

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

# AÇÃO HUMANA E EMERGÊNCIA DO ESTADO DE GUERRA EM HOBBS

Alexandre de Almeida Souza

Dissertação apresentada ao Departamento de  
Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo  
para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. José R. Novaes Chiappin

São Paulo – 2005

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

# AÇÃO HUMANA E EMERGÊNCIA DO ESTADO DE GUERRA EM HOBBS

um estudo preliminar

Alexandre de Almeida Souza

Orientador: Prof. Dr. José R. Novaes Chiappin

São Paulo – 2005

## Resumo

O que é o homem para Hobbes? Uns dos objetivos do presente estudo é (1) mostrar que antes de ser um animal pensante, o homem hobbesiano é concebido como um máquina calculadora orientada para resolver as demandas práticas que se põem diante dele. Por isso, Hobbes tem uma Teoria da Ação Humana. Esta teoria tem um lugar central e determinante na sua teoria da natureza humana. Por outro lado, (2) mostraremos também que a sua teoria da ação humana envolve um modelo de escolha racional, modelo segundo o qual indivíduos racionais são maximizadores globais. Em seguida, faremos uma aplicação destes resultados naquele que postulamos ser o problema fundamental da teoria política do filósofo inglês: o problema da cooperação. Todavia, limitamo-nos aqui somente ao trabalho prévio de (3) analisar o problema da emergência do estado de guerra. Contra uma tradição interpretativa que encontra nas paixões dos indivíduos hobbesianos a causa principal do estado de guerra, defenderemos que (4) o estado de guerra hobbesiano é resultado coletivo sub-ótimo de escolhas racionais de  $n$ -indivíduos interagentes. A guerra é produto da razão, não das paixões. Tese esta que será corroborada ao investigarmos como ao longo das três principais formulações de sua teoria política (*Elementos da Lei*, *De Cive* e *Leviatã*) o papel do cálculo racional para a instauração do conflito vai progressivamente sendo ampliado. Por fim, apoiados em trabalhos como os de Gauthier, Kavka e Hampton, (5) buscaremos evidenciar a estrutura lógica do problema da cooperação no estado de guerra hobbesiano ao apresentá-lo como uma variante do jogo do Dilema dos Prisioneiros.

## Agradecimentos

Agradeço antes de tudo à Sandra, minha querida esposa.

Agradeço aos meus três mestres formadores:

Prof. José R. Novaes Chiappin

Prof. Rolf Kuntz

Prof<sup>a</sup> Maria das Graças.

Agradeço ao CNPq pela bolsa de estudos concedida.

Agradeço aos meus amigos Neto e Dheisson.

E sobretudo agradeço aos meus pais, Seu Souza e Dona Raquel, que este trabalho seja prova de minha gratidão.

# Índice

Introdução.....	p. 8
Primeira Parte: Os Indivíduos	
Capítulo I – Elementos do Indivíduo.....	p.14
1. Dos movimento do mundo ao movimentos da mente.....	p. 14
1.1. Os elementos do mundo.....	p. 14
1.2. As propriedades fundamentais do mundo.....	p. 17
2. A mente.....	p. 20
2.1. Os fantasmas da mente: sensação e imaginação.....	p. 21
2.2. O discurso mental, ou o pensar.....	p. 25
Capítulo II – O Conhecimento.....	p. 33
1. A prudência.....	p. 33
2. Linguagem e razão.....	p. 35
2.1. A linguagem.....	p.35
2.2. A razão.....	p. 41
3. Razão e prudência.....	p. 48
Capítulo III – A Teoria das Paixões.....	p. 53
1. Desejo.....	p. 54
1.1. Desejo, aversão e seus modos.....	p. 54
1.2. Desejo, prazer e o discurso mental.....	p. 59
1.3. As emoções.....	p. 61
2. Mecânica e fisiologia das paixões.....	p. 64
2.1. Conatus.....	p. 64
2.2. O movimento vital.....	p. 68
3. Paixões e moral.....	p. 72
3.1. A diversificação dos desejos.....	p. 73
3.2. Felicidade e competição.....	p. 76
3.3. O problema da moral.....	p. 81
4. Egoísmo em Hobbes.....	p. 84
Capítulo IV – A Ação.....	p. 93
1. Deliberação e vontade.....	p. 93
1.1. Liberdade e vontade.....	p. 100
2. Deliberação e escolha racional.....	p. 104
2.1. O objetivismo moral hobbesiano e o desejo racional.....	p. 108
2.2. Os maximizadores globais: bem real e bem aparente.....	p. 112
3. Poder.....	p. 121
3.1. A noção de poder.....	p. 121
3.2. Poder entre n-indivíduos interagentes.....	p. 128
3.2.1. O valor de um homem.....	p. 128

3.2.2. O mercado do poder.....	p. 130
--------------------------------	--------

## Segunda Parte: O Estado de Guerra

Capítulo V – O Estado de Natureza.....	p. 137
--	--------

1. Indivíduos e estado de natureza.....	p. 137
2. O estado de natureza como experimento mental.....	p. 140
3. As propriedades dos indivíduos no estado de natureza.....	p. 144
4. A racionalidade no estado de natureza.....	p. 145
5. As propriedades do estado de natureza.....	p. 157

Capítulo VI – A Explicação Normativa do Problema da Cooperação.....	p. 157
---	--------

1. A noção de direito.....	p. 158
2. A explicação normativa e o conflito de direitos.....	p. 169

Capítulo VII – A Explicação Descritiva do Problema da Cooperação.....	p. 177
---	--------

