tavares se dispôs desde o primeiro momento a orientar minha dissertação, em parte motivado por seu interesse e conhecimento em teoria política, em parte pela disposição intelectual em aventurar-se por um tema que não era parte central de suas preocupações teóricas.

Minha recente reintegração ao curso de mestrado e a defesa dessa dissertação devem muito ao interesse intelectual e ao espírito acadêmico da

professora Céli Pinto, coordenadora do curso, e do professor Eduardo Aydos, que aceitou assumir a orientação desse trabalho.

Vários amigos acompanharam de perto a realização desse trabalho. Como nenhum deles possui especial interesse (para dizer o mínimo) pelos temas que discuto aqui, só posso interpretar seu envolvimento com a dissertação como subproduto de nossa amizade, o que confere um valor ainda maior para os momentos em os temas "mestrado" e "dissertação" estiveram presentes na convivência com Flávia Rieth, Flávio Heinz, Guilherme Xavier, Marta Heinz e Temístocles Cezar.

Quando percebi, e sem que eu falasse no assunto, meus irmãos Mano e Duda, e meus pais Rita e Hélio já sabiam da existência de um filósofo chamado Hobbes e do que significa fazer uma dissertação de mestrado, por mais distante que estas coisas sejam de suas preocupações cotidianas. Desnecessário dizer que este trabalho não seria possível sem eles.

## Sumário

Agradecimentos .....	III
Sumário .....	V
Introdução .....	1
I - A estrutura da Linguagem .....	11
1. Definição e Origem .....	11
2. Nomes, marcas e signos .....	16
3. Tipos de discurso .....	33
II - A linguagem em ação .....	37
1. O que o homem faz com a linguagem.....	37
2. Os diferentes usos da linguagem .....	44
2.1. A constituição da Razão.....	44
2.2. A comunicação entre os homens .....	52
2.3. A vida segura.....	58
III - Estado de Natureza e teoria da ação hobbesiana.....	61
IV - Abandono e transferência de direitos.....	81
1. Como abandonar direitos .....	81
2. Abandono de direitos como atos de fala.....	85
2.1. Introdução.....	85
2.2. As <i>condições ambientais</i> e os procedimentos inexistentes .....	95
2.3. As <i>condições de desempenho</i> e os contratos mal executados.....	106
2.4. As <i>condições de sinceridade</i> e o rompimento da cooperação.....	115
Conclusão: O Leviatã e as imperfeições da linguagem .....	126
Referências Bibliográficas.....	133

## Introdução

Como um típico filósofo do século XVII, os trabalhos de Thomas Hobbes cobrem diferentes campos do conhecimento humano. Em seu caso eles abrangem, além da política, a matemática (*Six lessons to the professors of mathematics*), a física (*A short tract on the first principles*), a metafísica (*Terceiras objeções às meditações de Descartes*) e a história (*Behemoth*), além de obras autobiográficas (*Mr. Hobbes considered in his loyalty, religion, reputation, and manners*) e traduções de textos clássicos para o inglês (*Ilíada*)<sup>1</sup>.

Apesar da variedade descrita, Hobbes foi durante muito tempo estudado fundamentalmente como um *filósofo político*. Suas idéias sobre temas que não eram imediatamente relacionados aos problemas tradicionalmente tratados pela teoria política acabavam sendo desprezadas ou, eventualmente, interpretadas através de uma perspectiva proporcionada pelas obras propriamente *políticas* do autor<sup>2</sup>. Neste sentido, afirmações como a de Jean Bernhardt, para quem “Hobbes desaparece atrás da enorme massa do *Leviatã*” (BERNHARDT, 1974, p.115), parecem estar distantes de qualquer exagero.

Nas duas últimas décadas, entretanto, o quadro foi alterado. As inúmeras atividades realizadas quando dos trezentos anos da morte de Hobbes, em 1979 — somadas às ocorridas em 1988 nos quatrocentos anos de seu nascimento

---

<sup>1</sup> As obras citadas constituem apenas um exemplo de cada caso. Uma descrição pormenorizada, incorporando os textos não incluídos na edição das *obras completas* publicadas por William Molesworth no século passado, pode ser encontrada na bibliografia apresentada no livro de ZARKA (1987, p. 369-373).

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, a interpretação de RIBEIRO (1978) sobre alguns temas da teoria da linguagem de Hobbes.

— originaram um grande número de novos trabalhos. Esse aumento de volume nos estudos hobbesianos incluiu a busca por novos temas, como a questão religiosa (GEACH, 1981), a leitura de certas partes de sua teoria a partir de métodos de análise contemporâneos (McLEAN, 1981), e a análise quantitativa do texto do *Leviatã* (ROUX, 1979). Ampliou-se, ao mesmo tempo, a discussão sobre a unidade da filosofia de Hobbes e, por conseguinte, o peso que deveria ser atribuído aos diferentes tópicos presentes em seus escritos.

O tema da linguagem aparece como um dos mais importantes dentre os vários que surgem nessa retomada dos estudos hobbesianos. Ele se manifesta como ponto de encontro de duas teorias desenvolvidas por Hobbes: uma que trata da natureza humana — é como parte das faculdades humanas que a linguagem surge e se desenvolve — e outra que se refere à política, dado que a linguagem é apresentada como um ingrediente fundamental, como veremos, para a realização de pactos e contratos o que, dito de outro modo, significa tomar a linguagem como um elemento cuja presença seria indispensável para originar a sociedade política. Na observação de um conhecido comentador de Hobbes,

na combinatória dos capítulos da obra de Hobbes, a linguagem está sempre nesse lugar central: pelo *translatio* do discurso mental em discurso verbal, o homem conquistará não apenas um índice específico próprio, mas também a organização que representa a espécie fundada sobre si mesma, em um corpo político que é um grande autômato, e cuja linguagem efetua a regulação ao nível da definição do contrato social (ROBINET, 1979, p. 455)

Por certo a análise da linguagem perpassa grande parte da obra hobbesiana, se fazendo notar nos principais textos do autor e surgindo, na maior parte das vezes, junto a outros pontos seminais de seu sistema filosófico tais como

a razão, o desenvolvimento da ciência e o funcionamento da sociedade civil. Um dos maiores estudiosos de Hobbes chega a afirmar que “no corpo dos *Elements of Law*, desde 1640, é com a linguagem, seja como signo, nome ou discurso, que Hobbes se preocupa unicamente” (POLIN, 1977, p. 5)<sup>3</sup>. Afirmações como as de Polin não devem, entretanto, obscurecer o fato de que o alcance e a importância das contribuições de Hobbes à filosofia da linguagem permanecem ainda controversas.

Ao fazer um balanço da teoria hobbesiana da linguagem, Eduardo Rabossi afirma que “quanto a novidades terminológicas e a distinções conceituais operativas, suas contribuições não foram importantes, [e] a dívida de Hobbes para com alguns pensadores medievais é, nesses temas, bastante óbvia”. E sentencia: “penso que a grande distância que existe entre a notável relevância que Hobbes atribuiu à linguagem e a minguada importância de seus resultados teóricos concretos (...) explica o clima pouco efervescente dos estudos acerca da filosofia da linguagem de Hobbes” (RABOSSO, 1980, p. 22)

Por outro lado, e contrariamente ao que essas afirmações parecem sugerir, Rabossi reconhece a importância de se estudar a interpretação hobbesiana da linguagem, afirmando que “Hobbes inaugura na história da filosofia um problema básico — quiçá o problema básico — da filosofia da linguagem”, que seria estabelecido em torno de perguntas como “qual é a contribuição da linguagem à constituição e funcionamento dos mecanismos cognitivos?” e “qual é a contribuição

---

<sup>3</sup> A afirmação é subscrita por ROUX (1977, p. 57).

da linguagem à compreensão da realidade?” (RABOSSI, 1980, p. 23). Assim, para o autor,

Hobbes é o primeiro filósofo que vislumbra esses problemas com um aceitável clareza, que dá a eles um resposta positiva de características radicais, e devemos considerá-lo, por tudo isso, como um dos fundadores da filosofia da linguagem (RABOSSI, 1980, p. 23)

Outro comentador, ao analisar comparativamente as posições de Hobbes, Descartes, Locke e Leibniz sobre a linguagem, destaca as hesitações e incoerências de Hobbes quando este trata das relações entre o raciocínio, as marcas e os signos. Com efeito, segundo Marcelo Dascal, se por vezes Hobbes entende o raciocínio como manipulação de signos, por outras ele o interpreta como “um processo puramente ‘mental’, que não se serve, nele próprio, de signos ou sinais sensíveis” (DASCAL, 1975, p. 136). Ao mesmo tempo, por defender a idéia de que todos os signos utilizados devem fazer referência a alguma coisa realmente existente, Hobbes teria sido incapaz de compreender a utilidade de signos algébricos, fundamentais para o desenvolvimento da lógica moderna.

Apesar dessas limitações Hobbes teria inovado ao estabelecer, ainda segundo Dascal, “que a verdadeira *unidade* lingüística, do ponto de vista da função comunicativa, é a frase e não a palavra isolada” (DASCAL, 1975, p. 135), o que poderia ter dado início ao desenvolvimento de uma *semântica da frase* — em contraposição à centralidade semântica das palavras isoladas — no interior dos estudos da linguagem. Historicamente porém o que verificou-se nos estudos semânticos foram as teorias que tomavam as palavras como unidades de

significado, ocorrendo apenas no século XX a difusão de concepções que estudam a elocução de sentenças como sendo a base para interpretações semânticas<sup>4</sup>.

A variedade de interpretações da obra de Hobbes surgidas nos últimos anos permite traçar diferentes linhas de corte e agrupar em bases variadas os muitos trabalhos que tem por tema a obra do autor de *Leviatã*. Em particular ganharam consistência na interpretação dos textos hobbesianos duas grandes oposições que, de modo geral, comparecem no estudo dos textos da maioria dos autores *clássicos* da filosofia política.

Na primeira dessas oposições o confronto se dá em torno da importância do que poderíamos denominar de *contextualismo* na interpretação das idéias políticas de um autor. Os intérpretes *contextualistas* procuram entender as idéias de Hobbes a partir da compreensão do contexto intelectual e social em que ele viveu. Os mais sofisticados representantes dessa linha rejeitam a concepção de que as idéias de um autor *derivam* do espírito da época, ou de seus interesses políticos e/ou materiais<sup>5</sup>, mas defendem que as idéias desse autor só podem ser realmente compreendidas quando vistas com referência à sua própria época, às idéias de outros autores contemporâneos e ao processo de formação de suas próprias concepções<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Exemplos dessas novas concepções semânticas podem ser encontradas em GRICE (1982), DASCAL (1982) e STALNAKER (1982), bem como em diversos ensaios reunidos em STEINBERG & JAKOBOVITS (1971).

<sup>5</sup> Podemos pensar o *limite inferior*, mais vulgar, de uma interpretação desse tipo como trabalhos interpretativos que atribuem quase todas as idéias de um autor a seus *interesses de classe* ou, em uma vulgarização menos marxista do que freudiana, a certos traços de sua conformação psíquica.

<sup>6</sup> Nas palavras de um dos mais importantes defensores dessa perspectiva “há muitos elementos na ciência da política de Hobbes em relação aos quais não temos nenhuma expectativa em esclarecer a menos que prestemos atenção às circunstâncias das quais eles emergem” (SKINNER, 1996, p. 10)

Nessa linha interpretativa são produzidos estudos que comparam os textos hobbesianos àqueles de seus predecessores (LAZZERI, 1990) e de seus contemporâneos (BERNHARDT, 1979; CARRIVE, 1990), procuram as origens intelectuais das concepções filosóficas (GRAY, 1978) e da teoria contratual de Hobbes (GROVER, 1980) e investigam o impacto que as idéias hobbesianas imprimiram na sociedade de sua época em geral (RIBEIRO, 1984 e 1990) ou em alguma personalidade em particular (BLOCH, 1990; CLAIR, 1990), bem como interpretam o empreendimento intelectual de Hobbes a partir do ambiente intelectual da época (SKINNER, 1996).

Os representantes do segundo grupo, que poderíamos denominar de *internalistas*, procuram entender as idéias de Hobbes a partir da *coerência interna* de seu sistema, tomando como *dados* apenas o que foi por ele escrito e verificando as possíveis conexões entre diferentes aspectos de sua teoria. Ao seguir essa linha vários autores se ocuparam tanto de temas filosóficos da metafísica hobbesiana — como sua *tábua de categorias* (DEMÉ, 1985) ou seu conhecido nominalismo (BERNHARDT, 1985; PÉCHARMAN, 1989; ZARKA, 1985a) — quanto dos variados aspectos de seu trabalho sobre filosofia política, como as causas da guerra civil (BRAUN, 1980), a emergência das normas (GUARIGLIA, 1980; LAFER, 1980), o suposto liberalismo presente em sua teoria política (LEBRUN, 1980), os problemas criados pela obrigação política (von LEYDEN, 1981) e moral (MATHERON, 1989), sua relação com a democracia (MONTEIRO, 1980a), as relações entre lei divina e natural (MOREAU, 1979) e o problema da representação política (ZARKA, 1985b).

A segunda oposição, retomada recentemente entre os comentadores de Hobbes, tem como referência a controvérsia sobre a unidade de sua obra. Como é explicado no *Prefácio ao Leitor de De Cive*, Hobbes estabeleceu um programa que consistia na construção de um sistema filosófico composto por três partes: a primeira versaria sobre os corpos em geral, a segunda sobre a natureza humana e, por fim, uma terceira que estudaria o homem enquanto cidadão. Essa segunda divergência interpretativa coloca em pólos opostos dois grupos de autores: o primeiro é formado pelos que defendem a posição de que os temas de filosofia e teoria políticas apresentados nos três grandes tratados políticos — *Leviatã*, *De Cive* e *Elements of Law* — podem ser compreendidos sem referência aos textos de filosofia natural e de metafísica. Contrapondo-se a esta corrente interpretativa, outro grupo de autores toma a admissão da unidade da obra hobbesiana, e o estudo dos temas presentes em seus trabalhos metafísicos, como imprescindível para um completo entendimento dos temas presentes em sua obra<sup>7</sup>.

O primeiro grupo é composto por alguns dos comentários clássicos à obra de Hobbes, tais como os de Leo Strauss (STRAUSS, 1963) e aqueles responsáveis pela constituição da chamada *tese Taylor-Warrender* (TAYLOR, 1938; WARRENDER, 1957). Para Strauss, segundo Caton (CATON, 1974, p. 414)

a base da filosofia política de Hobbes é uma atitude moral constituída por uma antítese entre orgulho e medo (...) [que] brota do pensamento "humanista" pré-científico de Hobbes (...) [e] foi deformado quando Hobbes tentou integrá-lo com sua psicologia materialista subsequente desenvolvida,

<sup>7</sup> A descoberta e edição recentes de textos *metafísicos* de Hobbes — em particular sua crítica ao livro *De mundo* de Thomas White — bem como de escritos de outros autores da época, comentando as posições metafísicas defendidas por Hobbes — como as notas de Herbert de Cherbury a um primeiro esboço do *De Corpore* — foram responsáveis por reavivar o interesse no tema.

cujo propósito era derivar todas as paixões do conceito moralmente neutro de poder

A independência da teoria política de Hobbes em relação a sua teoria da ciência é também acentuada por F. S. McNeilly, para quem “o materialismo mecanicista é um dos gritos de guerra de Hobbes, mas não está entre as tropas que ele utiliza quando a verdadeira batalha começa” (McNEILLY, 1968, p. 103).

Esses argumentos são compatíveis com a tese *Taylor-Warrender* que assume, como premissa fundamental, a independência da doutrina moral de Hobbes frente a seus postulados psicológicos. Uma versão mais branda da separação entre os escritos políticos de Hobbes e seus outros textos é indicada por François Tricaud, para quem aqueles que advogam essa tese “estimam que os três tratados políticos, quaisquer que sejam seus parentescos com o *De Corpore*, e com o que gravita em torno dele, constituem um conjunto de teses e argumentos que é inteligível por si mesmo” (BULLETIN HOBBS I, 1988, p. 271).

O segundo grupo formado pela discussão em torno da unidade da obra de Hobbes argumenta, ainda segundo Tricaud, não apenas que se deve estudar além da teoria política “a abordagem de Hobbes à teoria da linguagem e da ciência, [e] sua elaboração de uma representação mecanicista da natureza” mas também que sua filosofia moral e política “não são verdadeiramente compreendidas senão a partir de um sistema de premissa que devemos pesquisar do ponto de vista do *De Corpore*” (BULLETIN HOBBS I, 1988, p. 270). Nessa corrente destaca-se o livro de Yves-Charles Zarka, construído em torno da idéia de que “o projeto de fundação de uma ciência política (...) não é possível a não ser sob a condição de

uma metafísica, fora da qual ele permanece fundamentalmente incompreendido” (ZARKA, 1987, p. 11 e 12).

O presente trabalho tem a intenção de abordar alguns aspectos do papel jogado pela linguagem na obra de Hobbes. Se tivéssemos que localizá-lo no interior das duas controvérsias citadas ele deveria ser caracterizado, por um lado, como um estudo que procura compreender o tema da linguagem dentro do texto hobbesiano, sem confrontá-lo com as abordagens de autores contemporâneos de Hobbes ou procurar estabelecer as influências intelectuais que se acham presentes em sua reflexão.

Por outro lado, ainda que o texto procure relacionar diferentes temas da obra de Hobbes — estando assim próximo da posição *pró-unidade* — não o faz deduzindo a interpretação de tais temas dos primeiros princípios expostos no *De Corpore*. Ao analisarmos a teoria hobbesiana da linguagem, recorrendo tanto a seus textos metafísicos como a seus tratados políticos, evitaremos a vinculação com sua filosofia primeira, bem como esmiuçar em detalhes as diferenças que suas concepções sobre a linguagem apresentam ao longo de seus trabalhos<sup>8</sup>.

Procuraremos, inicialmente, destacar algumas das principais idéias de Hobbes acerca da linguagem, definindo e explicando aquilo que Hobbes acreditava serem os elementos constitutivos da linguagem, e examinando os benefícios, bem como os perigos, que a linguagem, segundo a perspectiva de Hobbes, introduz

---

<sup>8</sup> Não é demais lembrar que o tema da linguagem se faz presente desde sua primeira publicação consistente — *Elements of Law*, de 1640 — até *De Homini*, de 1658, o último de seus tratados.

entre os homens. Em seguida veremos como Hobbes constrói uma teoria dos contratos baseado nas propriedades da linguagem, e como ela se mostra incapaz de garantir a sociabilidade entre os homens. Concluindo, analisarei a solução encontrada pelos homens para a *fraqueza das palavras*, o Estado, e indicarei a permanência, a despeito dessa solução, dos problemas relacionados à linguagem.

## I - A estrutura da Linguagem

### 1. Definição e Origem

Embora se faça presente ao longo de praticamente toda a obra de Hobbes, o tema da linguagem é abordado mais detidamente nas páginas de *Elements of Law*, *Leviatã*, *De Corpore* e *De Homini*. Dentre estes escritos, a melhor definição de linguagem é oferecida no início do quarto capítulo do *Leviatã* — que é denominado *Of Speech* e é inteiramente dedicado ao tema — onde ela é caracterizada como

a mais nobre e útil de todas as invenções, (...) consistindo de Nomes ou Apelações, e suas Conexões; através da qual os homens registram seus pensamentos, relembram-nos quando eles passaram, e também declaram-nos uns aos outros para utilidade e conversação mútuas; sem a qual não haveria entre os homens nem Estado, nem Sociedade, nem Contrato, nem Paz, não mais que entre os leões, ursos e lobos. (L, IV, 100)<sup>9</sup>

Conforme essa descrição, três elementos podem ser destacados como ponto de partida para a compreensão da teoria da linguagem de Hobbes. Em primeiro lugar, a linguagem é entendida como a mais útil das *invenções* humanas<sup>10</sup>. Ao contrário de Aristóteles por exemplo — para quem a linguagem teria sido concedida ao homem pela natureza, servindo à manifestação de nossos sentimentos inerentes acerca “do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto” (ARISTÓTELES, 1991, p. 4)<sup>11</sup> — Hobbes compreende o fenômeno

<sup>9</sup> As referências aos textos de Hobbes são indicadas por L (*Leviatã*), L-T (*Leviatã*, edição *Tricaud*), DC (*De Cive*), CB (*De Corpore*), EL (*Elements of Law*) e DH (*De Homini*). Os números que seguem à indicação da obra referem-se ao capítulo e à página da edição utilizada, para o *Leviatã*, e ao capítulo e parágrafo para os demais textos.

<sup>10</sup> No trecho em questão Hobbes faz menção ainda às invenções da imprensa e da escrita (L, IV, 100).

<sup>11</sup> A concepção da linguagem em Aristóteles é apontada também por POLIN (1977, p. 23).

lingüístico como o *desenvolvimento*, por parte dos homens, de uma característica humana natural.

Bem entendido, a linguagem não seria somente uma capacidade inata dos seres humanos. Seria antes o resultado da ação humana, *intencional*, sobre essa característica. A linguagem, na teoria hobbesiana, é constituída pela *vontade* dos homens (DH, X, 1) e através dela é possível que a humanidade “se liberta da natureza e se fabrica uma humanidade social, se constrói como homem artificial” (POLIN, 1977, p. 23). O aparato lingüístico permite a diferenciação entre homens e animais. Mais do que isto, a linguagem separa a natureza humana de uma *humanidade construída* pelos homens, possibilitando a formação do Estado e a obtenção de uma situação de paz com base contratual.

Em segundo lugar a linguagem permite aos homens, e nisto repousa boa parte de sua utilização, conferir *nomes* — também chamados de *apelações* — aos objetos que estão presentes no mundo e/ou às concepções que temos desses mesmos objetos (EL, V, 3). Conforme será discutido adiante, os nomes são responsáveis pela dimensão semântica da linguagem, além de formarem a base da razão e da comunicação humanas.

O terceiro elemento que surge na definição hobbesiana é representado pelas *conexões* entre os nomes, pela ordenação dos nomes em determinadas seqüências estabelecidas pelas regras gramaticais de uma língua. A importância de se levar em conta as conexões entre as palavras, quando

procuramos estabelecer a natureza da linguagem, torna-se patente quando examinamos as apresentações que Hobbes faz da linguagem em outros textos seus. Na definição encontrada em *De Corpore*, por exemplo, é afirmado que “palavras conectadas de modo a tornarem-se signos de nossos pensamentos, são chamadas linguagem (speech)” (CB, 2, 3), e segundo a demonstração em *De Homini* “discurso (speech) ou linguagem (language) é a conexão de nomes constituída pela vontade dos homens” (DH, X, 1).

As relações entre as dimensões semântica e sintática da linguagem — representadas respectivamente pela possibilidade de dar nomes às nossas concepções sobre o mundo que nos rodeia e comunicar, através das conexões entre esses nomes, nossos pensamentos a outras pessoas — são, como veremos, bastante complexas e acarretam uma divisão da função desempenhada pelas palavras, algumas vezes sendo compreendidas como *signos*, outras vezes como *marcas*.

A definição apresentada acima, entretanto, não está completa pois não mostra com clareza um traço essencial da linguagem para Hobbes. A partir da invenção da linguagem, os homens puderam estabelecer entre si um novo tipo de relação, comunicando uns aos outros “o que eles concebem, ou pensam de cada assunto, e também o que eles desejam, temem ou pelo que possuem outra paixão” (L, IV, 101). Isto é possível apenas como decorrência de uma determinada característica estrutural que a linguagem possui: segundo o *Leviatã* “o uso geral da

linguagem é transferir nosso discurso mental para o verbal, ou a cadeia de nossos pensamentos em uma cadeia de palavras” (L, IV, 101).

Para que a comunicação humana não seja uma seqüência de palavras sem sentido, ela deve ser a versão sensível, percebida através dos sons ou da escrita, daquilo que não poderia ser acessível de outro modo, o *pensamento*. Há em Hobbes uma equivalência estrutural entre linguagem e pensamento: os nomes estão para a idéia do mesmo modo que o discurso verbal está para o discurso mental. A tradução da cadeia dos pensamentos para os nomes conectados entre si deve ser menos traumática do que uma tradução entre dois idiomas diferentes. A existência de uma mesma estrutura formal tanto na linguagem como no pensamento permite supor a existência, e no caso de Hobbes também a exigência, de uma correspondência um a um entre os elementos do discurso mental e os do discurso verbal.

Segundo a interpretação de ROBINET (1979, p. 465) “o discurso mental é o estofo do pensamento (*cogitatio*)”, e é esse discurso mental que transmitimos a outras pessoas quando utilizamos a linguagem. É também esse discurso mental que estabelece a forma e o limite de nosso discurso verbal: nessa concepção hobbesiana sobre as relações entre a linguagem e o pensamento, os limites do pensamento, bem como sua forma, determinam os limites e a forma da linguagem.

Essa linguagem descrita por Hobbes, que ao mesmo tempo nomeia e fala do mundo é utilizada pelo homem desde tempos imemoriais e, independentemente das variações existentes entre os diferentes idiomas, mantém sempre uma mesma estrutura. Já a primeira linguagem utilizada por um homem — aquela que segundo o relato bíblico é ensinada por Deus, “o primeiro autor da linguagem” (L, IV, 100)<sup>12</sup>, a Adão, e posteriormente desenvolvida por este — era baseada na designação de nomes aos objetos existentes. Segundo Hobbes, Deus

ensinou a Adão como nomear tais criaturas que se apresentavam à sua vista (...) mas isso foi suficiente para levá-lo a adicionar mais nomes, como a experiência e o uso das criaturas lhe dava oportunidade, e agrupá-los de tal maneira por graus para fazer-se entender (L, IV, 100)<sup>13</sup>.

Embora esta linguagem primitiva desenvolvida por Adão e seus descendentes tenha sido destruída no episódio da Torre de Babel, as linguagens criadas posteriormente pelos homens — *de maneira gradativa e em função da necessidade* (L, IV, 101) — parecem conservar a mesma estrutura da linguagem primeira. Se esta interpretação for correta e, a despeito do episódio de Babel, houver uma semelhança estrutural entre as linguagens pré e pós-babélicas, será possível excluir da teoria hobbesiana da linguagem, ao menos naquilo que se relaciona à sua origem, um tema espinhoso para qualquer teoria da linguagem, o da possibilidade de construção de uma *linguagem perfeita*.

Com efeito, algumas leituras de Hobbes propõem uma divisão estrutural entre uma “linguagem primeira de origem divina” e as linguagens

<sup>12</sup> A origem da linguagem é discutida também em CB (2, 4) e DH (X, 2).

<sup>13</sup> Uma das modificações efetuadas por Hobbes na edição do *Leviatã* em latim de 1668 descreve, mais de acordo com o livro da Gênese, Adão como sendo o primeiro *autor* da linguagem. Cf. L-T, IV, 27, nota2.

desenvolvidas pelos homens, que seriam apenas “sucedâneas medíocres” da primeira (RIBEIRO, 1978, p. 12). É necessário então alertar contra uma possível confusão, que nos faria traçar um caminho que conduziria da crítica realizada por Hobbes quanto aos *abusos* da linguagem — ou seja, usos que podem acarretar, intencionalmente ou não, problemas de comunicação ou mesmo problemas políticos — até a proposição de uma linguagem perfeita, que estivesse livre destes inconvenientes. Na verdade, embora a teoria hobbesiana combine uma descrição da estrutura e funcionamento gerais da linguagem com a crítica aos referidos abusos, tais críticas não repousam sobre a idéia de uma *idade de ouro* lingüística, ou em uma hierarquia entre, por um lado, uma linguagem *tocada pela mão de Deus* e, por outro, uma linguagem que é fruto do engenho humano. Além da descrição mais apropriada da linguagem adâmica excluir a *origem divina*, não há em nenhum texto de Hobbes qualquer referência às possíveis diferenças entre os dois tipos de linguagem. A linguagem humana para Hobbes deve sempre ser entendida de maneira completa, com suas vantagens e desvantagens, conformando um único mecanismo do qual derivam todas as suas possibilidades de utilização pelos homens.

## **2. Nomes, marcas e signos**

De acordo com a concepção hobbesiana, os nomes — a partir dos quais são realizadas as conexões — constituem a base do funcionamento da linguagem. Mas em que consistem esses nomes? Segundo a definição dada por Hobbes

um nome é uma palavra selecionada à vontade para servir como uma marca, a qual pode provocar em nossa mente um

pensamento semelhante a algum que tivemos anteriormente e que, sendo pronunciada a outros, pode ser a eles um signo de que pensamento o falante teve, ou não teve, anteriormente em sua mente (CB, 2, 4)

Um nome pode, dessa forma, comportar-se como marca (mark) ou como signo (sign), dependendo tão somente da função que ele irá desempenhar em um determinado *jogo de linguagem*<sup>14</sup>. A definição da linguagem apresentada no capítulo IV do *Leviatã*, especifica quais são estas funções: registrar os pensamentos, recordá-los após eles terem passado e declará-los a outras pessoas. São estas as diferentes funções que fazem com que um nome se comporte algumas vezes como marca, outras como signo: quando são utilizados para registrar os pensamentos e recordá-los são chamados de marcas, enquanto que ao executarem a função de comunicar os pensamentos para outros passam a ser signos.

Os nomes podem representar tanto objetos quanto as concepções que temos desses objetos<sup>15</sup> e, conforme definido no *Leviatã*, podem ser atribuídos a tudo o que pode entrar em um cálculo, como *corpos*, *acidentes* pelos quais as matérias se distinguem umas das outras (como o movimento), *propriedades* de nossos próprios corpos (como a visão e a audição) e *nomes e discursos* (nomes universais, silogismo, etc.).

Seja qual for o caso entretanto, os nomes são arbitrários, impostos pela vontade humana, não havendo nenhum tipo de relação causal entre a natureza

---

<sup>14</sup> Utilizo aqui, certamente de modo impróprio, esta expressão cara à filosofia da linguagem apenas para destacar que a linguagem pode ser utilizada de diferentes maneiras. Uma discussão mais precisa sobre o uso dessa expressão na filosofia da linguagem, em particular nos trabalhos de Wittgenstein, é feita por Merrill e Jaakko Hintikka (HINTIKKA & HINTIKKA, 1994), sobretudo nos capítulos 8 e 9.

do objeto nomeado e o nome a ele atribuído. Os nomes não *nascem* das coisas nomeadas mas são, antes, atribuídos a elas de acordo com a nossa vontade. O fato de que “a natureza das coisas é a mesma em todo lugar, enquanto as linguagens são diferentes” (DH, X, 2) constitui a *prova* hobbesiana da arbitrariedade da nomeação.

A nomeação arbitrária não se constitui apenas como uma característica da linguagem que foi desenvolvida pelos homens. Mesmo quando Deus criou a linguagem primeira — segundo o entendimento presente em *De Corpore* — atribuiu os nomes “à vontade (at pleasure)” (CB, 2, 4). Os objetos e fenômenos que o mundo apresenta a nossos sentidos não possuem, por sua natureza, nomes. Esses são na verdade criados pela ação e vontade humanas, como partes integrantes da utilização de um instrumento próprio ao homem, a linguagem.

Nomes podem ser utilizados como marcas ou signos, mas antes de examinarmos as particularidades de cada caso é necessário desfazer uma confusão acerca dessa diferença. Alguns interpretadores sugerem que Hobbes teria elaborado a distinção entre marca e signo como forma de diferenciar “o discurso mentiroso votado à rebelião, do discurso verídico amante da paz e da ordem” (RIBEIRO, 1978, p. 23). Dito de outro modo, a origem da distinção entre marca e signo se explicaria com o reconhecimento de uma *intenção especificamente política* do autor ao formulá-la.

---

<sup>15</sup> No exemplo dado por Hobbes, o objeto *homem* ou as concepções que temos do homem, como *forma e movimento* (EL, V, 3).

Se nos abstermos de procurar descobrir o que Hobbes tinha em mente ao elaborar tal distinção, já que o empreendimento é sabidamente impossível, não existe nada nos textos hobbesianos que pareça apoiar esta explicação. O problema da verdade e da falsidade de um discurso, bem como os problemas relativos à ausência de discursos mentirosos ou enganadores, possuem para Hobbes uma explicação que pode ser encontrada na análise do funcionamento da linguagem. Se os discursos mentirosos possuem um uso político é apenas porque a possibilidade de mentira existe na *própria linguagem*.

Por outro lado, a interpretação de que um *filósofo político* escreve sempre com *intenções políticas* (RIBEIRO, 1985, p. 117) — entendidas como intenções de intervenção em determinadas conjunturas sociais — acaba por submeter todos os escritos de Hobbes a uma espécie de subproduto de seu pensamento político. O problema consiste aqui em definir, com esse grau de especificidade, a figura do *filósofo político* no século XVII. Apesar da obra de Hobbes ter permanecido até hoje fundamentalmente em razão da força de seus escritos políticos, e apesar dele ter claramente se posicionado em favor da Monarquia Inglesa<sup>16</sup>, as pretensões intelectuais de Hobbes dificilmente podem ser consideradas como mero efeito lateral de sua atividade política. Ao contrário, de sua intenção em expor um sistema de filosofia completo nos *Elementos de Filosofia*, até sua participação no debate entre Isaac Newton e Christiaan Huygens sobre a natureza da luz<sup>17</sup> — além do fato de que os últimos escritos hobbesianos tenham

---

<sup>16</sup> Não obstante, João Paulo MONTEIRO (1980a, 1980b e 1985) mostra como pode ser enganoso vincular automaticamente os escritos de Hobbes a suas posições políticas.

<sup>17</sup> O tema da teoria óptica de Hobbes é discutido por Jean BERNHARDT (1979) e Michel BLAY (1990).

sido dedicados a temas científicos<sup>18</sup> — tudo indica que as pretensões de Hobbes devem ser entendidas muito mais como as de um pensador *completo* do que as de um *filósofo político* em sentido estrito.

Diferentemente do que sugere Renato Janine Ribeiro, a dualidade *marca/signo* deve ser entendida a partir dos mecanismos de funcionamento *internos* à própria linguagem. Trata-se aqui da coexistência de duas tarefas a serem desempenhadas pelos nomes: a de *registrar* e a de *comunicar* os pensamentos. Essa dupla função — que como veremos ocorre paralelamente a uma hierarquia entre marcas e signos — por certo possui implicações para a política, bem como para a ciência e a filosofia, mas não é por elas produzida. A adoção de uma explicação como a de Ribeiro sobre o significado do par *marca/signo* nos colocaria em um argumento circular: dado que a linguagem é condição necessária, segundo a versão hobbesiana, para a existência da política, resulta inconsistente imaginar a política como criadora, a partir da ação intencional por parte dos homens, deste mecanismo fundamental da linguagem<sup>19</sup>.

A distinção entre marcas e signos é imprescindível para a teoria da linguagem proposta por Hobbes. Nessa teoria as marcas representam essencialmente a capacidade humana de denotar, fazer referência a alguma coisa, mesmo que o objeto denotado não possua existência física ou, possuindo, não

---

<sup>18</sup> De acordo com a bibliografia apresentada por Yves Charles ZARKA (1987, p. 369-373), após a composição do último de seus tratados políticos, o *Leviatã* de 1651, Hobbes escreveu doze textos sobre matemática e ciências naturais e apenas um, *De Homini*, pode ser classificado como um texto sobre política, e ainda assim em termos muito genéricos se comparados com os textos anteriores sobre o mesmo assunto.

esteja momentaneamente acessível aos nossos sentidos. Dar nomes àquilo que o mundo apresenta à nossa experiência, bem como dar nomes às idéias criadas por nossa imaginação, constitui a função mais básica da linguagem e se faz presente, ao menos de acordo com a explicação hobbesiano-bíblica acerca de sua origem, já em seus primeiros momentos. A atividade de impor marcas aos objetos e idéias que nos rodeiam é inseparável da necessidade de fazer referência a um mundo externo à linguagem, composto por aquilo que é *marcado*. Nas palavras de um conhecido lingüista

a palavra não se apresenta, não se pode apresentar, como criadora. Pelo contrário, exige ser posta em confronto com um mundo que possua realidade própria (...): o que a palavra implica, implica-o relativamente a esse mundo. (DUCROT, 1984b, p. 418)

Segundo Louis Roux, em Hobbes “a função primeira das palavras não é a comunicação, mas a constituição da memória, isto é, do saber” (ROUX, 1977, p. 57). São as marcas que tornam possível o uso da memória, pois a elas recorremos para impedir que nossos pensamentos se percam. A definição hobbesiana das marcas chama a atenção para esse ponto pois, para o autor, as marcas seriam “coisas sensíveis escolhidas à vontade que, por seus sentidos, faz com que os pensamentos que são novamente invocados em nossa mente sejam como aqueles iniciais” (CB, 2, 1). Esta atividade de marcar nossos pensamentos se desenvolve de maneira estritamente particular: a grande característica das marcas, que contrastará com os signos, é o fato de serem criadas e utilizadas individualmente por cada pessoa.

---

<sup>19</sup> Teríamos em realidade que imaginar uma primeira linguagem, que permitiria aos homens constituir a política, e uma segunda linguagem, aquela realmente utilizada pela humanidade, já modificada pela política. Para isso, entretanto, teríamos que *rescrever* os textos de Hobbes.

Ao ser confrontada com outras passagens de seus textos entretanto, a definição de *marca* presente na teoria da linguagem de Hobbes introduz um problema que deve ser assinalado. É certo que podemos inocentar Hobbes de defender a possibilidade de uma *linguagem privada*, distinta de uma linguagem de uso comum e que seria criada e utilizada apenas por um indivíduo<sup>20</sup>. Quando Hobbes sustenta que as marcas são usadas para marcar nossos próprios pensamentos, e que os signos é que servem para transmiti-los, o que está sendo afirmado é que a linguagem pode ser utilizada tanto privada quanto publicamente. A teoria hobbesiana diferencia, portanto, a existência de um uso privado, não comunicacional, dos nomes enquanto marcas, de um uso público e comunicacional cuja função é exercida pelos nomes enquanto signos.

Apesar da distinção entre o uso público e o uso privado dos nomes, Hobbes parece algumas vezes entender o uso e, sobretudo, a criação das *marcas* como uma atividade que possui um componente público ou comunicacional. É o que se pode inferir do início do trecho de *De Corpore* citado anteriormente, onde as marcas são tidas como *objetos sensíveis*<sup>21</sup>, bem como da interpretação de André Robinet, segundo quem

é evidente que todo esse material lingüístico é essencialmente um objeto sensível, escolhido no mundo da experiência ou do raciocínio (...) uma marca não pode ter a capacidade memorial e um signo a capacidade comunicativa a não ser que suas presenças no universo dos objetos lhes confira a força física (ROBINET, 1979, p. 466).

---

<sup>20</sup> A impropriedade em falarmos de uma *linguagem privada* é indicada por WITTGENSTEIN (1986 e 1989).

<sup>21</sup> Passagem semelhante se encontra em EL (V, 1 e 2), onde a voz humana é definida como um tipo de marca “sensível aos ouvidos”.

O problema pode então ser colocado da seguinte forma: por que um uso estritamente privado da linguagem, que consiste simplesmente em dar nomes a determinados objetos ou pensamentos — o que, por mais útil que seja, não interessa em princípio a mais ninguém além daquele que está produzindo as marcas — deve se manifestar como uma atividade acessível aos sentidos e, portanto, pública? A solução aqui pode estar ligada à idéia, que de todo modo não é inequívoca nos textos hobbesianos, de que a linguagem possuiria embutida em toda sua extensão uma *intenção de comunicação*.

A teoria de Hobbes não proporia a existência de duas linguagens, uma pública e outra privada, mas sim dois usos diferentes, e de certo modo complementares, de uma mesma linguagem. Ora, o funcionamento da linguagem é alcançado pela realização de sua unidade e, portanto, os seus dois usos, suas duas facetas, devem ser *reversíveis*. As marcas devem ser *comunicáveis*, mesmo que nem sempre comunicadas, e os signos devem representar pensamentos *marcados*.

Sendo assim, mesmo os nomes que funcionam em um determinado momento apenas como marcas, devem de alguma maneira estar preparados para tornarem-se signos, devem incluir uma *intenção de comunicação*. Se esta solução for correta, implicará a existência apenas ocasional, e rara, de marcas *puras* — feitas realmente apenas “para nosso próprio uso” (CB, 2, 2) — incapazes de se tornarem, em algum momento posterior, signos.

O signo é estabelecido, pela teoria da linguagem de Hobbes, como sendo um nome utilizado em alguma situação comunicacional, que também deve realizar a função de marca para que possua significado. Não obstante encontramos nos textos de hobbesianos a definição de um outro tipo de signo, que se assemelha ao conceito de índice elaborado quase três séculos mais tarde pelo filósofo Charles Sanders Peirce: um sinal sensível e natural de algum fenômeno futuro ou passado. Este tipo de signo seria criado pela experiência que temos do mundo, ou seja, pelo fato de que já vimos outras vezes que existem determinadas relações de causa e efeito entre um signo determinado e o fenômeno a que ele faz alusão. É a repetição de um fenômeno, e a ligação que estabelecemos entre esse fenômeno e aquilo que ocorre antes ou depois, que nos permite concluir que algum fenômeno observável seja um signo de alguma outra coisa. Conforme a descrição dos *Elements of Law*

quando um homem tiver observado determinados antecedentes, serem seguidos por determinados conseqüentes, e sempre que ele vir o antecedente, vir novamente o conseqüente, ou quando perceber o conseqüente, julgará ter havido determinado antecedente, então ele chamará a ambos, o antecedente e o conseqüente, signos um do outro, como nuvens são signos de uma chuva que virá, e chuva de nuvens que passaram (EL, IV, 9)

As nuvens negras são, portanto, sinal de uma chuva que virá, mas apenas para quem já pôde observar a mesma correspondência outras vezes<sup>22</sup>. As relações aqui existentes entre um signo desse tipo e seu significado dizem respeito apenas a observações realizadas anteriormente e a inferências que possam ser extraídas de tais observações. Como costuma ocorrer em situações dessa espécie, as inferências não são completamente seguras: ninguém pode derivar, com base no

<sup>22</sup> Segundo um exemplo bastante semelhante de PEIRCE (1977, p. 67), “um barômetro a marcar pressão baixa e ar úmido é índice de chuva; isto é, supomos que as forças da natureza estabelecem uma conexão provável entre o barômetro que marca pressão baixa com o ar úmido e a chuva iminente”.

fato de que até hoje a aparição de nuvens negras tenha sido seguida por chuva, a certeza de que isso ocorrerá sempre no futuro. Por essa razão Hobbes insiste que “signos são sempre conjecturais, e conforme tenham falhado freqüente ou raramente, sua garantia é maior ou menor, mas nunca total e evidente” e finaliza: “a experiência não conclui nada universalmente” (EL, IV, 10).

Embora esses signos *naturais*, criados pela experiência, nos forneçam um conhecimento razoável acerca do mundo em que vivemos, não são capazes de produzir *certeza* acerca daquilo que eles falam. A despeito da importância conferida por Hobbes à prudência que advém da experiência — no *Leviatã* a prudência é a prova da igualdade natural entre os homens nas “faculdades da mente” (L, XIII, 183) — afirmar que não se pode concluir nada de universal baseado na experiência é o mesmo que dizer que ela nunca pode chegar, por si mesma, a constituir-se em ciência, o que só será possível com a aplicação de um método *seguro e infalível* para o raciocínio.

À diferença dos signos naturais, os signos lingüísticos possuem a marca da arbitrariedade, podendo surgir independentemente de quaisquer experiências acumuladas ou observações sobre o mundo que nos cerca. Esses signos são representados pelos nomes que são utilizados publicamente em um processo comunicacional e possuem sua maior expressão nas “palavras conectadas de modo a significar as cogitações e movimentos de nossa mente” (CB, 2, 2). Diferentemente do caso citado anteriormente das nuvens negras e da chuva, entre os signos lingüísticos não existe qualquer relação natural a unir, por exemplo, a

palavra *mesa* ao objeto por ela referido. Não é pelas constantes observações dos objetos aos quais nós atribuímos o nome *mesa* que chegamos à formulação do substantivo correspondente, trata-se de uma pura convenção lingüística, o que é atestado pela variedade de nomes que um mesmo objeto recebe em diferentes idiomas, expressando a diversidade de convenções existentes. Em contrapartida, a multiplicidade dos idiomas não produz outro *signo* (natural) para as nuvens negras que não a chuva: aqui não há uma convenção a ligá-los, mas uma relação causal estabelecida pela natureza<sup>23</sup>.

Há uma outra diferença importante entre os signos naturais e os signos lingüísticos e que se expressa no fato dos últimos serem usados necessariamente no interior de um processo de *interação comunicativa*. Se os signos naturais, assim como as marcas, podem ser percebidos e utilizados em um processo estritamente individual — já que dependem apenas da regularidade do observador e de sua capacidade em relacionar os fatos observados entre si — o mesmo não ocorre com os signos arbitrários que são criados, em última análise, “para o uso de outros” (CB, 2, 2). Para que os signos possam ser utilizados por alguém com a intenção de criar uma situação de comunicação com outras pessoas, devem existir determinadas convenções que regulem seu uso para este fim. Sem estas convenções não poderíamos nunca tomá-los como a demonstração das “opiniões e intenções dos outros” (EL, XIII, 8), mas apenas como sons sem significado público. Isto significa que os signos lingüísticos devem possuir

---

<sup>23</sup>A questão é, em realidade, um pouco mais complexa, pois a visão de nuvens negras pode trazer outros sinais ou sensações além da chuva, como o medo, para um grupo de desabrigados que venha sofrendo pelas chuvas constantes, ou a alegria, para agricultores que estivessem quase perdendo suas lavouras em razão da ausência

*existência física* e não consistir apenas em notas mentais como pode ocorrer no caso das marcas. Na expressão de André Robinet “todo signo ou sistema de signo, considerado enquanto signo, deverá, para funcionar, fazer apelo à física do som pela voz, ou à física da visão, pela escrita” (ROBINET, 1979, p. 469).

As diferenças entre os dois tipos de signos apontados por Hobbes impõem comentar mais uma interpretação equivocada sobre a teoria da linguagem hobbesiana. Segundo Renato Janine Ribeiro (RIBEIRO, 1978, p. 24), existiria uma suposta *evolução* da concepção hobbesiana de signo, que seria definido no *Leviatã* unicamente por seu aspecto *lingüístico*, ao contrário da definição anteriormente presente nos *Elements of Law*, onde a descrição *lingüística* conviveria lado a lado com a descrição de *signo natural*. De fato, no capítulo IV do *Leviatã*, que é dedicado à linguagem, o signo é definido apenas em sua versão *artificial*, o que poderia dar a entender o abandono da teoria sobre os signos naturais. Um exame mais cuidadoso entretanto, mostra que no capítulo III do *Leviatã* (*Da conseqüência ou cadeia de imaginações*) Hobbes afirma que “um *signo* é o evento antecedente, do conseqüente, e contrariamente, o conseqüente do antecedente; quando conseqüências semelhantes tenham sido anteriormente observadas” (L, III, 98). Não existe, portanto, nenhuma evolução como a sugerida por Ribeiro na teoria de Hobbes, que permite aos dois tipos de signos habitarem sua teoria da linguagem, dos primeiros aos últimos escritos sobre o tema.

---

de chuvas. De todo modo, nos dois exemplos citados, assim como em qualquer outro que me ocorra, as nuvens negras estão sempre associadas, mesmo que apenas potencialmente, à chuva que virá.

O exemplo maior dos signos arbitrários na teoria hobbesiana são as palavras. Seria porém um erro tomá-las como as únicas manifestações legítimas dos signos artificiais. Com efeito, elas são incluídas no interior de um conjunto mais amplo, em que surgem também alguns símbolos gráficos e até mesmo o silêncio.

Quando tratamos dos símbolos gráficos é possível perceber a existência de pelo menos dois tipos diferentes de signos. O primeiro é exemplificado por Hobbes ao encontrarmos uma taberna com “um ramo pendurado [na porta de uma taberna], significando que aqui se vende vinho” (CB, 2, 2). A compreensão da mensagem transmitida pelo símbolo gráfico do ramo atesta que participamos de um bem-sucedido processo de comunicação. Para exemplificar o segundo tipo, Hobbes cita o caso onde é utilizada “uma pedra colocada no chão, significando os limites de um terreno” (CB, 2, 2). Nesse exemplo um objeto, através de uma convenção previamente estabelecida, transmite a mensagem acerca dos limites daquele terreno, que de resto poderia ser também transmitida através de um aviso escrito ou de qualquer outro objeto utilizado para marcar o terreno.

Há aqui, entre esses dois exemplos, uma diferença importante que não é apontada por Hobbes mas será objeto de estudos da teoria semiótica de Peirce no início deste século. No primeiro caso o signo consegue ser compreendido pelos que o observam na medida em que possui *um certo tipo de relação* com aquilo que ele significa. Essa relação não pode ser apontada como sendo inteiramente arbitrária: o *ramo pendurado* lembra uma parreira, que traz a mente o vinho, da mesma forma que um toalete feminino em um restaurante pode ser indicado por

uma sombrinha ou um desenho estilizado de uma mulher. Os signos, nesses casos, representam uma *parte ou qualidade* dos objetos a que se referem, tornando possível uma decodificação mais fácil da mensagem. Este tipo de signo comporta-se como aqueles que a teoria semiótica contemporânea classifica com ícones.

O segundo caso é bastante diferente e, assim como nas palavras, a ligação entre o signo e seu significado é inteiramente arbitrária. É a existência de uma convenção que possibilita estabelecer que uma pedra pode representar os limites de um terreno, ou o que podem significar os silvos do apito de um guarda de trânsito. Signos deste tipo são designados atualmente como *símbolos*, e tiram toda sua força significativa das convenções existentes no interior de uma dada sociedade<sup>24</sup>.

Além das manifestações através dos signos artificialmente construídos, os homens podem fazer também com que a ausência de alguma manifestação sensível valha por um signo pois "silêncio, para aquele que acredita que o mesmo deve ser tomado como um signo de sua intenção, é um signo" (EL, XIII, 11). Se Hobbes estabelece, entretanto, como um dos empecilhos à comunicação a utilização de palavras e sentenças equívocas — e vem daí sua condenação ao uso de metáforas — o silêncio, quando utilizado como signo, parece ser aquele mais aberto a interpretações divergentes.

---

<sup>24</sup>A classificação dos signos estabelecida pela semiótica de Peirce é extremamente complexa, e bem mais ampla do que esses dois casos aqui indicado. Para uma perspectiva da abrangência desta teoria, ver PEIRCE (1977, p. 45-76).

À dupla função cumprida pelos nomes não corresponde uma independência entre marcas e signos. Como afirma Renato Janine Ribeiro “o signo torna-se pois, em seu uso subordinado e legítimo, um suplemento prolongando a ação da marca” (RIBEIRO, 1978, p. 27). Ainda que marcas e signos representem dois papéis diferentes desempenhados pelos nomes, as características de cada um desses papéis faz com que eles guardem determinadas relações entre si. Estas relações estão, por sua vez, ancoradas na existência de uma *hierarquia* entre as duas funções: Hobbes estabelece com clareza que os nomes são *essencialmente* marcas e *apenas eventualmente* signos. A natureza do nome consistiria em que “é uma marca tomada para finalidade da memória, mas também serve, por acidente, para significar e fazer saber aos outros o que lembramos a nós mesmos” (CB, 2, 3).

A hierarquia entre marcas e signos diz respeito à própria natureza do processo de nomeação executado pela linguagem. Enquanto as marcas existem como uma atividade lingüística fundamental do ser humano, os signos surgem por *acidente*, ou seja, apenas quando se deseja fazer com que os outros venham a conhecer nossos pensamentos é que as palavras, os nomes, passam a cumprir esta função específica. Segundo observa um pesquisador da obra hobbesiana, “Hobbes sublinha várias vezes que se o homem estivesse só, não haveria necessidade de signos, as marcas lhe seriam suficientes” (ROBINET, 1979, p. 468)<sup>25</sup>.

Essa hierarquia está relacionada com a concepção de que se todo signo é ao mesmo tempo, necessariamente, também marca, o contrário nem sempre

---

<sup>25</sup> Conforme notado anteriormente o uso de marcas privadamente por um homem não constitui uma linguagem.

é verdadeiro. Dessa forma, um nome *marca* alguma coisa ou, como afirma Hobbes, registra um pensamento para que possa ser recordado posteriormente, sem que esta atividade implique obrigatoriamente algum desdobramento *comunicacional*, o que significa dizer, sem necessidade de que a marca torne-se um signo. Por outro lado, sempre que um nome entra em uma *atividade comunicacional*, comportando-se portanto como um signo, ele deverá também, ao mesmo tempo registrar um pensamento — ou seja cumprir a função de marca — caso contrário irá se constituir em um signo sem significado, que não faz referência a nada. Na teoria de Hobbes os nomes executam tanto a função de marcas quanto a de signos, “mas eles servem como marcas antes de serem usados como signos” (CB, 2, 3).

Existe porém um outro motivo para que ocorra a indicada precedência da marca sobre o signo. Marcas nomeiam objetos ou concepções, mas elas só o fazem de maneira individualizada, ou seja, marcar é atribuir um nome a *um objeto* específico ou a um *grupo de objetos*. Sendo assim uma marca possui significado quando tomada individualmente: ela reporta-se ao objeto marcado, não importando aqui se estes nomes são *universais* ou *particulares* desde que fique claro que a distinção existe exclusivamente nos *nomes* e não nas coisas mesmas, pois estas são sempre “individuais e singulares” (L, IV, 102). Segundo a concepção de Hobbes — concepção esta de origem matemática — pode ser nomeado tudo aquilo que pode ser *contado*, sendo “sujeito a nomes tudo o que puder entrar em um cálculo, ou ser considerado nele, e ser somado a outro para fazer uma soma, ou subtraído um do outro, deixando um resto” (L, IV, 106).

Quando se trata de desempenhar a função de signos entretanto, algo mais é requerido dos nomes: eles devem não só reportar-se a objetos precisos como devem também se relacionar uns com os outros. As formas que essas relações irão tomar serão especificadas pelas regras gramaticais da linguagem em questão e estarão estabelecidas de antemão, instituindo e ao mesmo tempo delimitando a comunicação possível, distinguindo-a dos discursos desprovidos de conteúdo semântico. Segundo uma passagem do *De Corpore*,

nomes, ainda que estando isolados, são marcas, porque chamam novamente nossos próprios pensamentos à nossa mente; mas eles não podem ser signos, a não ser estando dispostos e ordenados no discurso como partes do mesmo (CB, 2, 3).

Os nomes portanto constituem-se, em um primeiro momento, em marcas atribuídas a objetos existentes no mundo, não permitindo que a linguagem seja utilizada para outro propósito que não o de *fazer referência*, indicando para nós mesmos os objetos nomeados. Para tanto não é necessário executar mais do que uma atividade individual com a linguagem, sendo dispensada a existência de regras elaboradas coletivamente e compartilhadas por todos. Por outro lado os nomes só se tornarão signos quando utilizados em um jogo de linguagem que envolva uma atividade comunicacional baseada em regras mais ou menos claras e compartilhadas pelos agentes. Isto significa dizer que os signos serão utilizados se, e somente se, houver uma relação interpessoal, de tipo comunicacional, presente seja no próprio momento de *produção* desses signos, seja em um futuro mais ou menos determinado. Para que se possa produzir signos deve existir, de qualquer maneira, ao menos a intenção de comunicação.

### 3. Tipos de discurso

Em sua teoria da linguagem Hobbes percebe que a linguagem pode ser utilizada pelos homens de mais de uma maneira, ou seja, os signos podem ser combinados entre si de modos variados, visando diferentes propósitos. Esses diferentes usos podem ser criados tanto por aquilo que Hobbes denomina diversidade das *conexões* quanto pela diversidade dos *contextos* nos quais a linguagem é utilizada (CB, 3, 1).

No primeiro caso podemos pensar em determinados idiomas, como o inglês, onde é possível diferenciar afirmações de interrogações pela posição do verbo na oração. A diversidade de contextos, por outro lado, nos permite perceber de que modo uma mesma frase pode ser utilizada para obter diferentes resultados. Uma frase como *Eu quero x pode*, dependendo da situação, ser tomada algumas vezes como uma pura e simples comunicação de minha vontade, outras vezes como um pedido e ainda em outras ocasiões como uma ordem.

Através da linguagem podemos, entre outras coisas, exprimir apetite, intenção e vontade. Segundo a concepção hobbesiana, o apetite de conhecimento seria traduzido por uma *interrogação* e o apetite de ter uma coisa feita por outro seria manifestado pelos *pedidos*, quando se trata de uma outra pessoa ou, quando pedimos algo a Deus, pelas *preces*. Além disso quando manifestamos nossos

propósitos ou intenções o fazemos através das formas lingüísticas das *promessas*, das *ameaças* ou das *ordens* (EL, XIII, 6 e CB, 3, 1)<sup>26</sup>.

De acordo com a análise de Hobbes, *interrogar*, *pedir* e *ameaçar* são maneiras de declarar nossa vontade. Mas é ainda um outro tipo de sentença *declarativa*<sup>27</sup> que a teoria hobbesiana supõe ser a mais nobre utilização da linguagem, sendo considerada a única verdadeiramente útil em filosofia: a proposição. Na definição de Hobbes as proposições consistiriam em dois nomes ligados pela partícula *é*, através da qual fazemos uma afirmação ou negação (EL, V, 9), e onde

aquele que fala mostra que concebe que o último nome é o nome da mesma coisa nomeada pelo primeiro, ou, o que é o mesmo, o último nome inclui o primeiro. Por exemplo, a expressão *O homem é um ser vivo*, na qual dois nomes são ligados pelo verbo *é* [is], é uma proposição pela seguinte razão: aquele que fala concebe que tanto *ser vivo* quanto *homem* são nomes da mesma coisa, ou que o primeiro nome, *homem*, está incluído pelo último nome, *ser vivo* (CB, 3, 2)

Ainda que a definição de Hobbes pareça confusa, as proposições são tão somente as sentenças que descrevem, de maneira afirmativa ou negativa (CB, 3, 6), como o mundo é ou não é. Elas podem fazê-lo ao referir-se a fatos particulares, como *João é um homem*, ou ao declarar enunciados universais, como *Todos os homens são mortais* (CB, 3, 5). Tais sentenças declarativas podem ser, por sua vez, verdadeiras ou falsas (CB, 3, 7), conforme suas descrições estejam em acordo ou desacordo com os fatos descritos.

<sup>26</sup> Falando de maneira mais rigorosa existem, entre essas três formas lingüísticas, importantes diferenças que não são abordadas por Hobbes. As análises acerca desses usos da linguagem aparecem, por exemplo, em SEARLE (1969), AUSTIN (1990) e FENSTERSEIFER (1989).

<sup>27</sup> O termo, pertencente à filosofia da linguagem do século XX, será explicado mais adiante.

Neste ponto, Hobbes assume uma posição importante, *pró-lingüística* nos termos de RABOSSI (1980, p. 22), ao tratar de duas questões acerca das relações entre a linguagem e o mundo. Em primeiro lugar a teoria hobbesiana advoga que os *nomes universais* — os homens, o conjunto de todos os peixes, etc. — ocorrem *apenas na linguagem*, existindo no mundo apenas objetos singulares, individuais. Para Hobbes instaura-se uma perniciosa confusão na filosofia quando confundimos a existência de *nomes universais* com *objetos universais*. A linguagem pode descrever conjuntos, classes de objetos, porém essas classes não possuem existência real. Se assim são interpretadas isso decorre do fato de que boa parte dos filósofos não dispensa maior atenção às armadilhas da linguagem<sup>28</sup>.

Em segundo lugar, ao apontar as proposições como sendo aquilo sobre o que incidirão as operações de verdade e falsidade, Hobbes introduz uma concepção *lingüística* da verdade: objetos ou fatos do mundo não são verdadeiros nem falsos, as *descrições* destes objetos ou fatos, em uma dada linguagem, é que podem ser assim consideradas. Dessa maneira é a linguagem humana que define a função de verdade que é atribuída às proposições, bem como o modo de sua verificação, estabelecendo como critério a *correspondência* entre as proposições e o estado de coisas a que elas se referem.

Ao descrevermos o mundo através da linguagem o fazemos apenas porque a linguagem e o mundo relacionam-se de modo dúbio: por um lado se estabelece uma relação estreita entre ambos — a linguagem é útil na medida em

---

<sup>28</sup> Uma análise contemporânea e detalhada sobre esse tipo de equívoco foi realizada por RYLE (1985)

que pode *falar do mundo*, fazer referência a ele, distinguindo-se de um conjunto de sons sem significado<sup>29</sup> — mas por outro lado ambos devem existir de maneira independente: é na linguagem, e não no mundo, que se definirão as operações lógicas de verdade e falsidade. É na linguagem, e não no mundo, que podemos admitir a existência dos universais<sup>30</sup>.

Linguagem e mundo não se relacionam, entretanto, apenas através da descrição que a primeira é capaz de fazer do segundo. Adicionalmente a linguagem incide de uma maneira bastante diferente sobre os estados de coisas no mundo: além de fazer saber sua vontade ou descrever a realidade, o homem pode, através da linguagem, *agir* no mundo. Se, por um lado, a linguagem humana permite que um homem *comunique* seus pensamentos a outros, por outro permite também que um homem influencie as vontades e as paixões dos outros, *instigando-as* ou *apaziguando-as* (EL, XIII, 7). Ainda que pareça não ter consciência disso, o que Hobbes faz aqui é atribuir uma função radicalmente nova para a linguagem — função essa que desempenhará um importante papel em sua teoria sobre os contratos e pactos — a saber, Hobbes estabelece aqui a dimensão performativa da linguagem<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Em *De Corpore*, Hobbes aponta os discursos absurdos e insignificantes como sendo aqueles nos quais as palavras enunciadas não encontram correspondência no pensamento (CB, 3, 1).

<sup>30</sup> Raul LANDIM (1983, p. 10) aponta algumas dificuldades quanto à descrição verdadeira do mundo pela linguagem.

<sup>31</sup> Como será visto à frente, a dimensão *performativa* da linguagem diferencia-se de sua dimensão *constatativa* ou *declarativa*.

## II - A linguagem em ação

### 1. O que o homem faz com a linguagem

A linguagem é para Hobbes o elemento essencial no estabelecimento da fronteira que separa definitivamente o mundo humano do mundo animal. Ao utilizarem a linguagem, ele assinala, os homens se elevam acima da natureza dos animais (EL, V, 1). Segundo Raymond Polin, “a propósito da linguagem (...) ele não cessa de proclamar que ela, e apenas ela, é privilégio natural e específico do homem” (POLIN, 1977, p. 5). Mais do que apenas diferenciar os homens de outros animais, a linguagem permite que os homens *construam* sua humanidade, seja simplesmente utilizando a linguagem e aquilo que dela decorre, como a razão, seja constituindo instituições sociais que permitam aos homens introduzir em suas relações um elemento de estabilidade que, ao contrário de outros animais, não pode depender unicamente de suas inclinações naturais<sup>32</sup>. Conforme nota Eduardo Rabossi

o caracteristicamente humano está associado às faculdades de entender, raciocinar, conhecer cientificamente, discernir o verdadeiro do falso, e essas faculdades (...) procedem da linguagem; a linguagem é a geradora das faculdades especificamente humanas; em certo sentido é o que constitui o homem em ser humano (RABOSSO, 1980, p. 24)

Essa *constituição do humano* através da linguagem é realizada de duas maneiras diferentes: por um lado é a linguagem que permite ao homem a instituição da sociedade e o estabelecimento de uma situação de paz, o que ocorre na medida em que ela é condição de possibilidade da realização dos contratos e

---

<sup>32</sup> Essa deficiência humana frente aos outros animais, e que condena os homens à política, é observada por Hobbes em DC (V, 5), L (XVII, 225-227) e EL (XIX, 5).

pactos entre os homens. Esses contratos e pactos estão, por sua vez, na base da construção de uma sociedade cujo objetivo é garantir a todos uma vida em segurança, e que alcançará sua configuração final através da formulação do contrato constitucional instituidor do poder soberano.

Por outro lado, paralelamente a essa dimensão política, a linguagem possui relações estreitas com o pensamento humano, possibilitando e dando forma à *Razão*, outra propriedade encontrada exclusivamente nos homens. Em ambos os casos é a existência da linguagem que permite aos homens construir sua *humanidade*, afastando-se da condição de simples animais e criando uma vida nova, com características totalmente diferentes daquela à qual estariam inevitavelmente presos caso ela não existisse.

Como a linguagem poderia, entretanto, representar esse ponto de ruptura com o mundo animal se ela, ou ao menos algo semelhante a ela, também se faz presente em outros animais? Em que pese a complexidade do problema, não há espaço para dúvidas na teoria hobbesiana: decididamente a linguagem humana não possui nenhuma relação com aquilo que poderia ser chamado de *comunicação animal*. Para Hobbes a linguagem se caracterizaria como uma habilidade encontrada *exclusivamente* nos homens, não sendo um simples desenvolvimento de um traço já presente, em algum estágio mais *primitivo*, em outras espécies animais, mas sim algo inteiramente diferente entre os vários modelos de *comunicação animal* conhecidos<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Argumentos contemporâneos contra a aplicação da noção de linguagem para outras espécies animais podem ser encontrados em CHOMSKY (1971) e BENVENISTE (1988).

Mas então como compreender, de acordo com a teoria hobbesiana, a comunicação existente entre os animais de uma mesma espécie e — o que parece ainda mais embaraçoso para a afirmação da exclusividade humana no uso da linguagem — a comunicação que existe entre um animal doméstico e seu dono? Hobbes não ignora a ocorrência desses casos que, porém, não podem ser confundidos com a linguagem humana e com o modo pelo qual esta linguagem é utilizada na comunicação entre os homens.

Quanto ao caso da comunicação entre um homem e um animal doméstico, não existe aí qualquer tipo de *situação de comunicação* semelhante àquelas que ocorrem entre os homens. Os animais, quando compreendem ordens humanas, tomam as palavras não “como palavras mas como sinais” (DH, X, 1): um cão pode entender, pelo treino, a ordem de sentar ou rolar, mas ele não compreende o que essas palavras realmente significam. A compreensão de uma palavra — no sentido que utilizamos para afirmar que compreendemos, por exemplo, um conceito — acarreta a capacidade de saber como utilizá-la em certos contextos, bem como a compreensão sobre em quais outros casos ela não se aplica.

A aparente *compreensão* da linguagem humana pelos animais é, de fato, enganosa. Os animais não sabem utilizar as palavras que supostamente aprendem, ou reconhecê-las em outros contextos: ensinar um animal a obedecer a uma ordem verbal não é o mesmo que ensinar a ele uma linguagem. Em realidade apenas os homens possuem pleno entendimento das duas dimensões da linguagem

— a semântica e a sintaxe — e podem assim compreender “as palavras como palavras” (DH, X, 1). Isso porque apenas os homens têm acesso à *referência* de uma palavra, sua dimensão semântica, bem como ao sentido da combinação que se dá entre elas, combinação esta que é estabelecida a partir de determinadas regras instituídas no interior de uma dada linguagem e, o que é fundamental, construídas voluntariamente pelos homens. Ao aprenderem uma linguagem os homens aprendem a *utilizar* uma linguagem, construindo a partir do entendimento das regras dessa linguagem e de seus componentes básicos, as palavras, novas frases, proposições, pedidos, ameaças, etc.

Quanto à comunicação entre animais da mesma espécie há duas observações a serem feitas. Inicialmente, é verdade que existe uma *comunicação animal* ao lado da linguagem humana. Situações dessa natureza não podem ser entretanto entendidas como linguagem porque “elas não são constituídas pela vontade desses animais, mas irrompem pela força da natureza, de seus medos, alegrias, desejos e outras paixões peculiares a cada um deles” (DH, X, 1). Se a natureza deu a todos os animais, incluindo os homens, uma certa capacidade de comunicação relacionada com seus instintos e desejos particulares, por outro lado é apenas a linguagem humana que se constrói como algo mais que um *traço natural*, tendo seu funcionamento organizado pela vontade humana. Isso significa dizer que, diferentemente da comunicação animal, a linguagem utilizada pelos seres humanos é fruto da ação intencional daqueles que a utilizam<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> As complexas relações entre a linguagem e a intencionalidade nas teorias filosóficas contemporâneas são discutidas em SEARLE (1995).

A constituição inteiramente arbitrária da linguagem, como sublinha ROBINET (1979), aparece na própria definição dada no *De Homini*, onde ela nos é apresentada como “a conexão de nomes constituída pela vontade dos homens, para significar as séries de concepções das coisas sobre as quais pensamos” (DH, X, 1). Esta arbitrariedade pode ocorrer tanto na relação com as coisas nomeadas, que têm seus nomes impostos pelos homens “at pleasure” (CB, 2, 1), quanto na possibilidade de utilização da linguagem em diferentes contextos, de maneira direcionada para a obtenção de determinados efeitos. A linguagem humana não é, portanto, algo que nasce apenas da *força da natureza* mas sim um artifício construído pelos homens com propósitos determinados, e que lhes permite estabelecer uma relação nova, e qualitativamente superior, com o mundo que os cerca. Há neste ponto um claro isomorfismo entre as teorias de Hobbes acerca da construção do estado civil e da criação da linguagem: ambos os casos aparecem como situações nas quais os homens decidem sair de uma condição natural, limitadora de suas potencialidades, e para isto se empenham em erguer, voluntária e coletivamente, um instrumento que lhes permita superar essas limitações.

A segunda observação acerca da comunicação entre os animais possibilita a introdução de um importante elemento na teoria lingüística hobbesiana. Com efeito, Hobbes defende incansavelmente a linguagem contra uma certa perversão em seu uso — o que ele denomina de *abusos* no uso da linguagem (L, IV, 102) — que ocorreria não apenas em seu uso *comum* como também em seu uso *técnico*, na ciência e na filosofia, e principalmente em sua utilização *política*. Esta possibilidade de perversão porém parece ser, para Hobbes, um traço

*constituente* da linguagem. Ao discutir no *Leviatã* porque os homens não podem viver em sociedade a não ser através da construção de uma formação societária artificial, enquanto os animais convivem juntos pela força da natureza, Hobbes aponta como uma das causas o fato de que os animais, embora

possuam um certo uso da voz, para fazer conhecer uns aos outros seus desejos e outras afecções, ainda assim lhes falta aquela arte das palavras, pela qual alguns homens podem apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mal sob a aparência do bem, e aumentando ou diminuindo a aparente grandeza do bem e do mal (L, XVII, 226)

Nesse ponto é a possibilidade de utilizar *mal* a linguagem, disfarçando o mal de bem e vice-versa, ou desvirtuar um de seus usos principais, o de enunciar proposições verdadeiras para ensinar ou compartilhar o conhecimento, que acaba por diferenciá-la de outros tipos de comunicação possíveis. A afirmação contida no *Leviatã* manifesta a tensão fundamental existente na teoria hobbesiana da linguagem: se a linguagem capacita o homem para operar importantes modificações em sua vida, através da ciência ou da política, sua criação também acarreta uma série de problemas que simplesmente não existiriam sem a linguagem. Os textos de Hobbes, longe de manifestarem um desejo de que a linguagem venha um dia a ser usada *apenas* para o entendimento humano e para a promoção do bem, o que nos levaria de volta ao tema da linguagem perfeita, parecem antes refletir um certo conformismo quanto às mazelas de que padece a linguagem.

Os usos e abusos da linguagem surgem lado a lado no texto hobbesiano. Na descrição do *Leviatã* os usos da linguagem seriam

primeiro, registrar o que, por cogitação, pensamos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e o que

pensamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir ou causar, o que, em suma é adquirir Artes. Segundo, para mostrar aos outros aquele conhecimento que alcançamos, o que é o mesmo que aconselhar e ensinar uns aos outros. Terceiro, fazer saber aos outros nossos desejos e propósitos, para podermos nos ajudar uns aos outros. Quarto, jogar com as palavras, por prazer ou ornamento, inocentemente (L, IV, 101-102)

enquanto seus abusos são apresentados como ocorrendo

primeiro, quando os homens registram seus pensamentos de maneira errada, pela inconstância da significação de suas palavras, pelas quais eles registram como suas concepções o que eles nunca conceberam, e assim se enganam a si próprios; segundo, quando usam palavras metaforicamente, isto é com outro sentido do que aquele para o qual foram preparadas, e desse modo enganam outros; terceiro, quando pelas palavras eles declaram ser sua vontade aquilo que não é; quarto, quando a usam para ofender a outros (L, IV, 102).

O homem, na medida em que possui a linguagem, é o único animal capacitado a atingir determinados objetivos, mas também é o único capaz de destruir suas próprias metas através do mesmo instrumento. Assim como o homem pode criar regras para viver — e ele é o único que pode fazê-lo — é capaz também de errar e transmitir o erro a outros pois “o homem erra mais ampla e perigosamente que outros animais” (DH, X, 3). A linguagem permite que os homens transmitam a outros tanto seus conhecimentos quanto seus erros. Mais ainda, permite também que os homens intencionalmente ensinem o que acreditam ser errado. Através da mentira podemos tornar os outros homens hostis à paz e à sociedade, o que não ocorre entre os animais. Os homens podem criar palavras que não dizem nada, ainda que pareçam falar verdades filosóficas profundas. Por fim, os homens podem auto-enganar-se caso as palavras não sejam acompanhadas de pensamentos, pois “assim como os homens devem todo seus raciocínios verdadeiros ao correto

entendimento da linguagem, também devem seus erros aos mal-entendidos” (CB, 3, 8). Conforme assinala André Robinet,

a linguagem é sobretudo o meio que permite à humanidade passar de um coletivo de autômatos individuais ao grande autômato da sociedade, fundado sobre o contrato: mas ao mesmo tempo, é por esse “erro dos sentidos” que habita toda linguagem que o homem pode falsear as regras convencionais, desdobrar o erro em mentira, ensinar as normas falsas que omitem o direito natural, se dispor a escutar palavras que não exprimem nenhum pensamento (ROBINET, 1979, p. 482)

Nessa perspectiva, o homem se diferenciaria dos animais não apenas de maneira positiva — por poder construir uma vida inteiramente diferente das condições naturais em que se acha ao nascer — mas também de modo negativo: ele é o único animal que pode, pois possui meios para tanto, destruir as relações sociais por ele mesmo edificadas. Em um e outro caso, o homem deve tudo à invenção da linguagem.

## **2. Os diferentes usos da linguagem**

Dentre as diferentes formas de utilizar a linguagem que são apontadas por Hobbes — todas sinalizando a instituição de uma *humanidade construída* — três se destacam: a Razão humana, a comunicação entre os homens e a possibilidade de viver em uma sociedade que garanta a segurança de todos<sup>35</sup>.

### **2.1. A constituição da Razão**

Na medida em que a linguagem é condição para a existência da razão, e na medida em que apenas os homens são possuidores da linguagem,

---

<sup>35</sup> Os diversos usos da linguagem são apontados por Hobbes em *Elements of Law* (XIII, 2), *Leviatã* (IV, 101-102), *De Corpore* (II, 1) e *De Homini* (X, 3).

somente eles pode conduzir suas vidas de modo racional. Segundo Louis Roux, “Hobbes insiste então, no fato de que a razão não é inata nem adquirida, mas que ela é constituída, a razão é criação da linguagem, resultado prático da linguagem” (ROUX, 1977, p. 66). Raciocinar é utilizar a linguagem de uma certa maneira. Na definição de Hobbes raciocinar é apenas o ato de calcular com as palavras: a razão consistiria apenas em “calcular (isto é, somar e subtrair) as conseqüências dos nomes gerais, estabelecidos inicialmente para marcar e significar nossos pensamentos” (L, V, 111)<sup>36</sup>.

Se a razão é cálculo, um raciocínio deve ser tanto mais correto quanto melhor forem conduzidos os cálculos. Para tanto além dos procedimentos de adição e subtração os *nomes*, os elementos básicos sobre os quais esses procedimentos serão efetuados, deverão ser determinados de maneira clara e distinta. Um erro causado por um cálculo equivocado no *interior de uma cadeia de raciocínios* é menos danoso do que aqueles causados por problemas na definição dos termos iniciais sobre os quais se efetuarão os cálculos, e isso por dois motivos. Primeiro, os erros que ocorrem ao longo de um raciocínio podem ser corrigidos a um custo menor: se o raciocínio é uma cadeia perfeita de razões podemos retornar sobre nossos próprios passos e assim encontrar o erro, sem que seja necessário refazer desde o início todo o encadeamento de razões.

O lugar ocupado pela geometria euclidiana como modelo formal ideal de todo o conhecimento humano — tema recorrente na filosofia do século XVII —

---

<sup>36</sup> Também em *De Corpore* (CB, 1, 2) e *Elements of Law* (EL, V, 11).

três se destacam: a Razão humana, a comunicação entre os homens e a possibilidade de viver em uma sociedade que garanta a segurança de todos<sup>35</sup>.

## 2.1. A constituição da Razão

Na medida em que a linguagem é pré-condição para a existência da razão, e na medida em que apenas os homens são possuidores da linguagem, somente eles podem conduzir suas vidas de modo racional. Segundo Louis Roux, "Hobbes insiste então, no fato de que a razão não é inata nem adquirida, mas que ela é constituída, a razão é criação da linguagem, resultado prático da linguagem" (ROUX, 1977, p. 66). Raciocinar é utilizar a linguagem de uma certa maneira. Na definição de Hobbes raciocinar é apenas o ato de calcular com as palavras: a razão consistiria apenas em "calcular (isto é, somar e subtrair) as conseqüências dos nomes gerais, estabelecidos inicialmente para marcar e significar nossos pensamentos" (L, V, 111)<sup>36</sup>.

Se a razão é cálculo, um raciocínio deve ser tanto mais correto quanto melhor forem conduzidos os cálculos. Para tanto além dos procedimentos de adição e subtração os *nomes*, os elementos básicos sobre os quais esses procedimentos serão efetuados, deverão ser determinados de maneira clara e distinta. Um erro causado por um cálculo equivocado no *interior de uma cadeia de raciocínios* é menos danoso do que aqueles causados por problemas na definição dos termos iniciais sobre os quais se efetuarão os cálculos, e isso por dois motivos.

<sup>35</sup> Os diversos usos da linguagem são apontados por Hobbes em *Elements of Law* (XIII. 2), *Leviatã* (IV, 101-102), *De Corpore* (II, 1) e *De Homini* (X. 3).

<sup>36</sup> Também em *De Corpore* (CB, 1, 2) e *Elements of Law* (EL, V, 11).

tradução do *discurso mental*, ou seja, o homem primeiro raciocina para depois *traduzir* seu raciocínio utilizando as palavras, ainda que ao raciocinar privadamente (o *discurso mental* de Hobbes) o faça utilizando as palavras.

Além disso a linguagem é definida como pré-requisito para a existência da faculdade da Razão. Nesse ponto Hobbes inverte a relação idealizada até então pela filosofia: com efeito, não é mais a razão que cria a linguagem mas, ao contrário, os homens são racionais na medida em que podem utilizar a linguagem, e apenas em razão disso.

Dado que os traços característicos fundamentais da linguagem se refletem na maneira pela qual a Razão funciona, pode-se dizer que a linguagem molda a Razão humana. Dito de outra maneira, a linguagem que surge como condição de possibilidade da Razão é aquela que possui determinados traços característicos, particularmente ressaltados na definição de Hobbes, e a forma adquirida pela Razão humana resultaria da forma apresentada pela estrutura da linguagem humana. O *cálculo* que constitui as operações da Razão só pode ser realizado tendo por base os nomes, e isto decorre do lugar central que os nomes ocupam no funcionamento da linguagem.

As duas funções desempenhadas pelos nomes também são importantes para as operações da razão humana. Os homens se valem de marcas para construir o conhecimento em torno de algum tema: elas possibilitam que os pensamentos, uma vez efetuados, possam ser novamente evocados quando

necessário. Todo o conhecimento obtido por um homem, entretanto, morreria com ele caso não fosse possível traduzi-lo em signos acessíveis aos sentidos, que pudessem ser transmitidos a outros para mostrar “o que pensamos ou concebemos de cada assunto” (L, IV, 101). A razão, que nasce sob forma de uma realização individual apoiada na capacidade de cada homem utilizar a linguagem de uma certa maneira, desenvolve-se plenamente quando utilizada de maneira coletiva.

Além dessas duas relações mais gerais entre Razão e linguagem, a utilização prática da capacidade da Razão permite que o homem crie certos instrumentos que são, deste modo, criações indiretas da linguagem. É assim que, para Hobbes, “sem palavras, não há possibilidade de cálculo dos números, muito menos de grandezas, da velocidade, da força, e outras coisas cujo cálculo é necessário para a vida ou bem-estar da humanidade” (L, IV, 104), ou ainda conforme outro texto,

das vantagens relacionadas com a linguagem as seguintes são preeminentes: primeiro, que o poder dos numerais (numeral words) capacita os homens não apenas a contar coisas, mas também a medi-las, sejam elas quais forem (...) por isto as enormes vantagens que tem a vida humana por superar a condição de outros animais. (...) estas artes (...) procedem da numeração, mas a numeração procede da linguagem (DH, X, 3)

A linguagem retira os homens da ignorância (EL, V, 13) ao permitir a constituição de um conhecimento seguro e cumulativo: através da linguagem, somos capazes de registrar o que achamos ser a causa de algo, o que significa “adquirir artes” (L, IV, 101-102). A linguagem permite, além da realização de cálculos com nomes, a criação de termos e expressões, como os numerais por

exemplo, que são úteis ao homem para fazer avançar a ciência (EL, V, 4)<sup>38</sup>. Hobbes destaca o fato de que “nenhum homem está apto a lembrar quantidades sem medidas sensíveis e presentes, nem cores sem padrões sensíveis e presentes, nem números sem os nomes dos números” (CB, 2, 1). Os numerais habilitariam os homens a medir distâncias, contar, comparar, medir o tempo e navegar (DH, X, 3): é permitindo à humanidade o ato de medir quantidades que a linguagem possibilita o nascimento das ciências.

Há algo, porém, de contraditório no funcionamento da linguagem. Se ela é responsável, por um lado, pela possibilidade do cálculo racional e da ciência, ou seja pela criação e aplicação prática da Razão, por outro ela é também culpada pela existência de sua contrapartida, a loucura. Conforme a descrição apresentada no *Leviatã*,

na medida em que os homens tomam-se mais prolixos, tomam-se mais sábios ou mais loucos que o normal. Não é possível, sem as letras, para nenhum homem tomar-se muito sábio ou (...) muito tolo. Porque as palavras são a calculadora dos sábios, que as usam para calcular, mas são a moeda (Mony) dos loucos, que as avaliam pela autoridade (L, IV, 106)

A abundância da linguagem permite aos homens escapar de sua condição natural mas, como sempre destacado na teoria de Hobbes, traz embutida em si uma armadilha. Desse modo, mais uma vez a diferença entre homens e animais instituída pela linguagem aparece estabelecida por suas características negativas: os animais, assim como as crianças, não são afetados pela loucura

---

<sup>38</sup> Em *De Corpore* (CB, II, 4) Hobbes observa que os filósofos podem, e algumas vezes até devem, criar novos termos para representar suas idéias.

derivada do uso da linguagem, mas também são incapazes de tirar partido de suas benesses.

Não é apenas a loucura que aparece como uma criação lingüística oposta à Razão. A linguagem também gera o perigo do discurso absurdo, que permite que os homens se enganem a si mesmos e aos outros. O *absurdo* é definido por Hobbes como o *discurso sem sentido* (L, V, 112), pois embora o erro possa surgir no pensamento sem palavras — quando nos enganamos ao relacionar causas e conseqüências — o absurdo surge apenas com o uso da linguagem, e apenas o homem está sujeito a ele. O absurdo constitui-se em uma espécie de armadilha que a linguagem prepara aos homens, mas apenas quem utiliza tal instrumento, beneficiando-se de suas vantagens, pode eventualmente tropeçar nessas dificuldades e enredar-se em seus meandros.

Se é verdade que “os homens comuns raramente falam sem significado” (L, VIII, 146), o mesmo não costuma ocorrer com os filósofos que, utilizando a linguagem como instrumento de seu trabalho, freqüentemente ultrapassam a fronteira que separa os discursos com significado daqueles que nada querem dizer. Como observa McNEILLY, “um importante elemento do radicalismo de Hobbes era sua convicção de que os filósofos se arriscavam a falar sem sentido, a menos que tivessem uma atenção minuciosa e crítica ao uso da linguagem” (McNEILLY, 1969, p. 18)<sup>39</sup>. Segundo a imagem apresentada em *De Corpore*, o discurso humano possuiria as características de uma teia de aranha, enredando e

---

<sup>39</sup> O lugar do discurso absurdo na teoria hobbesiana é discutido por DEMÉ (1985) e ENGEL (1961).

restringindo os juízos fracos, mas podendo ser facilmente rompido pelos juízos fortes (CB, III, 8). Apenas um pensamento claro e um raciocínio metódico e seguro irão permitir que os homens evitem as armadilhas da linguagem<sup>40</sup>.

O maior alvo visado por Hobbes ao atacar o discurso sem sentido é um certo tipo de filosofia *ensinada nas escolas*, e a luta de Hobbes contra esse tipo de filosofia se distribui ao longo do texto do *Leviatã*. Uma das passagens mais ácidas encontra-se ao final do capítulo sobre as *virtudes chamadas intelectuais e seus defeitos contrários*, quando ele pergunta ao leitor

qual é o significado dessas palavras 'A primeira causa não necessariamente influencia de qualquer modo na segunda, em razão da subordinação essencial das causas segundas, pela qual ela pode ajudá-la a operar'? Essa é a tradução do título do sexto capítulo do primeiro livro de Suarez, *Do concurso, movimento e ajuda de Deus*. Quando os homens escrevem volumes inteiros de tais coisas, não estarão loucos, ou procurando enlouquecer os outros? (L, 8, 146-147).

É essa filosofia metafísica, na qual se abusam de nomes abstratos, que produz os enunciados absurdos (CB, 3, 4)<sup>41</sup>. Hobbes estabelece uma categorização dos absurdos em que os homens podem incorrer (L, V, 114-115; CB, V, 2-9) mostrando como se pode cair com relativa facilidade em um discurso sem sentido, fazendo com que a discussão sobre os *descuidos* com o uso da linguagem seja “desenvolvido no interior de uma teoria geral da linguagem e significação” (McNEILLY, 1968, p. 18).

<sup>40</sup> As relações entre o entendimento e as armadilhas do discurso absurdo rendem ao menos duas outras metáforas hobbesianas: a do pássaro preso em uma armadilha e a do pássaro que não encontra a saída de um quarto em que entrou por acaso, ambas apresentadas no capítulo IV do *Leviatã*.

<sup>41</sup> “São os nomes universais que estão na origem do equívoco” (ROUX, 1977, p. 58).

## 2.2. A comunicação entre os homens

O uso da Razão na construção do conhecimento humano repousa inicialmente na utilização de marcas e, portanto, na possibilidade de uma utilização privada da linguagem. O conhecimento individual possibilitado pelas marcas porém é ínfimo se comparado com aquele que pode ser coletivamente conquistado: além de construir individualmente o conhecimento, a linguagem nos permite transmiti-lo, mostrando aos outros os resultados que atingimos. Ao fazermos isso — o que não seria mais do que ensinar, na definição de Hobbes (L, IV, 102) — não apenas dividimos com outros os resultados de nosso conhecimento como também possibilitamos que diferentes pessoas participem de seu desenvolvimento.

Ao nos comunicarmos com outros procuramos criar naqueles a quem nos dirigimos, as mesmas concepções que temos em nós (EL, XIII, 2), alertando, aconselhando ou simplesmente comunicando o que pensamos (DH, X, 3). A estrutura existente na linguagem, entretanto, não permite que a linguagem funcione como um instrumento inteiramente seguro e confiável para a comunicação: as mesmas combinações de nomes que permitem as descrições acerca do mundo formam a base da distinção entre a verdade e a falsidade.

Conforme já assinalado, é na linguagem que reside a distinção entre verdade e falsidade e, portanto, se pudermos descrever verdadeiramente o mundo, poderemos também utilizar a linguagem para enganar a outros. Segundo a definição de Hobbes, “verdade e falsidade são atributos da linguagem (speech) e não das coisas, e onde não há linguagem, também não há verdade nem falsidade”

(L, IV, 105)<sup>42</sup>. Conforme nota Gérard Lebrun, “é, então, uma regulação semântica, e não uma leitura de essências, que nos faz repartir verdade e não-verdade, o verdadeiro procede sempre da observância de um código que foi instituído pelos autores dos nomes” (LEBRUN, 1983, p. 107). Mais uma vez os benefícios da linguagem vêm acompanhados de uma contrapartida que dissipa qualquer ilusão em uma possível, e certamente desejável, estabilidade em seu uso. Fruto de uma instável combinação de estruturas universais com a ação humana intencional, a comunicação humana é incapaz de se construir como um lugar onde a certeza seja moeda corrente.

Os homens constroem sua sociedade através da comunicação e para isso devem se fazer entender. Segundo Hobbes, “entendimento é um tipo de imaginação, mas aquela que nasce da significação constituída pelas palavras” (DH, X, 1). Assim, “quando um homem, ao ouvir qualquer discurso, teve aqueles pensamentos para os quais as palavras daquele discurso, e suas conexões, foram ordenadas e constituídas para significar” (L, IV, 108-109), diz-se que ele obteve o entendimento daquele discurso. Mais do que isso, o entendimento seria a capacidade demonstrada pelos homens em livrar-se dos equívocos e descobrir o verdadeiro significado das palavras, independentemente do “contexto e de outras circunstâncias” (EL, V, 8)<sup>43</sup>. O entendimento, e por conseqüência a comunicação humana como um todo, dependeria da capacidade humana em livrar-se dos *ruídos* na comunicação, que impediriam perceber o verdadeiro sentido daquilo que é

---

<sup>42</sup> Passagem semelhante pode ser encontrada em *De Corpore* (CB, 3, 7).

<sup>43</sup> Ver também a afirmação de ROUX (1977, p. 58), para quem “a compreensão, ou entendimento, é a capacidade de se libertar do equívoco para reencontrar o sentido”.

comunicado. Como ressalta Yves-Charles Zarka, “o caráter próprio dos signos lingüísticos, em oposição aos outros signos (gestos, comportamentos, atitudes, etc.), é a ambivalência; a linguagem pode revelar nossos pensamentos e intenções, da mesma forma que os mascarar” (ZARKA, 1989, p. 43).

Nosso raciocínio, admitindo-o como produto social e não apenas individual, define-se a partir dos raciocínios de outrem. A partir dessa relação entre os raciocínios de diversas pessoas Hobbes estabelece seus conceitos de *opinião* e *crença*. Se a ciência pressupõe um uso cuidadoso da razão, particularmente na definição e exame dos conceitos que entrarão no cálculo racional, a opinião consistiria em uma espécie de *cálculo imperfeito*, no qual desprezaríamos os primeiros passos presentes no conhecimento científico, partindo das definições e termos estabelecidos por outros<sup>44</sup>.

A opinião, entretanto, deve ser compreendida também por sua dimensão positiva. Seria impossível exigir não apenas dos homens *comuns* mas também dos filósofos e cientistas que reexaminassem a cada nova atividade intelectual todo o conhecimento anteriormente conquistado por outros. Se ocorre de uma certa dose de ceticismo ser uma companhia indispensável para filósofos e cientistas, levá-lo ao extremo de uma desconfiança para com todos torna-se um empecilho ao progresso do conhecimento humano. Assim, pois, quando de boa fé

---

<sup>44</sup> Ver passagens em *Leviatã* (L, VII, 130-131) e nos *Elements of Law* (EL, XIII, 2).

aceitamos o raciocínio e os cálculos racionais executados por outros, se diz que temos *fé*, naquele que nos informa, e *crença* em seu discurso<sup>45</sup>.

Se uma das principais vantagens das palavras é permitir a comunicação entre os homens, admite-se que, por um lado, os homens percebam essa vantagem e, por outro, que procurem se utilizar dela. Dito de outra forma, vislumbrando a possibilidade de comunicação através da linguagem, supõe-se que os homens a procurem obter do modo mais direto possível, evitando que o seu discurso sofra com a instabilidade dos significados, com a polissemia. Existiriam para Hobbes dois focos de *instabilidade* no significado: por um lado as dificuldades inerentes à linguagem — as *palavras de significação inconstante* — e por outro aquelas situações de perturbação na comunicação que são criadas pelos homens, tais como as mentiras.

Os nomes, elementos centrais na teoria hobbesiana da linguagem, podem ser divididos entre aqueles que são unívocos, trazendo sempre quando utilizados a mesma idéia à mente, e aqueles que são equívocos, ou de "significação inconstante" (L, IV, 109) e que são de três espécies<sup>46</sup>. Inicialmente há os nomes que são equívocos por fazerem referência a mais de um objeto ou classe de objetos presentes no mundo. Um exemplo dado por Hobbes é o da palavra *parábola*, "pois a significação é, às vezes, de alegoria ou similitude, e às vezes de uma certa figura geométrica" (CB, 2, 12).

---

<sup>45</sup> Ver *Elements of Law* (EL, IX, 9) e *Leviatã* (L, VII, 132-133).

<sup>46</sup> Hobbes discute o tema em L (IV, 109-110), EL (V, 7) e CB (2, 12).

Outros nomes podem ser equívocos por nomearem “aquelas coisas que nos afetam , isto é, que nos causam prazer e desprazer, pois os homens não são todos afetados com a mesma coisa” (L, IV, 109). Assim, os nomes de estados mentais, bem como a atribuição de qualidades a objetos, podem sofrer com a instabilidade no significado, dado que a existência de um significado preciso demandaria um critério objetivo, ou um juiz imparcial, inexistente no caso do uso ordinário da linguagem.

Por fim, nada introduz tanto a instabilidade de significados na linguagem quanto o uso das metáforas, esses nomes que são “por profissão equívocos” (CB, 2, 12). Ao mesmo tempo o fato de que tais nomes devam ser naturalmente tomados como significando alguma outra coisa, fazendo com que “professem sua inconstância” (L, IV, 110), permite que sejam reconhecidos com alguma facilidade e que se possa assim evitar suas armadilhas.

Há, entretanto, uma diferenciação entre os *nomes* equívocos e as *situações* que podem tornar os nomes equívocos. A distinção entre nomes equívocos e unívocos poderia ser, então, mais atinente às pessoas que usam as palavras do que a elas próprias (CB, 2, 12). Mais do que isto, Hobbes sugere que tudo pode ser tornado equívoco pelo contexto (EL, V, 7). As soluções para tais situações seriam dadas pela presença física daquele que enuncia. Segundo nos é explicado nos *Elements of Law*

ainda que as palavras sejam signos que temos das opiniões e intenções de outros, pelo fato dos equívocos deles serem tão freqüentes de acordo com a diversidade do contexto (...) a presença daquele que falou, nossa visão de suas ações, e

conjecturas de suas intenções devem nos ajudar. Então é muito difícil encontrar as opiniões e os significados daqueles homens que foram há muito, não nos deixando nenhuma outra significação, exceto seus livros (EL, XIII, 8)

A presença física dos interlocutores pode dissipar ou ao menos diminuir a pluralidade de significados agregados aos discursos pelos diversos contextos em que são enunciados, pelo tempo que acumula e fragmenta interpretações diversas, e pelos interesses humanos que podem intencionalmente deslocar o significado original. Além de procurar reconstituir o significado original de um discurso, outro modo de se evitar os equívocos é procurar raciocinar corretamente, iniciando os raciocínio sempre pelas definições dos nomes utilizados. De acordo com o Leviatã, "vendo que a verdade consiste na correta ordenação dos nomes em nossas afirmações, um homem que procure a verdade precisa, necessita lembrar o que cada nome significa, e colocá-lo de acordo, ou, de outro modo, se achará enredado nas palavras, como um pássaro em varas enviscadas, quanto mais luta mais fica preso" (L, IV, 105). Assim, os homens devem começar seus raciocínios pelas definições.

Além de ser criada pela natureza dos nomes, a polissemia tem como causa a possibilidade de que as pessoas possam também deliberadamente falar de maneira a provocar confusão, procurando enganar a outros. Tal como o personagem Humpty Dumpty dos livros de Lewis Carroll, os homens poderiam utilizar os nomes intencionalmente, para fazer significar outra coisa diferente

daquilo a que elas se destinam<sup>47</sup>. Tal comportamento seria, entretanto, contrário aos propósitos básicos da comunicação humana

Visto que, como alguém que fala a outro tem a intenção de se fazer entender, se ele fala em uma língua que o ouvinte não entende, ou usa qualquer palavra em outro sentido, diferente daquele que ele acredita ser o do ouvinte, ele não tem a intenção de se fazer entender, o que é uma contradição com ele mesmo. É então sempre suposto que, aquele que não queira enganar, permita a interpretação de seu discurso por aquele a quem ele é endereçado (EL, XIII, 10)

### 2.3. A vida segura

A maior conquista que o homem atinge através da linguagem é, sem dúvida, a segurança. A sociedade humana é distinguida por se construir como algo diferente do Estado de Natureza, e isso na medida em que os homens utilizam a linguagem para estabelecer pactos entre si e alcançarem uma situação de paz. A linguagem é compreendida então como condição necessária, embora não suficiente, para a construção de uma sociedade estável, diferente daquele Estado de Natureza hobbesiano, em que “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, bruta e curta” (L, XIII, 186).

Sem a linguagem não poderíamos comandar nem entender comandos — o que, de acordo com a descrição presente em *De Homini*, se constituiria na maior das vantagens da linguagem — e “sem isso não haveria sociedade entre os homens, não haveria paz e, conseqüentemente, não haveria disciplina, mas inicialmente selvageria, então solidão e, para habitar, cavernas” (DH, X, 3).

<sup>47</sup> É o que ocorre, por exemplo, no diálogo de Alice com Humpty Dumpty, no capítulo VI de *Trough the looking-glass*, onde o personagem em forma de ovo julga poder fazer determinadas expressões significarem o

Conforme assinala Louis Roux, “é, então, a linguagem que constitui os contratos e funda, assim, a sociedade civil” (ROUX, 1977, p. 60). Retomando o componente arbitrário da linguagem entretanto, Hobbes ressalta que as possibilidades que ela nos traz se constituem em instrumentos à nossa disposição, mas que usaremos apenas *se assim quisermos* (DH, X, 3).

Os contratos e pactos são realizados apenas entre os homens, mas as razões de porque isso ocorre apontam, mais uma vez, para a caracterização da linguagem como Janus bifronte. Por um lado, a possibilidade de erguer as instituições sociais necessárias para alcançar a paz e abandonar o Estado de Natureza nos eleva acima dos animais. A instituição de uma *humanidade artificial*, a invenção de uma *cultura* contraposta à *natureza*, é uma possibilidade ao alcance unicamente dos homens e deve-se inteiramente à linguagem.

Por outro lado, não se pode compreender inteiramente o papel da linguagem para por fim às dificuldades de relacionamento humano e ignorar, ao mesmo tempo, que parte dessas dificuldades é criada pela própria linguagem. Assim como na anedota contada por Freud, sobre aquele que obtém prazer ao “colocar a perna nua para fora das roupas de cama numa fria noite de inverno e recolhê-la novamente” (FREUD, 1978b, p. 150), a linguagem parece nos dar conforto resolvendo problemas que não existiriam caso não a possuíssemos como parte de nossos atributos naturais. É dessa forma que se deve entender o espaço ocupado pela linguagem nas descrições das causas que impedem que os homens

---

que ele quiser porque, para Humpty Dumpty, “the question is (...) which is to be master, that's all”.

vivam, ao contrário de alguns animais, em uma sociedade *naturalmente constituída*. Com efeito, as "criaturas brutas, embora possam ter o uso da voz o bastante para transmitir suas afecções umas às outras, carecem porém daquela arte das palavras que é requisito necessário para todos os movimentos da mente, pela qual o bem é representado a esta como sendo melhor, e o mal pior, do que realmente são" (DC, V, 5)<sup>48</sup>. Para esse mal, criado pela linguagem, a própria linguagem apresenta a solução, a realização dos contratos e pactos que permitem ao homem a organização de uma nova ordem social. Segundo Raymond Polin

não podemos, com efeito, estabelecer contratos com os animais, nem lhes dar ou tirar algum direito, pois eles não podem falar nem compreender e, por consequência, nem governar nem ser governado. O uso dos nomes e a prática da coerência nos discursos dão apenas aos homens os meios de se compreenderem e tornar possíveis os acordos entre os homens e seu consentimento a uma disciplina racional (POLIN, 1977, p. 21)

---

<sup>48</sup> Também em L (XVII, 226) e EL (XIX, 5).

### III - Estado de Natureza e teoria da ação hobbesiana

Toda teoria contratual pretende demonstrar como se pode instituir uma sociedade baseada em um certo número de regras comuns a todos os homens, bem como estabelecer a maneira pela qual é possível garantir o cumprimento destas regras por todos os membros da sociedade. Tal empreendimento configura, nos textos dos principais autores contratualistas modernos, uma espécie de *mapa*, cuja função seria a de indicar aos homens como se pode partir de uma situação de liberdade natural, na qual inexistente qualquer tipo de acordo ou norma convencional para guiar a ação individual, e chegar a uma formação social baseada em certas regras públicas que obrigam a todos e são garantidas pelo poder de Estado. Além de apresentar esse mapa, é função de uma teoria desse tipo aduzir argumentos que justifiquem, para todos os envolvidos, os custos que cada um terá que assumir no processo de construção desse novo estado de coisas.

A trajetória que vai da situação natural de liberdade ao Soberano que garante o cumprimento dos contratos tem valor heurístico, não histórico. O problema central a ser enfrentado pela argumentação contratualista de Hobbes não consiste na demonstração da existência de um passado no qual as sociedades humanas realmente tenham vivido naquelas condições descritas pela metáfora do Estado de Natureza. Do mesmo modo, a origem do Estado não pode ser encontrada tomando-se a idéia contratual como uma descrição empírica de um passado remoto. Em realidade, a argumentação hobbesiana procura empreender a

*justificação lógica* da necessidade de um aparelho coercitivo como centro regulador das sociedades humanas.

As metáforas hobbesianas devem, não obstante, ser examinadas com cuidado. Como na imagem da escada proposta por Wittgenstein ao opinar sobre suas próprias proposições, as metáforas nos permitem entender corretamente o tema em questão “após ter escalado através delas — por elas — para além delas” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 281). A compreensão da teoria política cuidadosamente construída por Hobbes deve incluir não apenas a análise de suas definições de Estado de Natureza e Estado Civil, mas também a compreensão da descrição por ele empreendida acerca do caminho que nos leva de um ponto a outro. Esse caminho só pode ser corretamente percebido através de uma análise detalhada de sua teoria contratual, na qual sua narrativa sobre as maneiras pelas quais os contratos são instituídos ocupará um lugar central.

Os autores contratualistas explicam a formação do Estado com base no contraste com algum tipo de Estado de Natureza. Embora existam uma série de diferenças entre os vários autores que se utilizam desse expediente, uma definição mínima da situação natural seria a de um estado no qual os homens se encontrariam caso não existissem *leis* ou *regras convencionais*. Se partirmos desse conceito negativo da situação natural, ao tentarmos descrever o comportamento humano devemos recorrer a outros princípios que não as leis convencionais, que servirão posteriormente de guia para a ação dos homens quando esses se encontrarem em uma sociedade com autoridade estatal.

Podemos identificar, no interior da teoria hobbesiana, cinco dispositivos naturais que servem como base para uma descrição geral do comportamento humano. Por um lado, como parte de uma teoria positiva da ação, encontramos o *conatus*, o esforço, que se situa na base de sua teoria do movimento. Por outro lado — e como componentes de uma teoria negativa da ação humana, visando a demonstração de seus limites — encontramos os constrangimentos criados pela natureza, a prudência, as leis de natureza e as leis morais não universais.

Hobbes descreve o mundo através de uma concepção mecanicista: todos os fenômenos psicológicos (como a imaginação e o sonho), as sensações e as ações humanas de um modo geral são definidas por Hobbes através da noção de movimento. Em realidade, a própria vida humana é definida nesses termos e na descrição hobbesiana ela “não é nada senão um movimento dos membros” (L, Introdução, 81). A vida seria um movimento iniciado no momento do nascimento e interrompido apenas na morte, ou seja, no momento em que algum fenômeno *externo* detém esse movimento. O posicionamento de Hobbes em favor da idéia de que a manutenção da vida é um *movimento natural* que não pode ser modificado *internamente* pelo objeto em movimento, ou seja o próprio ser vivo, ocupará um lugar central na teoria hobbesiana. Que os homens não possam aceitar facilmente essa idéia, isso decorreria de uma incapacidade do senso comum em equiparar a noção, habitualmente admitida, de que “quando uma coisa se encontra parada, a menos que algo mais a agite, ficará imóvel para sempre” (L, 2, 87) com a noção de que “quando uma coisa está em movimento, a menos que algo mais a pare, ficará

eternamente em movimento (...) embora a razão seja a mesma, a saber, que nada pode alterar-se a si mesmo” (L, 2, 87).

Encontram-se definidos, na teoria hobbesiana, dois tipos diferentes de movimentos que se relacionam à vida humana. De um lado temos os movimentos vitais, tais como a circulação do sangue e a respiração, cuja característica fundamental é a de não dependerem da intencionalidade humana. Para que eles ocorram, assinala Hobbes, não necessitamos da “ajuda da imaginação” (L, VI, 118).

De outra parte, encontramos os movimentos animais, ou *voluntários*, tais como andar e falar, e que se estruturam de modo bastante diferente. Quando os homens caminham ou falam — duas ações exteriormente visíveis — eles caminham para algum lugar, e falam alguma coisa. Tanto a ação de caminhar quanto a de falar podem ser descritas através da exposição de suas operações mecânicas — pode-se, por exemplo, descrever a fala explicando como o ar é expelido pelos pulmões, passa pelas cordas vocais, como a língua ajuda a emitir determinado som, etc. — mas esse tipo de descrição não explica porque falamos uma determinada seqüência de palavras e não outra, ou por que caminhamos em uma determinada direção, ou com uma determinada velocidade.

Na explicação oferecida por Hobbes, as descrições mecanicistas de atos como caminhar ou falar — restritas aos sinais, externos e perceptíveis para terceiros, que se apresentam quando alguém executa tais ações — não são completas, dado que os movimentos não principiam por essas ações sensíveis. Em

realidade essas ações tiveram origem em outro lugar, e esse lugar não pode ser percebido por terceiros por tratar-se de um estado interno: segundo Hobbes, “a imaginação é o primeiro início interno de todo movimento voluntário” (L, VI, 118), e nesse momento um conceito fundamental na filosofia hobbesiana — o conceito de *conatus*, ou esforço — encontra seu lugar. Para Hobbes o *conatus* equivale a “esses pequenos princípios de movimentos no interior do corpo humano, antes que apareçam no caminhar, falar, lutar e outras ações visíveis, são normalmente chamados de esforço” (L, VI, 119).

A análise que Hobbes procura instituir acerca dos homens é fundamental tanto para sua metafísica quanto para sua filosofia política e procura deter-se nas características mínimas observadas em toda a humanidade. Essa descrição da natureza humana seria construída não apenas ao abordar tais características mínimas como propriedades presentes em todos os homens mas também, e principalmente, no sentido em que os homens não podem renunciar a essas propriedades quando desejado. Esse segundo ponto se constitui como um componente fundamental na construção de uma descrição geral do comportamento humano pois se, por razões óbvias, os comportamentos e disposições aprendidos pelos indivíduos — de caráter cultural, diríamos hoje — não podem ser tomados como pertencentes à natureza humana, e portanto se mostram insuficientes em uma tentativa de descrição da humanidade, os traços naturais dos quais facilmente podemos nos livrar também não podem ser úteis para esse fim. Uma descrição

geral deve, portanto, fundar-se naquilo que é natural e irrenunciável. O conceito de conatus, de esforço, ajusta-se a esses dois requisitos<sup>49</sup>.

O que define a direção em que um homem se movimenta, a força do golpe que ele dará em uma luta, ou que palavras pronunciamos em uma conversação é o conatus. É esse pequeno princípio do movimento, imperceptível aos sentidos — tão pequenos que não podem ser “determinados ou assinalados por demonstração ou por números” (CB, XV, 2)<sup>50</sup> — que nos conduz a um tipo de ação e não a outro. A direção dada pelo conatus não conforma, entretanto, uma origem misteriosa, como se fossemos capazes de explicar toda a mecânica do movimento mas não a sua origem. O conatus dá sentido ao movimento humano a partir de uma interação com o *mundo exterior*. Podemos agir *em direção* a algo ou *na direção oposta* a alguma coisa. Uma avaliação acerca do resultado final que teremos após executarmos uma dada ação é que nos diz se agiremos buscando o resultado *x* ou buscando evitar o resultado *x*. No primeiro caso, afirma Hobbes, dizemos que desejamos algo (desejamos o resultado a ser obtido, ou o objeto a ser possuído), enquanto que no segundo caso dizemos que temos aversão a alguma coisa (procuramos evitar a realização do estado de coisas *x*, ou procuramos nos afastar de um dado objeto *x*).

---

<sup>49</sup> Se interpretarmos essas características naturais como parte da carga genética, podemos entendê-las como estando sujeitas a modificações decorrentes da interação do homem com o meio onde vive. Como afirma o biólogo Richard Dawkins, em uma discussão sobre o caráter genético do comportamento egoísta, “é uma falácia — ainda que uma falácia muito comum — supor que traços geneticamente herdados são, por definição, fixos e imutáveis.(...) Nossos genes podem instruir-nos para ser egoístas, mas não somos necessariamente compelidos a obedecê-los durante toda nossa vida.” (DAWKINS, 1989, p. 3). No entendimento de Hobbes entretanto, como veremos mais adiante, a tendência natural de preservação da vida não poderia ser culturalmente modificada.

<sup>50</sup> Uma discussão sobre a metafísica do conceito de conatus, tal como apresentado em *De Corpore*, é realizada por ROBINET (1990).

Segundo Hobbes agimos, *grosso modo*, buscando ou evitando algum *estado de coisas*, como por exemplo a posse de um determinado objeto ou a possibilidade de criação de uma situação de conflito. Essa descrição minimalista da ação humana esconde, porém, dois problemas importantes. Em primeiro lugar poderia surgir a possibilidade de que todas as pessoas quisessem, ou rejeitassem, as mesmas coisas. Caso isso não ocorra dessa forma, e portanto diferentes pessoas teriam desejos e rejeições por diferentes objetos, surgiria o problema de saber se esses desejos e aversões podem ser definidos de modo inteiramente arbitrário por cada uma dessas pessoas.

As respostas possíveis a essas questões são fundamentais para o sucesso de uma teoria social tal como a que Hobbes almejava construir. Na primeira situação, onde existiria uma identidade absoluta de preferências entre os indivíduos, haveria, por um lado, um único tipo de arranjo social que seria preferido por todas as pessoas, o que dissiparia qualquer problema acerca da agregação de preferências. Por outro lado, entretanto, a possibilidade de que as pessoas pudessem gozar de bens finitos e indivisíveis seria agravada, já que todas as pessoas de uma mesma sociedade desejariam as mesmas coisas.

Hobbes resolve facilmente essa questão, estabelecendo simplesmente que as pessoas não são afetadas da mesma maneira pelos mesmos objetos, ou seja, simplesmente existe uma *diversidade* de preferências individuais. As pessoas podem querer coisas diferentes pelo simples fato de sentirem mais ou menos prazer em relação a objetos diferentes. Na realidade, uma mesma pessoa pode perceber

diferentemente um objeto, e portanto formar diferentemente suas preferências, ao longo do tempo, e isso tanto de maneira racional, a simples mudança de gosto, como irracional, como no caso em que ela sustenta preferências inconsistentes ao longo do tempo<sup>51</sup>.

Resolvida a primeira questão em favor da pluralidade de preferências, surge o problema de saber se essas preferências podem ser formadas de modo arbitrário. Mais precisamente são dois problemas em um: o de definir se podemos formar preferências de modo arbitrário e o de saber se todas as preferências expressas por alguém seriam aceitáveis.

Quanto ao problema da arbitrariedade na definição das preferências individuais, ele pode ser resolvido pelo recurso à teoria da vida como movimento. Na definição hobbesiana, e aqui se trata claramente de uma definição utilitarista, as pessoas escolherão  $x$  a  $y$ , se o resultado de  $x$  for mais prazeroso que o de  $y$ . As pessoas movem-se, em suma, ao encontro do prazer, e afastam-se da dor ou do desprazer, e essa é a característica fundamental que se faz presente na base do movimento animal. Mais do que isso, o movimento animal têm como uma das funções manter e ampliar o movimento vital, o que impede, por exemplo, que alguém assuma como sendo sua preferência uma situação que resulte no fim do movimento vital, ou seja, que resulte em sua morte.

Por outro lado, e ainda sobre a arbitrariedade das preferências, resta saber se o único empecilho às preferências seriam da ordem da impossibilidade em

---

<sup>51</sup> Uma abordagem recente dos dois casos pode ser encontrada em ELSTER (1984, p. 65-85).

preferir o mal maior. Imaginemos uma pessoa que sustente não uma preferência *masoquista*, visto que essa preferência pela dor e não pelo prazer seria impossível na visão de Hobbes<sup>52</sup>, mas uma preferência *sádica*. Penso aqui, como exemplo, nos casos que Barrington Moore Jr. denomina com o rótulo de *tabu do cão na manjedoura*, uma situação onde alguém retém, sem utilizar, “recursos cujo suprimento é escasso e dos quais outros necessitam” (MOORE Jr., 1987, p. 66).

Hobbes sugere em *De Cive* que não podemos, em decorrência das leis naturais, adotar comportamentos desse tipo. Segundo Hobbes

o que qualquer homem faça no estado puramente de natureza a ninguém ofende. Não significa que ele não possa ofender a Deus, ou não possa quebrar as leis de natureza (...) todo homem tem direito a proteger-se (...) o mesmo homem detém direito a se valer de todos os meios que necessariamente conduzam a esse fim (...) de modo que depende só do julgamento de quem comete uma coisa que ela seja certa ou errada, e portanto sempre será certa (...) porém se um homem fingir que determinada coisa é necessária para sua conservação — uma coisa que ele, em sua consciência, não acredita fazê-lo —, então viola as leis de natureza (DC, I, 10)

Ressalvados esses casos em que as preferências seriam impossíveis de serem sustentadas, trata-se agora de verificar como os princípios que limitam a ação humana agem sobre o *conatus*. O primeiro desses limites é aquele derivado dos *fenômenos naturais*. O fato de o universo ser como é restringe minha ação ao defrontar-me com os fenômenos descritos pelas leis da física e da química. A vida que habita o universo existe em uma determinada forma, descrita pela biologia, e também impõe uma série de restrições aos seres vivos. Por mais que possamos querer ignorar a lei da gravidade, respirar embaixo da água ou viver eternamente,

---

<sup>52</sup> É evidente que as preferências masoquistas podem ser admitidas na concepção de Hobbes, caso imaginemos

não podemos suplantar os limites impostos pelo mundo físico ou por nossa conformação biológica<sup>53</sup>.

É importante notar aqui que tanto ao reconhecermos como ao *computarmos* essas barreiras naturais no curso de uma ação, não devemos confundir isso com a organização desses conhecimentos em disciplinas científicas específicas, como a física ou a biologia. Trata-se apenas do reconhecimento empírico de fenômenos que repetidamente ocorrem a nossa volta. Poderíamos não conhecer as leis da física ou da biologia e, ainda assim, reconhecer pela experiência que não podemos respirar quando mergulhados em um rio ou que não podemos voar.

Um segundo limite à ação humana é dado pela *prudência*. Na teoria hobbesiana a prudência ocupa um espaço importante<sup>54</sup>, e consiste no *saber prático* conferido pela capacidade em observar o que se passa à nossa volta, não sendo então “nada mais que a conjectura derivada da experiência” (EL, IV, 10)<sup>55</sup>.

Um bom exemplo de como a prudência age para evitar a ação humana pode ser encontrado na descrição da igualdade natural entre os homens feita por Hobbes. Segundo Hobbes, a demonstração da igualdade física existente entre todos os homens é dada pela capacidade que o mais fraco dos homens tem para

---

que essa preferência resulta, no final, em prazer, mesmo que através da dor.

<sup>53</sup> Segundo um famoso argumento desenvolvido por FREUD (1978b, p. 148-149), o *poder superior da natureza* e a *fragilidade de nossos próprios corpos* — ou seja, as limitações impostas pelo mundo natural e pela estrutura de nossa biologia — são duas das três origens de nosso sofrimento.

<sup>54</sup> Ver BARNOUW (1990) e SKINNER (1996, p. 259-263)

<sup>55</sup> Também em L, XIII, 183.

matar o mais forte dentre todos. A demonstração de Hobbes é engenhosa em sua estrutura: se for possível provar que o mais fraco homem existente em uma sociedade pode impor a maior de todas as derrotas, a morte, ao mais forte dos homens, automaticamente todos os casos intermediários terão também sido provados.

A prova hobbesiana repousa na possibilidade que todos os homens, por mais fracos que sejam fisicamente, podem infligir a morte do mais forte, pois “nada mais é necessário para tirar a vida de um homem, além de um pouco de força” (EL, XIV, 2). Para que tal possa ocorrer, entretanto, Hobbes pressupõe que o conflito entre o mais forte e o mais fraco não ocorra de forma normal, ou seja, não ocorreria como um conflito aberto. Antes, para que um homem muito fraco possa matar aquele mais forte, ele deve fazê-lo através da “secreta maquinação ou pela união com outros” (L, XIII, 183).

O que Hobbes está supondo aqui, portanto, é a capacidade do mais fraco em *adiar* o confronto. Se posso, conforme a demonstração hobbesiana, matar um adversário mais forte, não posso, entretanto, fazê-lo em qualquer situação. É necessário que eu, de alguma maneira, *redesenhe* o confronto, onde poderei então enfrentar o adversário mais forte e vencê-lo utilizando-me da astúcia ou da ajuda de terceiros. A prudência me permite, aqui, deixar de adotar um certo comportamento em um dado momento — procurar resolver imediatamente uma contenda através do confronto direto — para obter um resultado melhor em um momento posterior.

Permite que eu utilize uma estratégia indireta com vistas a atingir um determinado objetivo.<sup>56</sup>

Nesse caso é a prudência, a experiência derivada de minha observação dos fatos da vida, que indica que devo evitar uma determinada ação. A incapacidade de pôr em prática esse *cálculo prudencial* — representada pela idéia de que posso enfrentar qualquer adversário em qualquer momento — pode me levar aos piores resultados possíveis.

O exemplo dado sobre o uso da prudência nos leva ainda a duas observações sobre o tema. A primeira delas diz respeito ao fato da prudência ser apresentada como um contraponto à razão. Essa distinção ocorreria na medida em que a prudência não exige a linguagem para seu funcionamento. Como visto anteriormente a razão consiste no cálculo com as palavras, mas a prudência pode estar baseada apenas nos *signos naturais*, aqueles que nos são oferecidos pela experiência do mundo e não por convenção.

Não obstante essa diferença, a prudência articula-se com a razão. No exemplo acima citado, a prudência em reconhecer que não temos chance de enfrentar diretamente um adversário mais forte nos leva em direção a um cálculo racional que indica como podemos abordar o problema. É a prudência que nos indica que o confronto deve ser adiado, mas é a razão que nos permite levar a cabo a secreta maquinação de que fala Hobbes. Nesse caso portanto, a razão ocorreria

---

<sup>56</sup> A importância da utilização de estratégias indiretas na definição da racionalidade humana é assinalada em ELSTER (1984, cap. 1)

como um desdobramento da prudência, como se a observação prudencial ativasse as operações da razão.

Além disso a prudência depende da razão, ou das operações do cálculo racional. Ainda que os limites impostos pela prudência apareçam em função de observações feitas ao longo do tempo, da aprendizagem com as experiências passadas, sua aplicação a um caso concreto requer, adicionalmente, o uso da faculdade humana (e apenas humana<sup>57</sup>) da razão, através da possibilidade mesma de avaliar uma dada situação, ou seja obter informações e, com elas, formar uma crença racional que permita indicar um rumo para a ação. Não se trata portanto apenas de repetir um comportamento passado mas de processar novas informações, compará-las com as informações e experiências acumuladas e aí então formar uma crença racional.

A segunda observação refere-se ao fato de que embora a prudência nos interesse aqui como *limitadora* do comportamento humano, ela também age de modo a estimular esse comportamento. Quando os homens — em decorrência dos desdobramentos que a igualdade natural lhes impõe — descobrem não poder confiar em outros homens, a razão manda que se antecipem na defesa de suas próprias vidas. Assim, ao mesmo tempo que a prudência nos diz que não podemos confiar inteiramente em outras pessoas<sup>58</sup> ela também indica que devemos agir contra outro antes que ele aja contra nós.

---

<sup>57</sup> Ao contrário da prudência, que também se faz presente nos animais.

<sup>58</sup> Existem para Hobbes (DC, I e L, XIII), duas provas que deveriam nos convencer de que não somos naturalmente propensos à sociabilidade: a prova *geométrica* (derivada do postulado da igualdade natural entre

Um terceiro limite à ação humana surge com as *leis de natureza*. Se a definição mínima de qualquer Estado de Natureza descrito pelos contratualistas é a inexistência de leis positivas — sejam elas promulgadas por algum organismo central, sejam definidas apenas como uma regra instituída pelo acordo de todos — as divergências entre os autores se multiplicam quando tratamos da existência ou não de regras que não sejam *construídas* pelos homens, mas estejam de algum modo presentes na própria natureza.

Embora apareçam com ligeiras modificações nos três principais tratados políticos, tanto em sua quantidade quanto em suas formulações, as leis de natureza de Hobbes são descritas como *indicações* da razão que permitem aos homens sair de uma situação de guerra de todos contra todos e instituir uma situação de paz. A origem dessas leis de natureza não se encontra em um consenso dos homens, em um acordo das nações mais sábias ou mesmo no consenso de toda humanidade. A lei de natureza hobbesiana é definida como “o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo” (DC, II, 1). Se utilizarmos as formulações de Locke sobre a lei de natureza poderemos perceber melhor uma característica importante na concepção hobbesiana de lei natural.

Segundo Locke o Estado de Natureza, ainda que permita aos indivíduos “uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses”, não

---

os homens) e a prova *prudencial*, que apela ao reconhecimento de nosso procedimento cotidiano em relação aos outros.

lhes dá “liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija”. Todo aquele que consultasse a lei de natureza, reconheceria que “sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses” (LOCKE, 1998, p. 384).

Embora ambas as definições de leis de natureza as descrevam como leis da razão, uma diferença importante surge no fato de que o tipo de lei natural descrito por Locke constitui um *imperativo* que ordena um certo tipo de comportamento a ser adotado obrigatoriamente. Para Hobbes, entretanto, a lei de natureza configura um guia capaz de indicar às pessoas como elas devem agir *caso queiram* atingir um determinado fim. As leis de natureza hobbesianas seriam, portanto, condicionais, e dizem tão somente que se os homens querem atingir x — ou seja, preservar a própria vida, o que *não é possível não querer* — devem fazer y, seguir os ditames das leis da natureza.

De acordo com as leis de natureza de Hobbes não estou moralmente — ou em função de alguma regra natural de caráter superior — *obrigado* a querer a paz. Não é por que todos os homens são, como sustenta Locke, “artefatos de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio” (LOCKE, 1998, p. 384) que devem preservar-se uns aos outros e alcançar uma situação de paz. Trata-se, para Hobbes, da impossibilidade que existe em não desejá-la, dado que frente a duas situações que se apresentam ninguém pode optar por aquela que lhe cause maior

dano. A física hobbesiana, que nos impede de fazer cessar nosso próprio movimento vital, é que nos leva à adoção das leis de natureza.

As leis de natureza de Hobbes, portanto, não compelem as pessoas a adotar, por princípio, um certo tipo de comportamento, mas se apresentam como os melhores meios para atingirmos determinados objetivos. Ao mesmo tempo, na ausência do poder de Estado elas obrigam apenas em foro íntimo, apenas na consciência. Porque essa lei de natureza não representa uma norma que paira sobre todos os homens o tempo todo, mas apenas sobre os homens que se empenham em sair do Estado de Natureza, ela não pode ser utilizado por todos e da mesma maneira para descrever o comportamento de alguém como estando em acordo ou desacordo com essa regra.

Se a necessidade em abandonar o estado de natureza não surge como uma lei de natureza, tampouco constitui apenas uma opção entre outras possíveis. Sair da situação natural, uma situação de guerra generalizada, constitui o único comportamento compatível com a preservação da vida, uma vida que é explicada por Hobbes, conforme já vimos, como uma espécie de movimento, estando portanto sujeita a todas as leis que o mundo natural impõe ao movimento e que são descritas pela física. A manutenção da própria vida não constitui, pois, um assunto de livre deliberação de parte dos homens, mas trata-se de um comportamento que é ditado pelas leis da física, tal como Hobbes as entendia.

Há ainda que se considerar um quarto fenômeno que limita a ação humana: as normas morais não universais. As leis naturais descritas por Hobbes possuem um caráter universal, por exemplo a lei de natureza que ordena que aqueles que firmam um pacto realmente o cumpram (L, XV, 201; DC, III, 1-2; EL, XVI, 1) pode ser entendida por todos os homens: não é possível que a idéia mesma de pacto se sustente sem que esse comportamento seja tomado como sendo a regra geral que as pessoas adotarão.

O Estado de Natureza de Hobbes, entretanto, não é incompatível com a adoção, por parte de algumas pessoas, de regras de comportamento não universais, que seriam adotadas apenas por alguns agrupamentos sociais. Diferentes agrupamentos humanos poderiam, por exemplo, divergir sobre o método através do qual o casamento de seus membros deve ser realizado — os noivos poderiam ser *prometidos* uns aos outros ainda na infância, ou poderiam escolher livremente quando adultos — ou poderiam divergir sobre regras propriamente morais, como regras acerca do aborto. Essas normas não seriam universais mas sua adoção e validade se restringiriam a algum grupo determinado.

Regras religiosas e algumas normas sociais são claramente desse tipo, mas a adoção dessas normas, que efetivamente barram algumas ações humanas, é estrangida pelo resultado geral que possam vir a ter no bem-estar do grupo em questão. Imaginemos aqui uma norma de comportamento que prima por um pacifismo extremado: mesmo que essa norma possa ser adotada em uma comunidade específica, e ainda que tal adoção possa melhorar substancialmente o

bem estar dessa comunidade, o fato de que essa comunidade esteja exposta a um relacionamento com outras comunidades que não adotam normas desse tipo impediria a adoção racional de uma norma de não agressão, ou ao menos impediria a adoção dessa norma nas relações com outras comunidades.

O problema aqui é saber se normas sociais podem ser criadas e adotadas independentemente de seus resultados práticos finais. De um ponto de vista hobbesiano, nada indica que as normas sociais seriam adotadas apenas como meio de aumentar o bem-estar geral do grupo<sup>59</sup>, mas elas também não poderiam ser adotadas caso pudessem levar esse grupo ao extermínio, o que aconteceria no exemplo de uma norma de não agressão adotada unilateralmente.

Restam, por fim, duas observações sobre os limites da ação humana estabelecidos por Hobbes. Em primeiro lugar, os limites da ação não se constituem como barreiras *infalíveis* à ação humana. Em realidade todos eles operam em um quadro cujas fronteiras são estabelecidas pela razão, e na medida em que esta pode falhar também os limites podem malograr em impedir que os homens ajam contra seu interesse próprio. Uma avaliação incorreta sobre como a natureza opera, a incapacidade em realmente *aprender* com as experiências e as falhas na compreensão das leis naturais e no perigo em tomar imperativos morais particulares como sendo universais podem fazer com que os homens realizem ações contrárias a seus interesses e ignorem os limites para a ação humana<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Uma crítica à idéia de que as normas sociais possam servir apenas para incrementar o bem-estar geral de uma dada comunidade encontra-se em ELSTER (1989, cap. 3).

<sup>60</sup> Embora o fenômeno da irracionalidade represente uma sombra nas discussões sobre a racionalidade, os estudos sistemáticos — que permitiriam à incorporação desse fenômeno às teorias sociais — ainda são pouco

A segunda observação diz respeito à relação desses limites com o estado de natureza hobbesiano. Três dos limites apontados surgem quase naturalmente na vida cotidiana dos atores no interior do estado natural, mas as *leis naturais* surgem apenas quando os agentes procuram já sair do estado de natureza. Enquanto, portanto, os obstáculos naturais, a prudência e as leis morais universais possuem eficácia, dentro dos limites indicados acima, no estado de natureza as leis naturais, por obrigarem apenas em consciência, são incapazes de guiar o comportamento humano em todos os momentos do estado de natureza.

Não obstante os limites da ação, os homens são livres no Estado de Natureza hobbesiano, e naquilo que diz respeito à posse de objetos físicos a liberdade natural se traduz na proposição *Todos têm, por natureza, igual direito a todas as coisas* (DC, I, 10). Essa igualdade acarreta o Estado de Guerra que, segundo propõe a teoria, só pode ser evitado na medida em que os homens abandonem seu direito natural a tudo o que existe<sup>61</sup>. Trata-se para Hobbes, portanto, de esclarecer porque os homens devem abandonar uma posição que lhes garante liberdade na definição de seus atos, para assumir uma outra na qual suas ações devem coadunar-se com um certo número de regras instituídas, e na qual estará presente algum tipo de mecanismo de coerção. Isto significa que os homens abandonarão o direito natural criando, em contrapartida, uma nova situação onde

---

numerosos. Jon ELSTER (1989b, p. 17-26) procura indicar alguns mecanismos que formam desejos e crenças irracionais.

<sup>61</sup> A idéia de que os homens *têm direito a tudo* no Estado de Natureza deve ser entendida mais amplamente como não limitando-se a objetos físicos, mas também a pretensos direitos ou bens não materiais como a vida e a liberdade de outrem. A negativa de Hobbes em reconhecer um direito natural (não convencional) à vida ou à segurança individual, ao contrário de Locke, acarreta a igualdade entre Estado de Natureza e Estado de Guerra.

outros direitos, agora definidos pelo conjunto dos indivíduos envolvidos neste processo, serão estabelecidos.

## **IV - Abandono e transferência de direitos**

### **1. Como abandonar direitos**

Segundo Hobbes, “abandonar um direito a alguma coisa é privar-se da liberdade de impedir a outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa” (L, XIV, 190). Isto significa afirmar que, do ponto de vista de um indivíduo, abandonar um direito é comprometer-se a *deixar de realizar* um conjunto de ações que tinham por base o direito natural de todos a todas as coisas e que antes, quando realizadas, contribuía para criar mesmo que apenas potencialmente uma situação de guerra de todos contra todos. Ao abandonar direitos um agente cria um novo estado de coisas, modificando a situação que existia anteriormente para si mesmo e também para outros indivíduos.

É importante notar que o ato de abandonar um direito não é constituído imediatamente por uma ação individual, a ser realizada de modo unilateral por aqueles que procuram alcançar uma situação de paz. Ao decidirem abandonar o Estado de Guerra os homens seguem a lei fundamental da natureza, que assinala que “devemos buscar a paz” (DC, II, 2), bem como sua primeira lei especial, que estabelece “que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados” (DC, II, 3). As leis de natureza hobbesiana não se constituem, entretanto, em imperativos categóricos, e se as seguimos o fazemos apenas na medida em que outros também se comportem de modo semelhante. Assim, ao enunciar as suas duas mais importantes leis de natureza, Hobbes salienta que

devemos procurar a paz “quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra” (DC, II, 2), e também que renunciaremos ao direito natural sobre todas as coisas *apenas quando outros também o fizerem* (L, XIV, 190). Ao procederem dessa forma, portanto, os homens se engajam em situações que comportam uma *exigência de reciprocidade*: cada agente se propõe a seguir as leis de natureza se, e somente se, todos os outros agentes envolvidos também o fizerem.

A possibilidade de que não ocorra a reciprocidade requerida autoriza cada um a retomar o comportamento anterior, baseado na desconfiança com relação à ação de todos os outros, retornando à situação de guerra de todos contra todos. Dizer que o abandono de direitos pressupõe uma exigência de reciprocidade significa afirmar que tal ato deve ser constituído por algum tipo de interação entre diferentes agentes. É para buscar a vida em sociedade, numa forma nova e totalmente diferente daquela até então vivenciada no estado de natureza — no qual, de resto, a humanidade ainda permanece mesmo quando da realização dos primeiros contratos — que homens abandonam seu direito natural sobre todas as coisas. Assim, estes atos devem partir da existência de determinadas situações que envolvem diferentes agentes e resultar, direta ou indiretamente, em novas relações interpessoais, não podendo ser descritos senão como atos que envolvem dois ou mais agentes.

Os direitos abandonados nesta fase — ainda não se está constituindo o Estado Civil — são apenas *manifestações particulares* do direito universal de

todos a todas as coisas. Ou seja, não se trata da renúncia de todos a todo o alcance do direito natural — já que esta situação surgirá apenas com o ato contratual estabelecido como base da construção do *Leviatã*, e ainda assim com uma exceção — mas de atos de renúncia ou transferência que atingem situações específicas, manifestações localizadas deste direito universal de cada um dispor, da maneira que bem entender, de todas as coisas ou pessoas. Existe aqui uma espécie de *rede* de abandonos de direitos, executados simultânea ou sucessivamente, de maneira cooperativa ou não, um número infinito de vezes, por um número virtualmente infinito de agentes. É esta *rede* de abandonos múltiplos que construirá a nova situação social na qual se encontrará a humanidade ao procurar sair do Estado de Natureza.

Hobbes especifica duas maneiras pelas quais se pode abandonar os direitos, por renúncia, “quando não importa quem irá se beneficiar disso” (L, XIV, 191), e por transferência, “quando há intenção de beneficiar a certa pessoa ou pessoas” (idem) <sup>62</sup>. Independentemente da forma específica do abandono de direitos o que importa aqui é que ele se constitui como a ação fundamental para que os homens possam sair do estado de guerra ao qual são levados ao seguirem unicamente suas paixões naturais e seu direito natural a tudo o que existe no mundo. Mas quais seriam os passos necessários para o abandono de direitos? É aí, na análise pormenorizada dos atos de abandono de direitos, que reside uma das diferenças fundamentais entre Hobbes e outros autores contratualistas no que diz respeito à análise dos contratos e pactos. Com efeito, nenhum outro autor da

---

<sup>62</sup> Formulações semelhantes aparecem em DC, II, 4 e EL, XV, 3.

escola contratual descreve de maneira tão detalhada os procedimentos necessários para o abandono de direitos através dos contratos e pactos.

Segundo Hobbes, existe um conjunto de ações que devem ser realizadas para que se possa abandonar o direito natural que o homem possui sobre todas as coisas. Assim, e na medida em que abandonar direitos não é uma atitude unilateral, o modo pelo qual se pode executar esta ação não pode ser derivado exclusivamente da decisão pessoal de quem irá executá-la. Como em um jogo, o *lance* do abandono de direitos não pode ser realizado de uma maneira a ser escolhida apenas por quem executa o *lance*, mas antes deve ser uma ação governada por um certo número de regras que precisam ser conhecidas de antemão por todos os *jogadores*. O ato de abandono de direitos é, portanto, um ato regrado, que possui um determinado *modo de execução*, e que depende, na teoria de Hobbes, do uso de um instrumento que somente o homem possui: a linguagem. Segundo a explicação apresentada no *Leviatã*

a maneira pela qual um homem Renuncia ou Transfere seu Direito, é uma declaração, ou Significação, por algum signo, ou signos, voluntários e suficientes, de que assim Renuncia ou Transfere, ou Renunciou ou Transferiu o mesmo, àquele que o aceitou. E estes Signos são tanto somente Palavras, ou somente Ações; ou (como ocorre mais freqüentemente) tanto Palavras como Ações (L, XIV, 191-192)<sup>63</sup>

Transferir ou renunciar a um direito portanto é expressar de maneira inequívoca o desejo da realização desta transferência ou renúncia. Como observa ROUX (1977, p. 60) “com efeito, para transferir seu direito natural, o homem deve usar signos suficientemente claros”. A expressão da vontade será possível através da utilização de signos lingüísticos, verbais ou não, e através da criação de uma

*situação de comunicação* onde, de maneira pretensamente inequívoca, um agente faz entender ao outro, ou outros, a ação que está sendo executada. O *modo de execução* consistirá então em proferir certas palavras em uma dada ordem e dentro de determinadas condições: um ritual de renúncia ou transferência de direitos que é governado por um conjunto de regras, cristalizadas em convenções e instituições aceitas *a priori* pelos agentes envolvidos.

Abandonar ou transferir um direito é portanto, segundo a descrição de Hobbes, utilizar a linguagem de uma certa maneira e com um certo propósito. Sem linguagem não poderíamos realizar os contratos, como assinala André Robinet, pois

com o contrato, a linguagem encontra seu pleno efeito, seu pleno poder, uma eficácia de que a animalidade é desprovida pois (...) a transferência de direito não pode ser efetuada a não ser com a ajuda de signos lingüísticos. Certamente “as convenções sem a espada não passam de palavras”, mas sem as palavras não existem convenções (ROBINET, 1979, p. 483)

## **2. Abandono de direitos como atos de fala**

### 2.1. Introdução

A maneira e o propósito envolvidos nessa utilização da linguagem assemelham-se àqueles usos descritos pela filosofia da linguagem elaborada no século XX, em particular os que são estudados pelas análises dos *performativos* produzidas por John L. Austin nos anos cinqüenta e pela teoria dos atos de fala (*speech acts*) desenvolvidas posteriormente. A teoria de Austin procura,

---

<sup>63</sup>Cf. Também EL,XV,3 e DC,II,4.

basicamente, estudar um tipo de uso da linguagem que até então havia sido ignorado pela filosofia: até seu trabalho, os proferimentos que interessavam à filosofia eram os que consistiam em uma *descrição* de um estado de coisas no mundo, e este parecia ser o único uso relevante da linguagem. Segundo a concepção até então vigente, os enunciados seriam basicamente a declaração, ou constatação, de que algo ocorria no mundo desta ou daquela maneira, podendo esses enunciados então serem verdadeiros — quando descrevem corretamente o estado de coisas a que fazem referência — ou falsos, quando a descrição na linguagem não corresponde ao estado de coisas do mundo.

Ocorre entretanto que existem uma série de sentenças que possuem uma estrutura semelhante — “verbos usuais na primeira pessoa do singular do presente do indicativo da voz ativa” (AUSTIN, 1990, p. 24) — mas que, quando as usamos simplesmente não dizemos nada acerca do mundo e tampouco enunciamos algo que possa ser classificado como verdadeiro ou falso. Esses enunciados, chamados por Austin de *performativos*, devem preencher pelo menos duas condições: primeiro a de “que nada ‘descrevam’ nem ‘relatem’, nem constatem, e nem sejam ‘verdadeiros ou falsos’”, e em segundo lugar o proferimento de tais sentenças deve ser “no todo ou em parte, a realização de uma ação, que não seria normalmente descrita consistindo em dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 24). A característica fundamental destes proferimentos consiste no fato de que eles, ao serem enunciados, *realizam* uma determinada ação. São exemplos de proferimentos do primeiro tipo — chamados por Austin de *constatativos* — enunciados tais como *Está chovendo* ou *A Torre Eiffel se localiza em Paris*,

enquanto que *Aposto cem reais como vai chover amanhã* ou *Lego a meu irmão este relógio*, como ocorre em um testamento<sup>64</sup>, constituem casos de *proferimentos performativos*.

Os proferimentos constatativos descrevem determinados *estados de coisas* no mundo que poderiam ocorrer de diferentes maneiras, podendo em função disso ser classificados como verdadeiros ou falsos, conforme sua adequação ou não aos estados de coisas descritos. O primeiro proferimento será verdadeiro se, e somente se, estiver chovendo, enquanto o segundo é verdadeiro se, e somente se, a Torre Eiffel estiver localizada em Paris<sup>65</sup>. No caso dos proferimentos *performativos*, entretanto, a situação é diferente. Eles não descrevem nem relatam nada sobre o mundo, não podendo ser verdadeiros nem falsos, e são, ao mesmo tempo, a realização de uma ação. Ao proferir as sentença performativas acima nada digo sobre o mundo, e sim realizo uma aposta, no caso da primeira, e uma doação, no caso da segunda sentença<sup>66</sup>.

Se os proferimentos constatativos podem ser classificados como verdadeiros ou falsos, os proferimentos performativos, por sua vez, também possuem uma classificação dual que, sob certos aspectos, se assemelha àquela mas que diz respeito à *realização* ou *não realização* da ação a que se propõem. Na teoria elaborada por Austin, quando o uso do performativo acarreta a realização

---

<sup>64</sup>Estes exemplos de performativos são dados por AUSTIN (1990, p. 24).

<sup>65</sup>Esta descrição genérica esconde uma série de problemas, exhaustivamente discutidos pelos filósofos, de como esta teoria da verdade realmente opera, bem como as sofisticadas soluções que se procura dar a estes problemas. Apesar disso, ela é suficiente para a discussão a que me proponho aqui.

<sup>66</sup>No caso da primeira sentença seria mais correto afirmar que *proponho* ou *aceito* uma aposta, dependendo do caso, mas a diferença é, na verdade, irrelevante aqui.

completa da ação, se realmente consigo *apostar* ou *doar* nos exemplos acima, a ação é considerada *feliz*, ao passo que quando estas ações não se realizam, falham, segundo a terminologia de Austin, são ditas *infelizes* (*unhappy*). Para que os performativos possam ter um funcionamento *feliz* devem preencher, ao menos, um conjunto de seis condições descritas por Austin:

(A.1) Deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso que (A.2) as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado. (B.1) O procedimento tem que ser executado, por todos os participantes, de modo correto e (B.2) completo. (Γ.1) Nos casos em que, como ocorre com freqüência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes, então aquele que participa do procedimento, e o invoca deve ter de fato tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso, (Γ.2) devem realmente conduzir-se dessa maneira subseqüentemente. (AUSTIN, 1990, p. 31)

As regras A.1 e A.2 tratam da existência dos procedimentos invocados, bem como da adequação das pessoas neles envolvidas, e constituem o que poderíamos chamar de *condições ambientais* (ou regras ambientais). Elas estabelecem que, por exemplo, para um pedido de desculpas ser realizado, deve existir de antemão um modo institucionalizado de pedir desculpas, onde pessoas determinadas devem proferir certas palavras, e as pessoas que participam da ação devem, além de conhecer os procedimentos institucionalizados, ser adequadas ao ato em questão: devo pedir desculpas para uma pessoa que, de alguma maneira, ofendi anteriormente, não tendo sentido fazê-lo para uma pessoa a quem não *devo* desculpas. Da mesma maneira cabe à pessoa em questão, e não a qualquer outra, após ouvir meu pedido de desculpas, aceitá-las ou não.

As duas condições seguintes especificadas por Austin ligam-se à maneira pela qual é executado o procedimento que está na base de um ato de fala, e poderiam ser agrupadas sob a denominação de *condições de desempenho*. Uma execução incorreta ou incompleta por parte de um ou mais participantes pode, conforme Austin, frustrar a realização de um determinado ato de fala, acarretando uma *infelicidade*. Executar um ato de fala de maneira correta e completa significa enunciar todas as palavras que se relacionam àquele ato de fala e não a outro qualquer. Pedir desculpas, por exemplo, é um ato de fala que só pode ser corretamente executado caso as palavras, e eventualmente gestos, envolvidas sejam adequadas a um pedido de desculpas, e não a uma felicitação ou a uma promessa. Além disso, no caso de atos de fala mais complexos, a ação deve ser realizada por completo. Uma aposta entre duas pessoas, por exemplo, depende não apenas da enunciação, por parte de uma delas, de uma frase como *aposto X reais que Y*, mas também da aceitação da outra pessoa, seja enunciando uma frase como *aceito a aposta*, seja apenas com um aperto de mãos.

Por fim, as regras *I.1* e *I.2* tratam de algo bastante diferente se comparadas aos exemplos anteriores. Quando os homens se engajam em uma vida em sociedade supõe-se que eles pretendam sustentar tal situação, dado que ela se apresenta como a melhor alternativa seja para fugir da morte violenta (Hobbes), para melhor proteger a propriedade (Locke) ou para superar os obstáculos naturais à sua conservação (Rousseau). Tal suposição do interesse mais geral na cooperação social, entendida aqui como a preservação da sociedade, permite que a

sociedade humana deixe de ser o reino da desconfiança descrito no estado de natureza hobbesiano.

Do ponto de vista da utilização da linguagem uma pressuposição semelhante se nos apresenta. Com efeito, é suposto que os homens, ao utilizarem a linguagem, querem se fazer entender e que portanto a utilizarão em direção a uma situação cooperativa. Uma das conseqüências dessa suposição — na realidade o *princípio da cooperação conversacional* de GRICE (1982) — é que tomamos como *regra* que os homens, ao falarem, dizem a verdade, sendo a mentira uma exceção. Bem entendido, a mentira é possível apenas porque aquele que mente espera que o ouvinte acredite estar ouvindo a verdade, ou que acredite que há, de modo geral, um interesse de todos por tomar por base do funcionamento da linguagem um conjunto de sentenças verdadeiras.

Tal suposto da cooperação, quando aplicados na teoria dos performativos, produz as regras *I* de Austin, que podemos denominar de *condições de sinceridade*. Tais condições nos dizem que quando enunciamos uma fórmula performativa determinada estamos permitindo a interpretação de que possuímos os sentimentos ou pensamentos anexos a tais atos, além de permitirmos a interpretação de que, quando o ato supõe um determinado comportamento ulterior de nossa parte, assim o faremos. Assim quando pedimos desculpas estamos, de certo modo, procurando mostrar que nossas desculpas são sinceras, o mesmo valendo para condolências ou promessas, quando é esperado um determinado comportamento posterior. A linguagem de uma maneira geral, e os atos lingüísticos

como seu caso particular, é um jogo que envolve ao menos dois jogadores e, como em qualquer jogo, é pressuposto não apenas que os jogadores se aterão às regras formais do jogo mas o jogarão *para valer*.

Quanto às *infelicidades* há duas diferenças importantes que surgem na análise das condições de Austin. Inicialmente há uma diferença entre as regras *A* e as regras *B*. As regras *A* descrevem as condições em que serão executadas as ações, seja no que diz respeito à existência dos procedimentos invocados (A.1), seja na adequação das pessoas ao procedimento (A.2). Neste caso as falhas serão descritas como *más invocações* (AUSTIN, 1990, p. 32), pois o ato convencional ou simplesmente não existiria, ou não seria possível sua realização com as pessoas e circunstâncias disponíveis no momento. Um exemplo aqui poderia ser a pretensa realização de uma aposta em uma cultura que desconhecesse esta instituição (A.1) ou o batismo católico de uma criança, *realizado* não por um padre, mas pelas mãos de um dos padrinhos que tomasse a iniciativa (A.2).

Já as regras *B* descrevem a necessidade de execução correta (B.1) e completa (B.2) do ritual, supondo portanto que as condições *A* tenham sido cumpridas. As falhas que ocorrem em relação às regras *B* são descritas como casos de *má execução* (AUSTIN, 1990, p. 32). Pode-se entender as *infelicidades* das condições *B* se tomarmos como exemplo um testamento. As descrições incorretas dos bens a serem legados ou dos nomes dos herdeiros violaria a regra *B.1*, enquanto a ausência de determinadas exigências legais neste testamento — registro do documento em cartório, assinatura do testador, etc. — poderiam ser

classificadas como falhas relativas à regra *B.2*. Ambas as falhas acarretariam a *invocação correta* de um ato convencional — no caso a doação de bens através de um testamento — distinguindo-se portanto da situação prevista nas regras *A*, mas impediriam que o ato fosse efetivado por execução incorreta ou incompleta<sup>67</sup>.

A segunda diferença apontada por Austin ocorre entre as condições classificadas como *A* ou *B*, e aquelas classificadas como *I*. Nos casos *A* e *B*, as condições estabelecem, através de certas exigências relativas aos procedimentos em questão, a adequação dos procedimentos ao ato pretendido e a realização correta dos procedimentos por parte dos agentes, o modo pelo qual um certo ato é realizado. O não cumprimento de uma das regras acarreta a *não realização* do ato em questão. No terceiro caso, entretanto, as regras descritas dizem respeito à *atitude* requerida do agente frente aos procedimentos convencionais. Para utilizar a expressão de Austin, quando as regras *I.1* e *I.2* são quebradas a ação é efetivamente realizada, mas o que ocorre é uma espécie de “desrespeito” (AUSTIN, 1990, p. 31) ao procedimento. Os termos propostos por Austin para diferenciar as duas situações são *desacertos*, quando se trata das quebras das regras *A* e *B*, que tornam os atos nulos, e *abusos*, para as regras *I*, onde os atos não são nulos mas também não foram consumados<sup>68</sup>.

A trajetória da exposição de Hobbes em seus tratados políticos vai da demonstração da impossibilidade do estabelecimento de relações humanas estáveis

---

<sup>67</sup>A diferença aqui existente é bastante tênue pois de certo modo a incompletude é uma forma de incorreção.

<sup>68</sup>Austin não estava propondo uma conceituação técnica para este tipo de questão, trata-se aqui, portanto, de tomar estes termos apenas como forma de estabelecer as diferenças entre as situações descritas.

quando não existem regras compartilhadas, o Estado de Natureza, à criação do Soberano Absoluto como a única alternativa ao caos do Estado de Guerra. Entre esses dois extremos entretanto, a demonstração passa por um estágio intermediário: a avaliação hobbesiana da possível tentativa humana em estabelecer a paz através dos contratos e pactos *sem recorrer a um mecanismo externo de imposição de regras*.

O argumento hobbesiano não é, então, composto apenas por dois momentos, como pode parecer à primeira vista, mas sim por três: a impossibilidade da vida no Estado de Natureza, a impossibilidade de uma vida baseada em um sistema *auto-sustentável* de regras comuns e, finalmente, a necessidade de um tipo preciso de Estado, com poderes ilimitados, que garanta a manutenção das regras estabelecidas pelos homens. A demonstração da impossibilidade da vida no Estado de Natureza não corresponde diretamente à defesa do soberano absoluto. Antes, é necessário mostrar o necessário fracasso de qualquer fórmula de sociedade libertária, baseada em agentes auto-interessados — conforme a descrição hobbesiana da natureza humana presente, particularmente, no *De Cive* — mas também dotados de excepcional autocontrole, submetendo sempre seu interesse imediato sobre qualquer tema ao seu interesse pela manutenção da sociedade.

As Leis de Natureza expostas por Hobbes — que não são nada além de indicações da racionalidade humana sobre o comportamento que deve ser adotado frente ao Estado de Guerra — apontam para a realização dos contratos e pactos. Esses pactos e contratos, na ausência da força garantidora do Estado, “não

passam de conversa fiada”, mas as *conversas fiadas* possuem uma força própria, sugerindo uma outra base para sua construção que não a força do Soberano, a linguagem.

O que possibilita que a linguagem seja a base sobre a qual se erguem os contratos e pactos é o componente performativo que faz parte de seu funcionamento. O que proponho aqui é interpretar os contratos e pactos estabelecidos entre os homens como o intento de alcançar uma situação de paz sem recorrer à figura do Soberano. Além disso, procurarei mostrar que os mecanismos dos contratos e pactos repousam em uma certa maneira de utilizar a linguagem.

Para tanto procurarei localizar nas descrições hobbesianas sobre o abandono de direitos os princípios de funcionamento também existente nos performativos, mostrando que os problemas que afetam os performativos, as infelicidades de Austin, também impossibilitam tomar tais atos de linguagem como base para o funcionamento da sociedade. Ao indicar a insuficiência da linguagem como mecanismo garantidor dos contratos e pactos, pretendo identificar o soberano hobbesiano não apenas como contraposto à situação anárquica do estado de natureza, mas como uma tentativa de solucionar um problema no funcionamento da linguagem.

## 2.2. As condições ambientais e os procedimentos inexistentes

Para a renúncia ou transferência de direitos, como descritas por Hobbes, de que maneira estão representadas as condições ambientais dos enunciados performativos? Inicialmente é claro que devem existir as instituições *renúncia e transferência de direitos* — os *procedimentos convencionalmente aceitos* de Austin — que funcionem com base em certas regras, mais ou menos claras e conhecidas para todos os agentes, e que tenham por fundamento o uso de algum tipo de comunicação, verbal ou não verbal, cuja intenção é a realização de uma ação. A existência destes procedimentos deve ser logicamente anterior à execução de uma determinada renúncia ou transferência de algum direito em particular. Eles devem ser conhecidos e compartilhados socialmente, o que importa dizer que não se pode criar um procedimento diferente para cada caso particular de transferência pois isto acarretaria uma situação quase caótica de procedimentos que se sobrepõem e se contrariam apesar de visarem a um mesmo fim. Em outras palavras, dada a existência de uma linguagem comum, devem ser igualmente comuns os procedimentos que se baseiam na existência de situações de comunicação.

A existência desses procedimentos é simplesmente aceita por Hobbes, sem que seja necessário reportar-se a uma convenção anterior que as instituiria. A busca pela origem dos métodos envolvidos nessas transferências de direitos — métodos esses que se apóiam na utilização da linguagem — não tem lugar na teoria hobbesiana. Se aceitarmos que falar uma linguagem é o mesmo que saber como utilizá-la, as diferentes utilizações possíveis da linguagem — como enunciar

proposições, pedir desculpas ou transferir direitos — estarão também incorporados ao uso cotidiano da linguagem. Aprenderíamos então, dentro do uso cotidiano, como utilizá-la corretamente, sem que tal aprendizado seja desenvolvido no interior de uma metalinguagem construída para tanto. Tudo se passa como se a utilização prática da linguagem se desse simultaneamente ao aprendizado sobre seus diversos usos e suas características, das regras gramaticais elementares aos atos de fala. Utilizando-nos de uma fórmula estabelecida por Wittgenstein, podemos afirmar que a criação e o aprendizado das regras lingüísticas e dos atos de linguagem ocorre as “we go along” (WITTGENSTEIN, 1986, p. 156).

A regra relativa às pessoas envolvidas nas ações de abandono de direitos parte de um mesmo pressuposto: há uma exigência, aceita de antemão, de que a existência de determinados procedimentos que permitem efetuar a renúncia a direitos, contenha também uma especificação sobre as pessoas que podem ou não podem corretamente executar tais procedimentos. Em relação a esta adequação existem aqui duas imposições. Em primeiro lugar é necessário que a pessoa que transfere os direitos esteja realmente em condições de fazê-lo, ou seja, que ele esteja transferindo direitos que *realmente lhe pertencem*. Por certo esta exigência pode parecer trivial no caso das primeiras transferências de direitos efetuadas no estado de natureza, pois dado que os homens possuem direito sobre *todas* as coisas, seria desnecessário verificar se realmente o agente que está transferindo um direito o faz em relação a um direito que efetivamente possui. Porém na medida em que as transferências de direitos vão se sucedendo, ou seja, quando os agentes envolvidos nas transferências de direitos não são mais aqueles que possuíam um

direito natural a tudo, mas agentes que já abandonaram, em momentos anteriores, essa condição, é essencial estabelecer o requisito de que as pessoas que transferem certos direitos o façam sobre direitos que realmente possuem.

Por outro lado é necessário que haja a adequação, quando da transferência de direitos, entre os procedimentos e as pessoas *para as quais* o direito é transferido. Hobbes estabelece claramente a necessidade de que a pessoa que recebe o direito transmitido deixe claro que aceitou a transferência. A construção formal de um ato de transferência de direitos implica, então, no estabelecimento de uma *situação de comunicação* constituída por algumas regras de linguagem e por determinados agentes, insubstituíveis, em ambos os pólos da transferência: o agente que transfere os direitos deve expressar, geralmente através da enunciação de uma fórmula lingüística, a vontade de que determinados direitos sejam transferidos para um outro, que deve, por sua vez, tornar claro sua aceitação da transferência destes direitos. De acordo com a fórmula expressa no *De Cive* "na transferência de direito não basta a vontade apenas daquele que transfere: também é preciso haver a daquele que recebe. Se faltar uma delas, o direito permanece" (DC, I, II, 5)<sup>69</sup>.

Da mesma forma que a descrição hobbesiana das transferências de direitos comporta a existência das *condições ambientais*, podemos também perceber a existência dos problemas que surgem vinculados a essas regras, as *infelicidades* da teoria dos atos de fala. Há dois casos gerais de infelicidades em

---

<sup>69</sup> Ver também EL, XV, 4.

relação às regras ambientais: inexistência dos procedimentos invocados e inadequação das pessoas envolvidas nos procedimentos. Conforme Austin observa, não se deve tomar estas divisões como sendo fixas e independentes mas como esquemas analíticos gerais, e é partindo desta ressalva que se pode analisar alguns exemplos encontrados no texto de Hobbes, onde problemas relativos à transferência de direitos podem ser interpretados como casos de mau funcionamento (infelicidades) dos performativos.

O primeiro tipo de infelicidade resulta da *invocação de um procedimento não existente*, o que ocasiona a quebra da regra A.1 de Austin. Inicialmente suporemos que não existe aqui, por parte dos agentes envolvidos, nenhuma intenção de fraude, ou seja, estamos falando dos casos onde os agentes se propõem a transferir direitos que acreditam efetivamente poderem ser transferidos<sup>70</sup>. Esse tipo de problema comparece nos textos de Hobbes a partir de uma avaliação geral — os *contratos sobre matérias impossíveis* — e, posteriormente, na identificação de um caso particular desse tipo de contrato,

realmente, caso as partes concordem, resultar em uma real transferência de direitos. O requisito estabelecido pelo *Leviatã* é de que

a matéria ou assunto de um pacto é sempre algo passível de deliberação (pois o pacto é um ato de vontade, quer dizer um ato, e o último ato, de deliberação) e é, assim, sempre entendido ser algo por vir, e que é julgado possível, pelo contratante, de ser executado (L, XIV, 197)<sup>71</sup>

Se um contrato deve ter como matéria um direito realmente passível de transferência, a invocação desse procedimento frente a um assunto que não possua esta qualidade é o que a teoria dos atos de fala qualificaria como *má-invocação*: ainda que pareça realmente ocorrer, o ato, ou o procedimento invocado, foi nulo.

Alguns direitos não podem ser, entretanto, transmitidos de modo algum. Um contrato em que uma das partes prometa garantir à outra o pleno direito à segurança individual, a garantia do direito à vida, não constitui um contrato válido. A razão dessa impossibilidade é apresentada no axioma da igualdade natural entre os homens, exposta por Hobbes no início de sua demonstração sobre a impossibilidade da vida no Estado de Natureza. O fato de que, por maior que seja a diferença física entre dois homens, "o mais fraco possui força suficiente para matar o mais forte" (L, XIII, 183)<sup>72</sup>, não permite que qualquer indivíduo tenha garantida sua integridade física. Desse modo, e ainda que a aparência dos atos tenha sido a de uma legítima transferência de direitos, eles não poderiam ter sido transferidos por não existirem, ou ainda porque o poder de criação desses direitos não pertencem ao sujeito em questão.

---

<sup>71</sup> Também em DC II, 14 e EL, XV, 18.

O tipo de dificuldade indicada por Hobbes ocorre, em geral, quando um determinado direito que quero transferir não está, ao contrário do que eu poderia pensar, inteiramente em meu poder. Existe entretanto um caso especial deste tipo de falha na transferência de direitos, e que diz respeito a algo que está realmente, e integralmente, em meu poder, no sentido em que não está em poder de nenhuma outra pessoa, mas mesmo assim não pode ser transferido. Este é o caso da pretensa transferência de direitos ligados à defesa da própria vida, ou da própria integridade física.

Não há dúvidas de que o direito à minha vida pertence a mim e a mais ninguém, e é a tentativa de preservação da própria vida que move os agentes no Estado de Natureza em direção à realização de contratos e pactos com o objetivo de abandonar direitos naturais, o que deve resultar em uma situação de paz. O fato de que o direito à defesa da vida é um direito que sempre me pertence revela-se então com uma dupla face: por um lado há um reconhecimento ao direito que tenho para empregar todos os meios disponíveis com o objetivo de manter-me vivo. É dessa forma que se pode compreender a possibilidade aberta na teoria de Hobbes, de que alguém desobedeça a uma ordem do Soberano, mesmo que justa, para “matar-se, ferir-se ou mutilar-se; ou ainda a não resistir àqueles que o atacam; ou a abster-se de usar a comida, o ar, os medicamentos, ou qualquer coisa sem a qual ele não pode viver” (L, XXI, 269). Entretanto, e como contrapartida à garantia de que ninguém pode exigir que eu abdique desse direito em tentar garantir minha segurança e bem-estar, também não posso fazê-lo por minha própria deliberação.

---

<sup>72</sup> Também em DC, I, 3 e EL, XIV, 2.

Se compreendermos as ações de abandono de direitos como modos de buscar maximizar as condições para a manutenção da própria vida e segurança, tais atos devem sempre concorrer para este fim. É por esta razão que não é possível abandonar direitos que, direta ou indiretamente, contribuam para a preservação da vida. Da mesma maneira que é impossível a um homem optar conscientemente pela manutenção do Estado de Guerra, visto que esta opção não pode ser entendida como racional, também é impossível para um homem abandonar direitos que lhe são imprescindíveis. Segundo Hobbes

em primeiro lugar ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio. O mesmo pode-se dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, quanto porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte (L, XIV, 192)<sup>73</sup>

Hobbes demonstra com recurso às leis do mundo físico — particularmente representadas por seu conceito de movimento vital — mais do que às descrições sobre a psicologia humana, que o homem não pode optar pelo *mal maior*<sup>74</sup>. Entretanto como se deve compreender os momentos em que essa situação parece apresentar-se? Ou seja, qual a análise feita por Hobbes de uma situação na qual um homem pretensamente abandona direitos que não podem ser abandonados? Frente a alguém que age assim só pode haver uma maneira de interpretar esse gesto: o agente que, através de um certo ritual, *abandonou* direitos que não poderiam ter sido abandonados, em realidade *não o fez*. O que parece, do

---

<sup>73</sup> Também DC, II, 18-19.

<sup>74</sup> O recurso de Hobbes ao princípio da inércia de Galileu, para justificar a busca humana pela preservação da vida, é assinalado por BARBOSA FILHO (1991).

ponto de vista formal, ser uma legítima expressão da vontade, não seria mais do que um equívoco. Segundo Hobbes

se através das palavras ou outros sinais um homem parece despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não deve entender-se que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade, mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações irão ser interpretadas (L, XIV, 192)<sup>75</sup>

Tudo se passa, então, como se um determinado agente houvesse realmente abandonado determinados direitos através de algum procedimento conhecido. Entretanto o que ocorre realmente é apenas um mal-entendido, onde a ação de abandono de direitos não pode ser realmente considerada como tendo sido consumada. Em outras palavras, o ato de abandono de direitos na realidade *não ocorreu*, ainda que formalmente todos os passos necessários para sua execução tenham sido dados. Para utilizar a terminologia de Austin, houve em realidade a invocação de um procedimento que não existe, uma *má invocação*.

Há necessidade aqui de proceder a uma observação quanto à terminologia utilizada por Hobbes em relação a situações como as acima descritas, e sua diferença em relação à adotada por Austin: trata-se da concepção sobre quando um contrato, ou performativo, é válido ou não. Com efeito, a possibilidade de utilização de uma teoria como a de Austin para proceder à leitura de um tema seminal na teoria hobbesiana, como as descrições dos contratos e pactos, não deve obscurecer o fato de que se está reunindo análises realizadas com três séculos de diferença, o que resulta, inevitavelmente, na necessidade de se construir a adequação entre as diferentes teorias. O problema aqui pode ser descrito da

---

<sup>75</sup> Também em DC, II, 18 e 19.

seguinte maneira: o fato de um agente incorrer em uma *má invocação* significa que o contrato é nulo, ou implica apenas a existência de problemas que devem ser resolvidos pelas partes envolvidas? Enquanto Austin procura mostrar que casos de *má invocação* resultam em atos de fala nulos, mesmo quando as falhas na invocação são descobertas posteriormente à sua realização, para Hobbes um ato de transferência de direitos o qual, após ser celebrado, descobriu-se ser inexistente, foi efetivamente realizado, ao contrário de um pacto sobre uma matéria sabidamente impossível. O que Hobbes afirma em uma passagem do *Leviatã* é que

dessa forma, prometer o que é sabido ser impossível, não é um pacto. Mas se é provado impossível, posteriormente, o que antes se pensava possível, o pacto é válido e obriga (embora não à coisa mesma) ainda ao valor, ou, se isto for também impossível, ao sincero esforço para cumprir a promessa, na medida do que for possível, pois a mais do que isto nenhum homem pode ser obrigado (L, XIV, 197-198)

O fato é que Hobbes, aqui, pensa em uma situação na qual, na medida em que um dos agentes cumpre sua parte, o outro deve também cumprir a sua. Neste sentido é que o pacto é válido, ou seja, pode acarretar a exigência de reciprocidade. Nesse caso não ocorreria uma discussão sobre a existência ou não do procedimento, mas sobre a isonomia do comportamento de todos os agentes envolvidos frente aos atos em questão. Não há validade, por exemplo, em um acordo de venda de um terreno, onde se descubra, posteriormente à realização da venda, que o terreno não poderia ter sido vendido. Ele é inválido no sentido em que o procedimento invocado não existe — um objeto só pode ser vendido por seu proprietário — de acordo com a análise de Austin. Por outro lado é evidente que, caso o comprador já tenha pago pelo bem, cabe alguma forma de reparação, e é neste sentido que Hobbes afirma que o contrato não pode ser apenas declarado

inexistente, no sentido em que a transação, ainda que imperfeita, foi parcialmente realizada.

Por outro lado quando a matéria do pacto é algo que está fora de nosso alcance não há, para Hobbes, a existência real de um pacto, pois não se pode *prometer o que é sabidamente impossível*. Isto parece estar em contradição com a idéia desenvolvida por Austin de que se pode enganar outras pessoas prometendo coisas que não podem ser cumpridas, como forma de obter alguma vantagem. Em realidade o caso descrito por Hobbes não é deste tipo mas sim uma afirmação tautológica: não se pode prometer o que não pode ser prometido, ou seja, não se pode invocar um procedimento que ambas as teorias, de Hobbes e Austin, perceberiam como inexistente.

O segundo tipo de *infelicidade, relativo às condições ambientais*, que surgem no estabelecimento dos contratos, diz respeito à inadequação das pessoas envolvidas no procedimento. Existem aqui dois exemplos que surgem no texto de Hobbes e que compõem casos de rompimento da regra A.2 de Austin: os contratos celebrados com animais e aqueles onde o outro agente é Deus. Em que pese ambas as ocorrências estarem relacionados com a mesma regra, a maneira como a regra é quebrada difere em cada caso.

Ao procurar-se estabelecer um pacto com animais, o problema surge da impossibilidade da criação de uma *situação de comunicação* com seres que não possuem a linguagem e, portanto, "não têm fala nem entendimento" (DC, II, 12).

Como toda transferência de direitos baseia-se no estabelecimento de uma situação de comunicação, qualquer caso em que essa não ocorra faz com que a pretensa transferência seja invalidada.

No caso de pactos com Deus o problema não é a inexistência de uma base lingüística comum, na medida em que se supõe que Deus entenda a linguagem humana, e sim a ausência de uma resposta, necessária para a verdadeira caracterização de uma situação de comunicação. É a ausência de reciprocidade — condição fundamental para o funcionamento da linguagem, e condição necessária para as transferências de direitos — que portanto impossibilita a realização de contratos e pactos entre Deus e os homens (L, XIV, 197)<sup>76</sup>. Se não há a criação de uma situação de comunicação, também não há possibilidade de fazer funcionar os procedimentos que nela se baseiam.

Esses dois casos apontam, ainda, para um problema adicional acerca das condições necessárias para a transferência de direitos. Mesmo que uma pessoa, e apenas essa pessoa, pudesse comunicar-se com os animais ou com Deus, restaria o problema de como outros indivíduos poderiam aceitar tais atos. Dito de outra forma, como uma pretensa transferência de direitos poderia ser aceita por uma comunidade que não pudesse, por sua vez, certificar-se de algum modo da real ocorrência daquela situação de comunicação. Parece que a transferência de direitos deve possuir, portanto, uma condição de *transparência*, deve ser verificável por terceiros, não envolvidos no ato em questão.

---

<sup>76</sup>Também em DC, II, 12 e EL, XV, 11.

### 2.3. As condições de desempenho e os contratos mal executados

No caso das transferências de direitos descritas por Hobbes, ainda que a ocorrência mais comum de expressão da vontade humana para esta transferência seja aquele onde ela é efetuada tanto por palavras quanto por ações (L, XIV, 192), é especificado um conjunto de condições para que esta transferência possa vir a efetivar-se e este conjunto de condições é formado pelas palavras que podem ser enunciadas para a sua realização. A preocupação de Hobbes está vinculada à necessidade de clareza na expressão da vontade dos agentes quanto aos contratos e pactos, ou seja, Hobbes procura diminuir tanto quanto possível a ocorrência de mal-entendidos nos contratos, especificando para isto uma determinada relação entre as palavras utilizadas e a expressão da vontade. Esta relação surge basicamente em uma preocupação com o tempo verbal empregado.

De acordo com o *Leviatã*

signos do contrato são tanto *expressos* como por *inferência*. Expressos são as palavras enunciadas com o entendimento do que elas significam, e tais palavras são tanto do tempo presente quanto do passado, tais como *Eu Dou, Eu Outorgo, Eu Dei, Eu Outorguei, Eu desejo que isto seja seu*. Ou do futuro, como *Eu Darei, Eu Transferirei*, onde estas palavras no futuro são chamadas promessas (L, XIV, 193)

Deixando de lado a questão dos sinais por inferência que, apesar de mencionada por Hobbes, parece ser de menor importância que os signos expressos, as palavras<sup>77</sup>, é importante analisar que problemas podem surgir a partir do momento em que as palavras utilizadas contêm algum tipo de erro que teria por consequência a nulidade do ato de fala. A situação, como aparece colocada para Hobbes, é que as palavras devem ser suficientemente claras para expressar, sem

deixar margem a dúvidas, a participação dos agentes no procedimento em questão. As dificuldades que podem surgir aqui podem ser classificadas em dois níveis: um mais genérico e, a princípio, de fácil apreensão, e outro, mais específico, cuja explicação demanda uma análise mais detalhada.

O primeiro nível de dificuldade parece ser mais simples porque sua definição é quase tautológica: dada uma certa fórmula lingüística a ser utilizada num performativo, ela deve ser enunciada como ela é, pronunciando-se as palavras previstas, na ordem estabelecida, sem o acréscimo ou exclusão de outras palavras ou expressões, salvo aquelas necessárias para a *atualização* da fórmula. O que chamo aqui de *atualização* da fórmula é a necessidade de adequar os atos de fala, ou mais especificamente sua fórmula geral, para uma dada situação particular. Posso, por exemplo, desejar feliz ano novo, a partir da fórmula *Feliz 1999!*, onde *1999* é o componente necessário para a *atualização* da fórmula: um ano depois, a fórmula mudará para *Feliz 2000!*. No caso das transferências de direito, uma fórmula como *Transfiro a você o direito a x* tem em *x* uma variável que será atualizada em função do tipo de direito que está sendo transferido.

A trivialidade das dificuldades surgidas em situações deste tipo está no fato de que, salvo em casos que envolvam fórmulas lingüísticas extremamente complexas, elas são facilmente percebíveis e evitáveis, já que os erros que levam à enunciação das fórmulas de maneira incorreta ou incompleta parecem surgir

---

<sup>77</sup> “Signos por inferência são, às vezes, conseqüências das palavras” (L, XIV, 193)

geralmente do fato de que não se conhece inteiramente o procedimento adotado<sup>78</sup>. Se quero transferir um direito através da expressão *Transfiro a você o direito x* e ao invés dessa fórmula conhecida utilizo expressões que parecem não fazer sentido exceto para mim mesmo, ou uso expressões conhecidas porém procurando dar um sentido que independe daqueles assumidos por elas no uso ordinário da linguagem, evidentemente nesses casos falo absurdos, pronuncio a fórmula de maneira incorreta e impeço a realização do ato de fala. Ao deixar de enunciar toda a fórmula da renúncia, por exemplo, quando digo *Transfiro a você o direito*, sem especificar de que direito estou falando, quebro a regra que estabelece a exigência de completude de uma fórmula performativa, para que ela possa resultar em um performativo feliz. Para evitar esses tipos de infelicidade há necessidade apenas de se tomar cuidado no uso da linguagem, evitando incidir nos erros que impossibilitariam a transferência de direitos.

A dificuldade explicada acima pode afetar expressões enunciadas com palavras no presente, passado ou futuro. Há, entretanto, um tipo mais sutil de *infelicidade*, que ocorre apenas quando a expressão que visa à transferência de direitos é composta por palavras no futuro: trata-se do caso em que as palavras enunciadas parecem à primeira vista transferir um direito, mas em razão da diferenciação entre o momento em que a fórmula é enunciada e o momento no qual realmente o direito seria transferido, no futuro, a transferência de direitos de fato não ocorre. Ou seja na teoria de Hobbes, para que haja uma execução correta e

---

<sup>78</sup>Michel Foucault cita (FOUCAULT, 1974, p. 46) que na idade média, havia um sistema de provas judiciárias onde o acusado ou um representante seu, deveria enunciar uma dada fórmula lingüística, geralmente rebuscada, para provar sua inocência, e qualquer erro na enunciação desta fórmula acarretaria o veredicto de culpado.

completa da fórmula de transferência de direitos, é necessário advertir quanto ao tipo de expressão utilizada para realizar as transferências. O exemplo principal, e mais geral, é o da diferença entre as expressões *Eu quero que isto seja teu amanhã* e *Eu te darei isto amanhã*. A primeira expressão *transfere* hoje um direito, ainda que a entrega não seja feita no momento da enunciação. Para que não ocorram problemas neste caso, basta que a expressão seja enunciada correta e completamente. A segunda expressão, entretanto, precisa ser analisada de maneira mais cuidadosa. Por ser a expressão de uma vontade futura sua enunciação, a princípio, não transfere direito algum, ou seja, ainda que os agentes pensem estar agindo corretamente, e caso não haja intenção de uma das partes em enganar a outra, enunciar a segunda fórmula como se fosse idêntica à primeira teria por consequência um ato malogrado.

A explicação, conforme aparece no *Leviatã*, pode parecer confusa pois Hobbes, após afirmar que os “signos expressos” podem ser “do futuro” (L, XIV, 193), declara que “as palavras sozinhas, se são do tempo vindouro e contém uma simples promessa, são um signo insuficiente de uma livre-doação, e portanto não são obrigatórias” (L, XIV, 194). Mais adiante ainda é dito que “se há, além das palavras, outros signos da vontade de transferir um direito, então, embora a doação seja livre, ainda assim o direito pode ser passado por palavras do futuro” (L, XIV, 194)<sup>79</sup>.

Para desfazer a aparente confusão é necessário primeiro verificar o que realmente está sendo afirmado por Hobbes com relação à transferência de

---

<sup>79</sup> Passagens semelhantes encontram-se em DC, II, 6-7 e EL, XV, 5-6.

direitos a partir de palavras no futuro. Existem aqui, na realidade, quatro afirmações diferentes. Primeiro, que é *possível* utilizar palavras no futuro para transferir direitos. Em segundo lugar, que palavras sozinhas são *insuficientes para a livre doação*. Terceiro, que a livre doação *transfere direitos* quando, além das palavras, se agregam *outros sinais*. E por último, que palavras do futuro, *no interior de um contrato*, são *obrigatórias*.

A preocupação de Hobbes, e isto vale para toda sua análise sobre os contratos e pactos, é descobrir quando estou obrigado a adotar um certo comportamento em razão de ter enunciado, num dado momento, determinada fórmula lingüística que foi entendida como sendo expressão de minha disposição sincera de adotar esse comportamento. A primeira e a última das afirmações, por razões diferentes, não serão analisadas aqui. A primeira porque simplesmente afirma a possibilidade de utilização de todos os tempos verbais para a transferência de direitos, o que consta da própria definição de Hobbes citada anteriormente. A última trata, em realidade, dos pactos e da obrigatoriedade por eles criada, o que será analisado mais adiante. Basta retermos por hora que, em um pacto, existe uma situação de reciprocidade que obriga àquele que já recebeu alguma coisa, e em troca se comprometeu a transferir algum direito, fazer sua parte, possibilitando à outra parte algum tipo de *cobrança*.

O problema a ser analisado situa-se na segunda e terceira afirmativas feitas por Hobbes. Em ambos os casos trata-se de uma livre doação, o que exclui a ocorrência de uma situação de reciprocidade. A distinção entre os dois casos

parece pouco clara, pois se, por um lado, Hobbes estabelece a incapacidade das palavras no futuro para, *sozinhas*, transferirem algum direito, por outro afirma que elas passam a serem suficientes para realizar a transferência se agregarmos *outros signos da vontade*. Conforme já foi dito, a maior preocupação de Hobbes é que as palavras utilizadas possam, na medida do possível, realmente expressar de maneira inequívoca a vontade de quem as usa, tendo como consequência o correto entendimento por parte de quem as ouve. A necessidade de que sejam agregados novos signos às palavras, no caso de uma livre doação, pode criar a impressão de que, para Hobbes, certas *classes* de signos, por exemplo gestos, seriam mais claros que outros, como as palavras, para expressar a vontade de quem os usa.

É claro que, de certa maneira, algo parecido ocorre. A capacidade de um signo — e não importa aqui se estamos falando de palavras, desenhos ou gestos — para transmitir uma determinada mensagem é variável de acordo com o contexto no qual estão inseridos. Em determinadas situações as palavras podem transmitir com maior eficácia uma dada mensagem, que pode ser mais bem transmitida, em outra situação, com a utilização de desenhos. Pode-se então, para construir uma dada situação de comunicação, escolher signos que sejam mais ou menos claros, mas isto não está relacionado com a *classe* do signo utilizado. Em outras palavras, Hobbes não está afirmando que palavras isoladamente são insuficientes para, no caso de uma livre-doação, expressarem a vontade daquele que enuncia uma fórmula de transferência de direitos, e que gestos, ou outro tipo de signo, devem ser agregados. Esta interpretação faria supor a existência de uma

hierarquia entre *classes* de signos que, em realidade, não se faz presente na obra de Hobbes.

O exemplo dado por Hobbes para ilustrar esta questão introduz como *outros signos da vontade* algo que não é um gesto, ou algum outro signo adicional estabelecido pelo agente que realiza a livre doação, mas trata-se, antes, de uma relação interpessoal de determinado tipo que não se configura em um contrato, pois não há transferência mútua de direitos, e onde portanto não há *reciprocidade*. O correto seria afirmar que a situação criada é tal que o fato de determinadas pessoas realizarem certas ações *em função* da livre doação, torna a livre doação obrigatória. O exemplo que aparece no *Leviatã* é de que

se um homem propõe um prêmio àquele que chegar primeiro ao fim de uma corrida, a doação é livre, e embora as palavras sejam do futuro, o direito foi transferido: pois se ele não quisesse que suas palavras fossem entendidas dessa maneira, não os teria deixado correr (L, XIV, 194)<sup>80</sup>

Ocorrem, então, dois casos diferentes de livre doação. O primeiro é o caso geral, onde um livre-doador, após haver prometido a transferência de determinado direito, tem poder de voltar atrás na promessa. A análise de Hobbes sobre esta situação é curiosa pois claramente ela figura em seu texto como um caso sem solução teórica possível, ou seja, Hobbes não propõe uma situação onde a ocorrência de casos deste tipo possa ser evitada. Por outro lado existe o reconhecimento de que, de um ponto de vista prático, existe uma consequência que surge cotidianamente nas relações humanas: se é verdade que um livre-doador tem direito de mudar de opinião em relação à sua promessa — estando fora do alcance

de qualquer pessoa uma exigência de manutenção, por parte do livre-doador, da promessa anteriormente feita — é também verdade que frente àqueles que prometem muito e não cumprem as promessas ocorreria uma reação de rejeição por parte dos demais em relação às suas promessas. Assim como no caso de uma pessoa que mente muito, e tem freqüentemente suas mentiras descobertas, também paira sobre o prometedor contumaz que não cumpre suas promessas, uma suspeita de que elas não devem ser levadas a sério. Ele é, nas palavras de Hobbes, um *doson*, aquele que afirma freqüentemente, e levemente, *eu darei*<sup>81</sup>.

O segundo caso, entretanto, ilustrado pelo exemplo da corrida, não permite que o livre-doador, após realizar sua promessa, possa retirá-la. Cria-se uma situação onde é estabelecida uma obrigação, e não porque ocorra alguma forma de reciprocidade mas porque foi, de alguma forma, desencadeada uma seqüência de ações que reportam à promessa feita de maneira inequívoca e que não teriam ocorrido sem a realização anterior do ato de fala da promessa. Em outras palavras, é como se a livre doação desse início a uma cadeia de ações que não pode mais, sem injustiça, ser interrompida. A mobilização de outros agentes, feita em função de uma dada promessa, é que a torna obrigatória.

Embora Hobbes não estenda sua análise para outros casos possíveis, é necessário estabelecer alguma restrição no alcance dessa teoria. Podemos aqui pensar em pelo menos duas situações que surgiriam se qualquer tipo de ação

---

<sup>80</sup>Na versão latina do *Leviatã*, Hobbes é mais explícito no que se refere ao exemplo, onde quem oferece o prêmio é dito o organizador da corrida. Ver L (T), p. 135, nota 63.

<sup>81</sup>Hobbes discute esta questão em *De Cive*, II, 8. Ver nota de Renato Janine Ribeiro em sua tradução do *De Cive* (p. 50), onde é citada uma nota explicativa de Sorbière.

desencadeada por uma livre doação fosse suficiente para torná-la obrigatória, e que entretanto parecem ser diferentes do exemplo dado por Hobbes. Em primeiro lugar as ações desencadeadas no exemplo da corrida, nada têm de gratuitas. Ao contrário, são ações ligadas a procedimentos existentes e compartilhados socialmente, que estão conectados a uma série de regras, normas e instituições. Um contra-exemplo de uma situação que poderia surgir caso não houvesse esta proibição de gratuidade nas ações desencadeadas seria o de um homem que, após ouvir de outro a promessa (livre doação) de que receberá no dia seguinte uma casa, atea fogo à casa que hoje possui, exigindo o reconhecimento desta ação como uma consequência da promessa feita anteriormente.

Por outro lado as ações que podem surgir no exemplo da corrida parecem ser diferentes de *atos internos* — *mentais* ou *espirituais* — como, por exemplo, expectativa em receber o prêmio, esperança em obtê-lo ao participar da competição, ou alegria ao ouvir a enunciação da promessa. Na medida em que é impossível, em um certo sentido, perceber estas reações<sup>82</sup>, tomá-las como criadoras de vínculos entre o livre-doador e aquele que ouve a promessa acaba por incluir toda promessa como uma obrigação — pois sempre há uma reação *interna* daquele que ouve a promessa — o que contraria a descrição que Hobbes faz de seu exemplo como sendo oposto a promessas que não são obrigatórias. Talvez possamos afirmar que as ações posteriores, que possuem o poder de tornar obrigatória uma promessa, devam ser socialmente reconhecidas como derivadas da promessa sem incluir *atos mentais* ou reações estritamente pessoais.

## 2.4. As condições de sinceridade e o rompimento da cooperação

Resta analisar as duas últimas condições estabelecidas por Austin e que são, conforme já assinalado, de um tipo diferente das condições anteriores. Em alguns atos de fala é necessário que as pessoas que executam tais atos “sustentem certas crenças ou possuam certos sentimentos ou intenções” (AUSTIN, 1979, p. 238-239), e nesses atos de fala que implicam um certo comportamento ulterior — dos quais as *promessas* são os maiores exemplos — é necessário que as pessoas *realmente pretendam* comportar-se conforme o previsto. Nesses casos, e contrariamente às ocasiões anteriores, a infelicidade na execução de um ato de fala não os torna nulos, tendo o ato sido realmente executado. O que na verdade ocorre aqui é um “abuso do procedimento, uma insinceridade” (AUSTIN, 1979, p. 239)<sup>83</sup>.

O que se passa nessa situação representa a quebra de uma regra mais geral, de uma condição presente em todos os modos de utilização da linguagem: trata-se da regra que pressupõe uma espécie de “princípio de cooperação” (GRICE, 1982, p. 86) entre os agentes que utilizam a linguagem para fins de comunicação. O *princípio de cooperação*, proposto por H. P. Grice, estabelece que ao instalarmos uma determinada *situação de comunicação* com outros agentes pressupomos a existência de uma regra — a ser seguida por qualquer um que esteja envolvido nessa situação — que afirmaria a necessidade de ocorrência de uma legítima e sincera intenção dos envolvidos em fazer com que a

---

<sup>83</sup>Pode-se pretender ver, na reação de alguém, a manifestação de alegria ou tristeza, embora possamos nos enganar na percepção, mas dificilmente de esperança ou expectativa.

comunicação se realize do melhor modo possível, evitando todos os casos que possam acarretar *ruídos* no processo de comunicação. Dito de outra maneira, ao estabelecermos uma determinada relação interpessoal, através de uma situação de comunicação, tomamos como ponto de partida que interessa tanto a mim quanto à pessoa com a qual me comunico sustentar a comunicação de uma maneira *cooperativa*, procurando fazer com que ela seja bem-sucedida.

É importante chamar a atenção sobre o fato de que se esse tipo de problema não torna nulo um ato de fala, isto ocorre porque nesses atos as palavras são elas mesmas *partes constituintes* da ação e não a descrição visível de um ato invisível, de "algum ato espiritual interno" na expressão de John L. Austin (AUSTIN, 1979, p.236). A importância de tal característica é percebida na advertência de Austin sobre o fato de que nos atos de fala, e isso também pode ser dito da comunicação em geral, as palavras devem ser tomadas de maneira independente dos sentimentos realmente presentes no sujeito que as enuncia. Não há possibilidade de investigar os sentimentos de alguém que pede desculpas, mas deve-se, como regra geral, tomar os pedidos de desculpas como sendo sinceros, do mesmo modo como deve-se entender as asserções, mais uma vez como regra geral, como sendo verdadeiras, ao menos segunda a crença de quem as enuncia<sup>84</sup>.

Bem entendido, a impossibilidade de penetrar nos pensamentos, sentimentos e intenções de alguém que enuncia uma promessa ou uma sentença

---

<sup>83</sup>Ver também Austin (1990, cap. IV).

<sup>84</sup> Para o desenvolvimento de uma comunicação de modo cooperativo, o que importa não é que uma sentença enunciada deva ser necessariamente verdadeira, mas que quem a enuncia como sendo verdadeira realmente acredite nisso.

descritiva qualquer cria uma situação curiosa para o funcionamento da linguagem. Por um lado não podemos nunca estar certos, em um sentido mais restrito dessa expressão, sobre a veracidade da crença do locutor em uma afirmação, ou sobre sua sinceridade em cumprir a promessa enunciada. Por outro lado a possibilidade mesma da mentira ou das falsas promessas é dada apenas pelo fato de que supomos, em geral, que quando alguém afirma algo, ele crê naquilo que afirma. Do mesmo modo, quando alguém promete algo pressupomos que ele pretenda realmente cumprir tal promessa. Esses pressupostos são partes constitutivas dos atos de asserir e prometer.

A existência desse tipo de pressuposição pode ser demonstrada na análise de um certo tipo de contradição presente na linguagem. Se alguém afirmasse categoricamente uma sentença como *Todos os homens são iguais por natureza* e, em seguida, acrescentasse *mas não acredito nisso*, não poderíamos aceitar que tal pessoa pudesse crer nas duas sentenças ao mesmo tempo. Não se trata aqui de uma contradição típica das estudadas pela lógica<sup>85</sup>. Se fosse esse o caso, a sentença que contradiria aquela do exemplo seria *Algum homem não é igual a outro por natureza*. Entretanto, e como parte dos processos de comunicação tal como ocorrem normalmente na linguagem, parece que se dissermos *seriamente* uma sentença como *Todos os homens são iguais*, damos a entender que acreditamos em tal sentença<sup>86</sup>. Da mesma forma, quando fazemos uma promessa

---

<sup>85</sup> A controversa natureza desse tipo de contradição, e suas diferenças em relação àquelas usualmente exploradas pela lógica, é discutida em AUSTIN, 1990, pp. 50-56.

<sup>86</sup> O que chamo de enunciar *a sério* uma sentença significa fazê-lo em uma situação comunicativa *normal*. Não trata-se, por exemplo, da enunciação de uma sentença por um ator em uma peça teatral, ou mesmo da citação de uma sentença de uma terceira pessoa. Nesses dois casos, não nos *responsabilizamos* necessariamente pela crença em tais sentenças.

autorizamos quem a ouve a entendê-la como sincera, e assim um enunciado como *Prometo transferir a ti o direito sobre X*, somada à declaração *mas não pretendo cumprir tal promessa*, estabelece uma contradição.

A ocorrência de tal *lógica da conversação* — como define, talvez abusivamente, H. P. Grice — exclui a existência do que Austin denominou de “atos interiores fictícios” (AUSTIN, 1990, p. 27). É a existência do *princípio de cooperação* que permite que tomemos uma asserção como sendo a afirmação da crença de alguém, e que entendamos uma promessa como capaz de colocar aquele que promete sob a *obrigação* de cumprir a promessa. Na medida em que não necessitamos de atos adicionais aos enunciados para executar os atos de fala, devemos aceitar o “velho dito de que nossa palavra é nossa obrigação” (AUSTIN, 1979, p. 236). Quando ocorrerem os casos de pedidos de desculpas insinceros ou promessas falsas, ainda que o ato de pedir desculpas não tenha sido acompanhado de um real sentimento de arrependimento ou aquele que promete não tenha a intenção de cumprir com o que foi prometido, os atos de fala — o pedido de desculpas e a promessa — foram realmente executados.

Um tratamento detalhado da promessa como um ato de fala pode ser encontrado no trabalho de John SEARLE (1969, p. 57-61). Neste texto clássico, Searle estabelece uma série de etapas, em um total de nove, presentes na realização de uma promessa, das quais três merecem destaque. A primeira delas determina que as promessas pressupõem que o ouvinte *deseja* que aquele que enuncia a promessa realmente a cumpra. Essa primeira condição estabelecida por

Searle ressalta não apenas a *interação* presente em um ato deste tipo, mas também exige que essa interação seja do tipo cooperativo.

Com efeito, não basta prometer que será realizada, em um futuro determinado, uma certa ação, mas ela deve vir de alguma maneira *ao encontro* dos interesses daquele ou daqueles a quem se enuncia sua realização. Se uma promessa representa um ato de tipo cooperativo, ainda que a cooperação não se realize plenamente no momento mesmo em que é firmada mas apenas seja concretizada em um tempo futuro, é necessário que exista um interesse mútuo em sua realização. Tal interesse mútuo pode, como destaca Searle, diferenciar uma *promessa* de uma *ameaça*, que seria uma promessa de realizar, em um momento futuro, uma ação que uma vez efetivada não representaria o interesse das duas partes.

O segundo passo destacado por Searle estabelece uma condição fundamental para o funcionamento das promessas que, ao mesmo tempo, constitui uma característica geral da linguagem: trata-se da cláusula denominada de “a condição de sinceridade” (SEARLE, 1969, p. 60) e que afirma que para que uma promessa seja *feliz*, no sentido dado por Austin, o falante deve ter a intenção de cumprir a promessa. Esta cláusula estabelece, em outras palavras, que se deve tomar como sinceras as intenções de quem promete. Conforme já destacado, a inexistência de semelhante condição impede o correto funcionamento da linguagem pois, já que se trata de um instrumento necessariamente compartilhado, deve haver um mínimo de cooperação em seu funcionamento. Se toda a linguagem é

interação, também é, em grande medida, cooperação. Isto não exclui, conforme já afirmado, a possibilidade de promessas insinceras. Ao contrário, as condições de suposição de cooperação são as mesmas que tornam possível a quebra da cooperação: a dimensão positiva da utilização da linguagem, a cooperação, não pode existir sem a sua contrapartida negativa, representada pela quebra de cooperação.

Por fim, a terceira condição destacada por Searle ressalta uma particularidade menos óbvia, mas não menos importante, de uma promessa: ela estabelece que o falante tem a intenção de que a promessa feita o coloque sob obrigação de cumpri-la. Tal condição estabelece um problema já clássico na filosofia moral, o de saber se estamos obrigados a cumprir uma promessa, ou melhor, se uma promessa pode realmente criar uma obrigação. Ainda que sem pretender reproduzir aqui o debate filosófico sobre as relações entre enunciados descritivos e a possibilidade de derivação, a partir destes, de enunciados prescritivos — aquilo que é conhecido em filosofia como *is-ought question* — parece claro entretanto que a promessa coloca, de alguma maneira, aquele que a enuncia em uma situação de obrigação quanto a seu cumprimento.

Essa situação — criada pelas regras que estabelecem as formas de utilização da linguagem em geral, e da promessa em particular — se faz presente na possibilidade mesma da promessa. Caso tal obrigação não existisse, não haveria possibilidade de *cobrar* promessas, ou falar de promessas não realizadas. Esperamos que aquele que promete cumpra sua promessa, e portanto o tomamos

como estando, de algum modo, *obrigado* a cumpri-la. Comprometer-se a *realizar realmente* ou não uma promessa parece ser algo que escapa ao campo de opções do prometedor. Depois de enunciada a promessa, parece haver o desencadeamento de um mecanismo que inclui a expectativa daquele para quem a promessa foi enunciada, e que coloca o prometedor sob obrigação de cumpri-la<sup>87</sup>.

Na teoria hobbesiana dos contratos as condições de sinceridade surgem em dois pontos fundamentais. Por um lado as condições de sinceridade estão presentes nos casos em que algum agente se compromete, perante outro, a realizar *posteriormente* alguma ação, o que constitui os pactos como uma forma particular de contrato. Por outro lado, e de um modo mais geral, as condições de sinceridade aparecem em uma forma de promessa presente em todos os contratos, ou melhor, como uma condição para o funcionamento dos contratos: a promessa de observância, de preservação, dos contratos firmados.

Em *De Cive* Hobbes estabelece claramente as definições de contrato e pacto, sendo os contratos definidos como “o ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos” (DC, II, 9), e o pacto consistindo em um caso especial do contrato, a saber, aquele onde as partes envolvidas, ou ao menos uma destas partes, não cumpre imediatamente sua obrigação, *prometendo* fazê-lo posteriormente<sup>88</sup>. A primeira e fundamental característica dos contratos em geral, portanto, é a de consistirem em uma interação entre duas ou mais pessoas,

---

<sup>87</sup>A questão possui implicações óbvias para as teorias éticas, cujo ponto central para discussão parece ser o da determinação do sentido assumido, nesses casos de promessa, pela noção de obrigação ou de dever. Para uma discussão sobre o impacto — ou o falso impacto — da descrição searleana das promessas na filosofia moral ver FENSTERSEIFER (1989).

diferindo assim do simples abandono de direitos, o qual prescinde do envolvimento de outra pessoa, e também da livre doação onde, apesar do necessário envolvimento de outro, “a transferência de direitos não é mútua” (L, XIV, 193).

O pacto ocorreria quando pelo menos um dos agentes envolvidos na transferência de direitos não cumpre suas obrigações imediatamente. Nessa medida, o pacto possui relações estreitas com a instituição da *promessa*, pois é definido por um acordo que prevê a realização futura de uma certa ação por uma pessoa específica. Hobbes deixa claros os limites da matéria que pode estar envolvida em um pacto: trata-se tão somente de coisas sobre as quais estejamos em condições de deliberar quanto à sua criação, ou seja, sobre as quais possamos decidir sobre sua realização ou não, uma matéria futura (L, XIV, 197).

A descrição hobbesiana do pacto — ao colocar em evidência a expectativa de uma das partes contratantes em relação ao comportamento futuro da outra — introduz no seio das relações contratuais um novo elemento, a confiança entre os agentes. Para uma das partes que realizam o pacto, aquela que cria a expectativa de um comportamento futuro, o pacto tem a forma de uma promessa, e através desse ato, portanto, uma das partes compromete-se com a realização posterior de algum ato de transferência efetiva de direitos. Conforme ROUX (1977, p. 60) “a promessa é a forma (e a fórmula) do contrato, a previsão aquela do conselho, o imperativo aquela da ordem”. A promessa, na medida em que trata da criação de uma expectativa em relação a um comportamento futuro, requer a

---

<sup>88</sup>As definições de contrato e pacto podem ser encontradas também em L, XIV, 192 e EL, XV, 8-9.

existência de confiança entre os agentes que realizam o pacto, o que permite a Hobbes a utilização da noção de *fé* como um sinônimo de promessa (L, XIV, 193).

Dado que os pactos são realizados plenamente apenas em um tempo futuro, eles só podem ser estabelecidos pela forma lingüística da promessa. A existência, entretanto, das transferências de direitos por meio de contratos e pactos só pode adquirir sentido quando embutimos no interior desses procedimentos, mesmo que não de maneira explícita, uma promessa. Essa *promessa tácita* é representada pela segunda lei de natureza, que “consiste em cumprir os contratos que firmamos, ou em respeitar a confiança que foi depositada em nós” (DC, III, 1). Não basta conhecer a necessidade de estabelecer uma situação de paz. Também não basta aos homens compreenderem que o fim do estado de guerra corresponde a seus interesses individuais. É necessário adicionar a esses elementos a necessidade de seguir seus próprios interesses.

A diferença entre conhecer os próprios interesses e seguir seus próprios interesses é por certo uma das maiores diferenças entre a teoria de Hobbes e a de Locke. Enquanto que Locke percebe como patológica a incapacidade de seguir a lei natural que habita cada homem, Hobbes toma tal dado como natural. Mesmo que houvesse presente em cada homem a consciência do justo e do injusto — em outras palavras, a capacidade de avaliar moralmente um dado comportamento — não decorreria daí a necessidade de seguir tal comportamento. Ao contrário de Locke, e evidentemente também de Kant, para Hobbes, seguir o caminho moralmente correto difere de reconhecer tal caminho. O

reconhecimento do que deve ser feito — tome tal reconhecimento a forma de lei natural ou de imperativo categórico — consiste em um procedimento individual. Seguir ou não tais caminhos desejáveis é parte de um raciocínio condicional, estratégico e prudencial.

*Condicional* pois deve incluir como dados necessários à tomada de decisão o comportamento que empiricamente verifica-se nos outros homens. As primeiras duas leis de natureza de Hobbes são claras acerca disso. A primeira enuncia que “todo homem deve esforçar-se pela paz, *caso tenha esperança de obtê-la*” (L, XIV, 190, grifos meus), enquanto a segunda, que indica a transferência de direitos como forma de alcançar a paz indica “que um homem queira, quando os outros também desejarem, e tanto quanto ele pense que isso contribuiria para a paz e sua própria defesa, abandonar seu direito a todas as coisas” (L, XIV, 190, grifos meus).

*Estratégico* pois é o comportamento dos outros que, interagindo com meu próprio comportamento, resulta em um dado estado de coisas final. Hobbes sabe — e alguns séculos depois a teoria dos jogos iria demonstrar matematicamente — que não basta seguir um certo comportamento, ou um conjunto de regras, individual para obter um estado futuro desejável. O estado de coisas obtido em um tempo  $t_2$  é resultado da composição das ações realizadas por vários indivíduos em  $t_1$ , e assim sucessivamente.

*Prudencial*, por fim, por que a observação individual contínua sobre o comportamento dos outros é que nos permite uma maior ou menos inclinação à esperança de repetição desse ou daquele tipo de comportamento. A sociabilidade humana é artificial, e tal consiste em uma demonstração pura da teoria hobbesiana. Não obstante, a experiência ajuda a reforçar tal demonstração pois uma observação imparcial da humanidade não nos permite um olhar benevolente sobre a sociabilidade humana. Em Hobbes tal recurso aos dados empíricos tomam a forma de um reforço à demonstração geométrica. Por isso, aquele que duvida da fraca tendência humana à sociabilidade é advertido

deixe que ele considere a si mesmo, quando viaja, que ele se arma, e procura ir bem acompanhado; quando vai dormir, fecha suas portas; quando mesmo em sua casa ele tranca seus cofres; e isto quando sabe que existem leis, e agentes públicos, armados, para vingar todas as injúrias feitas a ele (L, XIII, 186-187)<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> A versão de Freud sobre esse mesmo problema encontra-se em *O mal-estar na civilização* (FREUD, 1978b, p. 165-166).

## Conclusão: O Leviatã e as imperfeições da linguagem

As Leis de Natureza indicam para os homens como sair do Estado de Guerra. Os contratos e pactos, instrumentos indicados para alcançar a paz, se assentam nas possibilidades de utilização da linguagem humana: é porque a linguagem possui certos traços — particularmente a possibilidade de que se *façam coisas com ela*<sup>90</sup> — que os homens estão aptos a transferir direitos entre si. A instabilidade da linguagem e, particularmente, a debilidade dos procedimentos lingüísticos, sua incapacidade em permitir que a instituição de uma promessa seja suficiente para garantir seu cumprimento posterior, fazem com que os acordos alcançados tendam a ser substituídos novamente pelo Estado de Guerra.

A célebre fórmula hobbesiana de que “pactos em espada, não passam de palavras” (L, XVII, 223) repousa em sua idéia de que não só a razão é contrária às nossas paixões, mas também que as últimas tendem a superar a primeira<sup>91</sup>. Se os contratos e pactos existem apenas em decorrência da linguagem humana, a debilidade demonstrada pela própria linguagem — e que constitui uma parte inseparável de seu funcionamento — deverá ser resolvida *de fora para dentro*. Apenas um mecanismo externo à instituição da linguagem poderá garantir seu funcionamento pleno: a sociedade humana só pode ser instituída com, e através da, linguagem, mas a linguagem só se realizará plenamente através de uma instituição política criada pela sociedade. O Leviatã hobbesiano possui, portanto, a tarefa

<sup>90</sup> O título original de AUSTIN (1990) é *How to do things with words*.

<sup>91</sup> Quase três séculos mais tarde, Freud retomará a alegação de que para os homens, “os argumentos não têm valia alguma contra suas paixões” (FREUD, 1978a, p. 89).

principal de estabilizar, ainda que parcialmente, o uso da linguagem, garantindo que ela possa vir a ser efetivamente utilizada para o estabelecimento de contratos e pactos entre os homens, tornando-se realmente um instrumento que permita aos homens alcançarem a paz.

O cumprimento das promessas, nesse caso, será garantido pelo medo das sanções impostas pelo Leviatã. Trata-se de uma referência externa à própria promessa, que será levada a cabo não pelos mecanismos de seu funcionamento — pelo constrangimento criado pelo ato de prometer — mas pelo cálculo racional dos agentes, no qual são computados os ganhos e perdas envolvidos nessa ação. Nesse quadro, a sanção imposta pelo Leviatã ao não cumprimento da promessa deve representar, já desde o início, uma desvantagem maior do que a vantagem obtida quando do descumprimento dessas obrigações.

A razão e o raciocínio — na teoria hobbesiana a capacidade de calcular com as palavras e o cálculo efetivamente executado — são produtos da linguagem e da mesma forma que a linguagem sofrem de uma duplicidade quanto à sua utilidade. Por um lado, é a razão humana que permite o estabelecimento de uma sociedade baseada em instituições sociais garantidoras da paz e da cooperação entre os homens. Por outro, é também a razão — tanto por seu excesso quanto por sua ausência — que impossibilita aos homens a convivência social sem a necessidade de recorrer ao Estado, e isto por dois motivos.

Em primeiro lugar, a racionalidade humana, aliada ao individualismo, levará os homens a deixarem de cooperar, deixando de seguir as leis de natureza que preservam a paz quando for de seu interesse imediato agir dessa forma. Trata-se da tendência a adotar o comportamento free-rider, exposto nas teorias da ação coletiva. De acordo com a descrição presente em *De Cive*, os homens “quando vêem que a violação das leis provavelmente lhes acarretará um bem maior, ou um mal menor, do que traria a sua observância, eles facilmente as violam” (DC, V, 1). O cálculo egoísta-racional não favorece a manutenção da sociedade, ao contrário, sua generalização — sem a intermediação de instituições que os limitem, canalizem ou inibam — constituiria o avesso do imperativo categórico kantiano. O comportamento egoísta-racional sem limites é entretanto, ainda que kantianamente imoral, hobbesianamente humano.

Por outro lado, e por motivos mais óbvios, a ausência da razão surge como empecilho à cooperação humana. Conforme destacado em *Leviatã* “as leis de natureza (...) sem o terror de algum poder que as faça serem observadas, são contrárias às nossas paixões naturais” (L, XVII, 223). Os homens deixarão de cooperar, de seguir as leis da natureza, por estarem cegos pelas paixões, incapazes de realizarem um correto cálculo racional. O cálculo racional não exige apenas a posse da razão, mas também a capacidade de raciocinar, de utilizar a razão em todos os momentos em que ela se faz necessária.

Esses dois problemas, entretanto, não são tão distintos como possa parecer inicialmente. Alguns comportamentos free-rider podem ser vistos como

irracionais, como no caso de comportamentos não cooperativos que, embora trazendo-nos um resultado melhor imediatamente, podem servir de apoio para que outros indivíduos, antes cooperadores, assumam também uma posição de não-cooperação, quebrando o equilíbrio social existente. Além disso os comportamentos irracionais, baseados nas paixões, parecem pouco sensíveis às mudanças no cálculo racional criadas pela invenção do Estado. Se, por exemplo, por alguma compulsão não consigo deixar de romper com um comportamento cooperativo, o crescimento das penalidades pela adoção de tal comportamento dificilmente resolverá o problema do comportamento compulsivo que, por definição, não opera sob a forma do cálculo racional. Trata-se de um caso semelhante ao de um indivíduo com um forte sentimento moral que o impeça de aceitar propinas para deixar de fazer seu trabalho. Se o sentimento moral for genuíno, sua adoção não será alterada com o aumento da propina, pois não há uma balança de *prós* e *contras* a ser afetada.

As deficiências da linguagem e as falhas da racionalidade humana impedem que os homens vivam reunidos sem recorrer ao Estado. O Leviatã hobbesiano deve possibilitar que as promessas sejam tomadas seriamente, e não como meras palavras ao vento. Não se trata de uma operação lingüística, de uma mudança no comportamento da linguagem ou em uma alteração em suas regras. O Soberano de Hobbes tão somente impõe custos para aqueles que são tentados a descumprir as promessas feitas, permitindo uma maior confiança pelos homens na instituição da linguagem, e particularmente, na porção da linguagem que possibilita a realização de promessas.

Isso posto pode-se dizer que os problemas de instabilidade da linguagem realmente desaparecem com a criação do Soberano? Segundo alguns comentadores do texto de Hobbes, fazer desaparecer a instabilidade semântica seria a tarefa fundamental do Leviatã hobbesiano. Para Sheldon Wolin, por exemplo,

o ato contratual pelo qual cada homem entregava seu direito natural ao soberano, representava algo mais que um método para estabelecer a paz, era um meio para criar um universo político de significado inequívoco (WOLIN, 1973, p. 277)<sup>92</sup>.

A despeito de comentários como esse, não podemos medir o desempenho do Soberano pela capacidade de estabelecer uma linguagem perfeita no interior da sociedade. O soberano é instituído com o intuito de *atenuar*, mas não necessariamente com o compromisso de extinguir, os problemas de um certo modo de utilização da linguagem: aquele que permite aos homens a realização de contratos e pactos. O Estado aparece, assim, como um artifício para tornar o homem capaz de manter suas promessas, expressas através de contratos e pactos, não permitindo que a racionalidade seja derrotada pelas paixões. A estabilidade de uma certa maneira de utilizar a linguagem garantiria aos homens um modo de atingir a racionalidade por meios indiretos<sup>93</sup>. As dificuldades políticas que derivam dos problemas da linguagem não desaparecem, dando lugar a uma comunidade de *significados inequívocos* como quer Wolin, mas subsistem, ainda que atenuados, *apesar* da força do soberano. Essa permanência dos problemas de linguagem no interior do Estado Civil pode ser percebida claramente na discussão realizada por Hobbes acerca do que ele denomina *a retórica da sedição*.

---

<sup>92</sup> O comentário é subscrito também por LAFER (1980, p. 19).

A idéia de que os homens podem enganar uns aos outros se utilizando da retórica surge como um dos problemas centrais a serem enfrentados pela formação social instituída com o intuito de dar fim ao Estado de Guerra. A única faculdade necessária para causar as sedições, de acordo com Hobbes, é a eloquência desprovida da sabedoria (DC, XII, 12). É um certo tipo de uso da linguagem pelos homens que, novamente, coloca em perigo a sociedade. Enquanto que os homens verdadeiramente sábios utilizariam a linguagem fundamentalmente para buscar a verdade através da lógica, aqueles interessados na ruptura do corpo social buscariam, através de seu raciocínio e da retórica — a capacidade de manobrar a linguagem para fazer com que ela diga aquilo que melhor se adapte a seu interesse (DC, XII, 12) —, apenas a vitória no terreno dos discursos.

Além da retórica os homens podem — quando do uso ordinário da linguagem e de modo não voluntário — enganar aos outros. Com efeito, o argumento de que em muitos casos os homens não sabem o que estão dizendo, por não remontar às definições primeiras de seu cálculo, perpassa grande parte da obra de Hobbes. Se, conforme estabelecido anteriormente, a teoria do significado de Hobbes inclui não apenas uma idéia do significado preciso das palavras mas também o contexto e a situação concreta nas quais as palavras são utilizadas, abre-se aí um campo para os equívocos e confusões semânticas que parecem não poder ser resolvidas pelo Soberano absoluto ou por qualquer tipo de ordenamento jurídico. Nesses casos, não se trataria de uma ação voluntária dos homens em quebrar seus juramentos — o que poderia ser sanado pela instituição de sanções

---

<sup>93</sup> Jon Elster (ELSTER, 1984, p. 36-111) discute algumas maneiras de “achieving rationality by indirect

por parte do Estado— mas de uma característica da linguagem que, de certo modo, *engana* aos próprios homens que a utilizam.

Embora a idéia de um soberano que se legitimaria parcialmente na busca de uma linguagem perfeita possa ser tentadora, Hobbes não parece alimentar ilusões com respeito a essa alternativa. Da mesma maneira que outras instituições sociais, a linguagem humana aparentemente é avessa à possibilidade de ser submetida a um planejamento inicial, capaz de evitar todos os problemas que surgem em seu próprio uso. Em todo caso, e independentemente da possibilidade de sua execução, o projeto de uma *engenharia lingüística* não parece pertencer ao rol de tarefas do soberano hobbesiano. Sem pretender indicar Hobbes como um filósofo analítico *avant la lettre*, uma observação de Wittgenstein presente no *Caderno Azul* parece resumir a postura adotada por Hobbes frente ao problema da linguagem perfeita. Segundo o autor

em geral, não usamos a linguagem de acordo com regras estritas, nem tampouco ela nos foi ensinada por meio de regras estritas. Por outro lado, *nós*, em nossas discussões, comparamos constantemente a linguagem com um cálculo que se realiza de acordo com regras exatas [mas] este é um modo muito unilateral de considerar a linguagem [...] quando falamos da linguagem como de um simbolismo usado em um cálculo exato, podemos encontrar nas ciências e na matemática aquilo no que estamos pensando. Nosso uso comum da linguagem se adapta a esse padrão de exatidão apenas em poucos casos (WITTGENSTEIN, 1989, p. 54)

## Referências Bibliográficas

### *I- OBRAS DE HOBBS*

1- *Leviatã*

**Leviathan.** Harmondsworth : Penguin, 1985.

**Léviathan, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile.** Paris : Sirey, 1971.

2- *De Cive*

**Do cidadão.** São Paulo : Martins Fontes, 1992.

3- *Elements of Law*

**The elements of law natural and politic.** Oxford : Oxford University Press, 1994.

4- *De Corpore*

Concerning body. In: **The english works of Thomas Hobbes (vol. I).** Darmsdadt : Scientia Verlag Aalen, 1966.

5- *De Homini*

On man. In: **Man and citizen.** New York : Anchor Books, 1972. p. 35-85

### *II- OBRAS SOBRE HOBBS*

AUBREY, John. The brief life. In.: HOBBS, Thomas. **The elements of law natural and politic.** Oxford : Oxford University Press, 1994. P. 231-245.

ALVES, Helio Ricardo. Linguagem e política em Hobbes. **Momento**, Rio Grande, n. 9, p. 83-91, 1996.

BARBOSA FILHO, Balthazar. Condições da autoridade e autorização em Hobbes. **Filosofia política**, Porto Alegre, n. 6, p. 63-75, 1991.

- BARNOUW, Jeffrey. Prudence et science chez Hobbes. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris : PUF, 1990. p. 107-117.
- BERNHARDT, Jean. Hobbes. In: CHÂTELET, François. **História da filosofia: idéias, doutrinas. Vol.3: A filosofia do novo mundo (séculos XVI e XVII)**. Rio de Janeiro : Zahar, 1974. p. 115-36.
- \_\_\_\_\_. La polémique de Hobbes contre la *Dioptrique* de Descartes dans le *Tractatus opticus II* (1644). **Revue internationale de philosophie**, Bruxelles, n. 129, p. 432-442, 1979.
- \_\_\_\_\_. Nominalisme et mécanisme dans la pensée de Hobbes. **Archives de philosophie**, Paris, n. 48, p. 233-249, 1985.
- BERTMAN, Martin. Sémantique et philosophie politique. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris : PUF, 1990. p. 169-179.
- BLAY, Michel. Genèse des couleurs et modèles mécaniques dans l'œuvre de Hobbes. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris : PUF, 1990. p. 153-168.
- BLOCH, Olivier. Gassendi et la théorie politique de Hobbes. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris : PUF, 1990. p. 339-346.
- BOBBIO, Norberto. O modelo jusnaturalista. In: \_\_\_\_\_; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. São Paulo : Brasiliense, 1987. p. 13-100.
- \_\_\_\_\_. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. São Paulo : Ícone, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro : Campus, 1991.
- BRAUN, Rafael. Hobbes y las causas de la guerra civil. **Revista latinoamericana de filosofia**, Buenos Aires, v. VI, n. 1, p. 27-35, marzo 1980.
- BULLETIN HOBBS I. **Archives de philosophie**, Paris, Tome 51, Cahier 2, p. 231-336, avril-juin 1988.
- BULLETIN HOBBS II. **Archives de philosophie**, Paris, Tome 53, Cahier 2, p. 1-58, avril-juin, 1990.
- CARRIVE, Paulette. La conception de la loi chez Hobbes, Bacon et Selden. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes:**

- philosophie première, théorie de la science et politique.** Paris : PUF, 1990. p. 305-325.
- CATON, Hiram. On the basis of Hobbes's political philosophy. **Political studies**, Oxford, v. XXII, n. 4, p. 414-431, 1974.
- CLAIR, Pierre. Le matérialisme hobbién vu par Louis de la Forge. **Revue internationale de philosophie**, Bruxelles, n. 129, p. 529-530, 1979.
- DANIEL, Stephen H. Civility and sociability: Hobbes on man and citizen. **Journal of the history of philosophy**, Washington, v. XVIII, n. 2, p. 209-215, avril 1980.
- DASCAL, Marcelo. Signos e pensamento segundo Leibniz, Hobbes, Locke e Descartes. **Discurso**, São Paulo, n. 6, p. 133-150, 1975.
- DE JONG, Willem R.. Did Hobbes have a semantic theory of truth?. **Journal of the history of philosophy**, Washington, v. XXVIII, n. 1, p. 63-88, janvier 1990.
- DEMÉ, Nelly. La table des catégories chez Hobbes. **Archives de philosophie**, Paris, n. 48, p. 251-275, 1985.
- ENGEL, S. Morris. Hobbes's "table of absurdity". **The philosophical review**, Ithaca, v. LXX, p. 533-543, 1961.
- GEACH, P.. The religion of Thomas Hobbes. **Religious studies**, Cambridge, v. XVII, n. 4, p. 549-558, december 1981.
- GRAY, Robert. Hobbes' system and his early philosophical views. **Journal of the history of ideas**, New York, v. XXXIX, n. 2, p. 199-215, april-june 1978.
- IGROVER, Robinson A.. The legal origins of Thomas Hobbes's doctrine of contract. **Journal of the history of philosophy**, Washington, v. XVIII, n. 2, p. 177-194, april 1980.
- GUARIGLIA, Osvaldo. Hobbes y la justificación de las normas. **Revista latinoamericana de filosofía**, Buenos Aires, v. VI, n. 1, p. 47-55, marzo 1980.
- LAFER, Celso. Hobbes e a filosofia do direito. **Revista Latinoamericana de filosofía**, Buenos Aires, v. VI, n. 1, p. 17-25, marzo 1980.
- LAZZERI, Christian. Les racines de la volonté de puissance: le "passage" de machiavel à Hobbes. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique.** Paris : PUF, 1990. p. 225-246.
- LEBRUN, Gérard. Hobbes en deça du libéralisme. **Manuscrito**, Campinas, v. IV, n. 1, p. 37-49, outubro de 1980.

- \_\_\_\_\_. Hobbes et l'institution de la vérité. **Manuscrito**, Campinas, v. VI, n. 2, p. 105-131, abril de 1983.
- von LEYDEN, W.. **Hobbes and Locke: the politics of freedom and obligation**. London : MacMillan, 1981.
- LIMONGI, Maria Isabel Papaterra. A relação entre a Razão e as Paixões na antropologia hobbesiana. **Discurso**, São Paulo, n. 24, p. 147-158, 1994.
- LOPES, João Aloísio. Sobre a noção de contrato social em Hobbes. **Discurso**, São Paulo, n. 10, p. 87-94, 1979.
- MACPHERSON, C. B.. **A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979.
- MARTIN, R. M. On the semantics of Hobbes. In: BAUMRIN, Bernard H. (ed.). **Hobbes's Leviathan: interpretation and criticism**. Belmont : Wadsworth, 1969.
- MATHERON, Alexandre. Obligation morale et obligation juridique selon Hobbes. **Philosophie**, Paris, n. 23, p. 37-56, été 1989.
- MAY, Larry. Hobbes's contract theory. **Journal of the history of philosophy**, Washington, v. XVIII, n. 2, p. 195-207, abril 1980.
- McLEAN, I.. The social contract in Leviathan and the prisoner's dilemma supergame. **Political studies**, Oxford, v. XXIX, n. 3, p.339-351, september 1981.
- McNEILLY, F. S. **The anatomy of Leviathan**. New York : MacMillan / St. Martin's Press, 1968.
- MONTEIRO, João Paulo. Democracia hobbesiana e autoritarismo rousseauiano. **Manuscrito**, Campinas, v. III, n. 2, p. 35-49, abril de 1980a.
- \_\_\_\_\_. Estado e ideologia em Hobbes. **Revista latinoamericana de filosofia**, Buenos Aires, v. VI, n. 1, p. 37-45, marzo 1980b.
- \_\_\_\_\_. Ideologia e economia em Hobbes. **Filosofia política**, Porto Alegre, n. 2, p. 127-143, inverno de 1985.
- \_\_\_\_\_. A ideologia do Leviatã hobbesiano. In.: QUIRINO, Célia G.; VOUGA, Cláudio; BRANDÃO, Gildo M. (org.). **Clássicos do pensamento político**. São Paulo : Edusp, 1998. p. 77-90.
- MOREAU, Pierre-François. Loi divine et loi naturelle selon Hobbes. **Revue Internationale de Philosophie**, Bruxelles, n. 129, p. 443-451, 1979.
- OLASO, Ezequiel de. Thomas Hobbes y la recta razón. **Manuscrito**, Campinas, v. IV, n. 1, p. 29-35, outubro de 1980a.

- \_\_\_\_\_. Hobbes y la formación del análisis del discurso ideológico. **Revista latinoamericana de filosofía**, Buenos Aires, v. VI, n. 1, p. 3-16, marzo 1980b.
- PANICHAS, George. Hobbes, prudence and basic rights. **Noûs**, v. XXII, n. 4, p. 555-571, december 1988.
- PÉCHARMAN, Martine. Individu et nom propre selon Thomas Hobbes. **Philosophie**, n. 23, p. 22-36, été 1989.
- POLIN, Raymond. **Politique et philosophie chez Thomas Hobbes**. Paris : Vrin, 1977.
- RABOSSI, Eduardo. Hobbes y la filosofía del lenguaje (Leviathan I-V). **Manuscrito**, Campinas, v. IV, n. 1, p. 21-28, outubro de 1980.
- RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo**. São Paulo : Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. A filosofia política na história. **Filosofia política**, Porto Alegre, n. 2, p. 117-126, 1985.
- \_\_\_\_\_. **A marca do Leviatã**. São Paulo : Ática, 1978.
- \_\_\_\_\_. Hobbes, Jacques I<sup>er</sup> et le droit anglais. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris : PUF, 1990. p. 347-360.
- ROBINET, André. Pensée et langage chez Hobbes: physique de la parole et translatio. **Revue internationale de philosophie**, Bruxelles, n. 129, p. 452-483, 1979.
- \_\_\_\_\_. Hobbes: structure et nature du conatus. In: ZARKA, Yves-Charles; BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris : PUF, 1990. p. 139-151.
- ROSENFELD, Denis L. Introdução. In: HOBBS, Thomas. **De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão**. Petrópolis : Vozes, 1993. p. 19-45.
- ROUX, Louis. Introduction. In: HOBBS, Thomas. **Les éléments du droit naturel et politique**. Lyon : L'Hermes, 1977. p. 45-123.
- \_\_\_\_\_. Premiers résultats du dépouillement automatique du Leviathan. **Revue internationale de philosophie**, Bruxelles, n. 129, p. 512-526, 1979.
- SHAPIRO, Gary. Reading and writing in the text of Hobbes's *Leviathan*. **Journal of the history of philosophy**, Washington, v. XVIII, n. 2, p. 147-157, april 1980.
- SKINNER, Quentin. **Reason and rethoric in the philosophy of Hobbes**. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

SOARES, Luiz Eduardo. A estrutura do argumento contratualista: Thomas Hobbes e a gênese ética da reflexão política moderna. In: \_\_\_\_\_. **Os dois corpos do presidente e outros ensaios**. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1993. p. 125-148

\_\_\_\_\_. **A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido**. Campinas : Editora da Unicamp, 1995.

STRAUSS, Leo. **Natural right and history**. Chicago : The University of Chicago Press, 1953.

\_\_\_\_\_. **The political philosophy of Thomas Hobbes**. Chicago : The University of Chicago Press, 1963.

TAYLOR, A. E.. The ethical doctrine of Hobbes. **Philosophy**, n. 13, p. 406-424, 1938.

WARRENDER, Howard. **The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation**. Oxford : Clarendon Press, 1957.

WOLIN, Sheldon. **Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental**. Buenos Aires : Amorrortu, 1973.

ZARKA, Yves-Charles. Aspects sémantiques, syntaxiques et pragmatiques de la théorie du langage chez Hobbes. In: BERTMAN, Martin; MALHERBE, Michel (ed.). **Thomas Hobbes: de la métaphysique a la politique**. Paris : Vrin, 1989. p. 33-46.

\_\_\_\_\_. Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. **Archives de philosophie**, Paris, n. 48, p. 177-233, 1985a.

\_\_\_\_\_. L'enjeu de la philosophie première de Hobbes. In: \_\_\_\_\_. BERNHARDT, Jean (eds.). **Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique**. Paris : PUF, 1990. p. 15-28.

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

\_\_\_\_\_. Loi naturelle et loi civile: de la parole à l'écriture. **Philosophie**, Paris, n. 23, p. 57-79, été 1989.

\_\_\_\_\_. Personne civile et représentation politique chez Hobbes. **Archives de philosophie**, Paris, n. 48, p. 287-310, 1985b.

### III- OUTRAS OBRAS

- ARAÚJO, Cícero. Hume e o direito natural. In.: QUIRINO, Célia G.; VOUGA, Cláudio; BRANDÃO, Gildo M. (org.). **Clássicos do pensamento político**. São Paulo : Edusp, 1998. p. 135-167.
- ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo : Martins Fontes, 1991.
- AUSTIN, John L. Performative utterances. In: \_\_\_\_\_. **Philosophical papers**. Oxford : Oxford University Press, 1979. p. 233-252.
- \_\_\_\_\_. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre : Artes Médicas, 1990.
- BENVENISTE, Émile. Comunicação animal e linguagem humana. In: \_\_\_\_\_. **Problemas de lingüística geral I**. Campinas : Pontes/EDUNICAMP, 1988. p. 60-67.
- CHOMSKY, Noam. **Linguagem e pensamento**. Petrópolis : Vozes, 1971.
- DASCAL, Marcelo. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Fundamentos metodológicos da lingüística (vol. IV)**. Campinas : Edição do autor, 1982. p. 7-22.
- DAVIDSON, Donald. Verdade e significado. In: DASCAL, Marcelo (org.). **Fundamentos metodológicos da lingüística (vol. III)**. Campinas : Edição do Autor, 1982. p. 145-180.
- DAWKINS, Richard. **The selfish gene**. Oxford : Oxford University Press, 1989.
- DUCROT, Oswald. Actos linguísticos. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984 (a). p. 438-457.
- \_\_\_\_\_. Referente. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984 (b). p. 418-438.
- ELSTER, Jon. **Ulysses and the sirens**. Cambridge : Cambridge University Press, 1984 (revised edition).
- \_\_\_\_\_. **The cement of society: a study on social order**. Cambridge : Cambridge University Press, 1989a.
- \_\_\_\_\_. **Solomonic judgements**. Cambridge : Cambridge University Press, 1989b.
- FENSTERSEIFER, Ernesto. John Searle e a falácia naturalista. **Filosofia política**, Porto Alegre, n. 5, p. 114-125, verão de 1989.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. **Cadernos da PUC**, Rio de Janeiro n. 16, 5-133, 1974.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: \_\_\_\_\_. **Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão;**

- O mal-estar na civilização; Esboço de psicanálise.** São Paulo : Abril Cultural, 1978a. p. 85-128.
- \_\_\_\_\_. **O Mal-estar na civilização.** In: \_\_\_\_\_. **Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização; Esboço de psicanálise.** São Paulo : Abril Cultural, 1978b. p. 129-194.
- GIMENO, Maria Helena Lucas. A nova retórica: alguns pressupostos da teoria de Ch. Perelman. **Cadernos de Estudos Lingüísticos**, Campinas, n. 10, p. 59-80, 1º semestre de 1986.
- GRICE, H. P. Lógica e conversação. In: DASCAL, Marcelo (org.). **Fundamentos metodológicos da lingüística (vol. IV).** Campinas : Edição do autor, 1982. p. 81-103.
- \_\_\_\_\_. Meaning. In: STEINBERG, Danny; JAKOBOVITS, Leon (eds.). **Semantics: an interdisciplinary reader in philosophy, linguistics and psychology.** Cambridge : Cambridge University Press, 1971. p. 53-59.
- HINTIKKA, Merrill; HINTIKKA, Jaakko. **Uma investigação sobre Wittgenstein.** Campinas : Papyrus, 1994.
- KOJ, Leon. Two concepts of semantics. **Manuscrito**, Campinas, v. X, n.1, p. 53-74, 1987.
- LANDIM, Raul. A interpretação realista da definição nominal da verdade. **Manuscrito**, Campinas, v. VI, n. 2, p. 7-19, 1983.
- LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo.** São Paulo : Martins Fontes, 1998.
- MOORE Jr., Barrington. **Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta.** São Paulo : Brasiliense, 1987.
- PEIRCE, Charles Sanders. Ícone, índice e símbolo. In: \_\_\_\_\_. **Semiótica.** São Paulo : Perspectiva, 1977. p. 63-76.
- RYLE, Gilbert. Expressões sistematicamente enganadoras. In: \_\_\_\_\_ et alli. **Ensaio.** São Paulo : Abril Cultural, 1985. p. 3-22.
- SEARLE, John R. **Speech acts.** Cambridge : Cambridge University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Intencionalidade.** São Paulo : Martins Fontes, 1995.
- STALNAKER, Robert C.. Pragmática. In: DASCAL, Marcelo (org.). **Fundamentos metodológicos da lingüística (vol. IV).** Campinas : Edição do Autor, 1982. p. 59-80.

STRAWSON, Peter. Significação e verdade. In: RYLE, Gilbert et alli. **Ensaio**. São Paulo : Abril Cultural, 1985. p. 331-345.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Los cuadernos azul y marrón**. Madrid : Tecnos, 1989.

\_\_\_\_\_. **Investigations philosophiques**. Paris : Gallimard, 1986.

\_\_\_\_\_. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo : Edusp, 1994.