1. Paixão ou razão?.....	p. 177
2. Os tipos de agentes no estado de natureza.....	p. 188
3. Os agentes e o conflito.....	p. 190

Capítulo VIII – Cooperação no Estado de Natureza.....	p. 203
---	--------

1. Acordos consensuais.....	p. 203
2. Contratos.....	p. 208
2.1. A natureza dos contratos.....	p. 208
2.2. Convenções e suas condições de validade.....	p. 213
2.3. Contratos no estado de natureza.....	p. 216

Conclusão.....	p. 224
----------------	--------

Bibliografia.....	p. 226
-------------------	--------

The *end* or *scope* of philosophy is, that we may make use to our benefit of effects formerly seen; or that, by application of bodies to one another, we may produce the like effects of those we conceive in our mind, as far forth as matter, strength, and industry, will permit, for the commodity of human life. For the inward glory and triumph of mind that a man may have for the mastering of some difficult and doubtful matter, or for the discovery of some hidden truth, is not worth so much pains as the study of Philosophy requires; nor need any man care much to teach another what he knows himself, if he think that will be the only benefit of his labour. The end of knowledge is power; and the use of theorems (which, among geometricians, serve for finding out of properties) is for the construction of problems; and, lastly, the scope of all speculation is the performing of some action, or thing to be done.

*De Corpore*, cap. I, § 6 (ed. Molesworth)

# INTRODUÇÃO

Indivíduos têm interesses. Interesses que os dispõem a agir na busca de sua realização. Entre várias ações possíveis os indivíduos têm de selecionar aquela ou aquelas capazes de conduzir aos objetivos em vista. Ou seja, indivíduos cuja ação é eficiente sabem fazer escolhas adequadas, as escolhas racionais. E na busca dos seus interesses descobrem que muitas vezes a melhor forma, senão a única, de alcançá-los é por meio da cooperação mútua. Indivíduos cooperaram. Então interesses individuais passam a ser considerados interesses comuns, aqueles cuja realização é um bem para cada um dos membros de um grupo. Assim como é a racionalidade para a ação individual, também é pela ação cooperativa racional o melhor caminho para realizar ou maximizar certos interesses coletivos. Mas indivíduos também têm interesses divergentes. Isso faz com que passem a competir entre si, seja porque cada um que obtenha a melhor posição relativa determina colateralmente que a outra parte fique numa posição inferior, ou seja porque é do seu imediato interesse para melhorar uma posição favorável ou mantê-la que consiga piorar a posição da outra parte ou impedir que venha a melhorá-la. Se, por um lado, a cooperação parece conduzir a resultados melhores do que a ação isolada, por outro a competição pode ser um desincentivo à ação cooperativa. Ora, é comum ocorrer que aquilo que é melhor para o conjunto de indivíduos reunidos num grupo cooperativo não seja, contudo, o melhor para cada um seus integrantes tomados isoladamente. Esse é o problema do conflito entre a racionalidade coletiva e a racionalidade individual. O desafio é mostrar que aquilo que é de interesse da coletividade é também de interesse do indivíduo. Portanto, a questão central de uma teoria da ação humana em relação a n-indivíduos interagentes é:

Como a cooperação é possível?

Como n-indivíduos racionais interagentes poderiam resolver o problema da cooperação? Quais decisões racionais deveriam tomar para permitir e garantir a cooperação? A resposta para esta questão exige que se encontre a resposta para outra questão:

Quando é racional para um indivíduo cooperar?

Nem todo ato cooperativo é racional, especialmente se for unilateral. Como não estamos pressupondo outra racionalidade que não a racionalidade instrumental, na qual a razão consiste no cálculo dos meios adequados para certos fins, não se deve esperar outra coisa dos indivíduos a não ser que procurem maximizar os seus *payoffs*. E muitas vezes, como dissemos, a maximização do *payoff* de um acarreta um *payoff* sub-ótimo para outro. Quer dizer, entre n-indivíduos interagente, assim como num jogo, a decisão racional a ser tomada depende de uma adequada apreciação da possível ou provável decisão da outra parte. Frequentemente, o indivíduo para maximizar os seus interesses ou evitar resultados catastróficos deve se proteger contra as decisões e iniciativas de outro indivíduos, como no caso do Dilema dos Prisioneiros. Cada jogador deve contar não só com as suas escolhas, mas igualmente ponderar racionalmente sobre as prováveis escolhas do jogador adversário. Deste modo o problema ganha a forma da seguinte questão:

Como é possível a cooperação entre n-indivíduos racionais?

Ora, o que questões das teorias da escolha e ação racionais têm a ver com um filósofo do século XVII como Thomas Hobbes? O que procuraremos mostrar neste trabalho é que ao conceber que a *natureza do indivíduo é agir com propósito* e que *o caminho certo para a realização dos seus propósitos é a razão ou o cálculo racional*, Hobbes foi capaz de elaborar uma teoria da escolha e da ação racionais. Mais ainda, *o pensamento político do filósofo é uma aplicação sistemática destas teorias ao problema da cooperação*, problema este que subjaz ao problema da emergência do Estado. Pois a teoria política hobbesiana tem a peculiaridade de tornar num único problema a questão da emergência da cooperação e a questão da emergência da sociedade civil. Fora do estado não há cooperação, ou pelo menos não há cooperação minimamente estável para garantir algum repouso para a ansiedade humana. A instituição do Estado e a consolidação da razoabilidade da ação cooperativa são simultâneos.



Há vários elementos e teses da teoria política e moral do autor do *Leviatã* que o aproxima das abordagens contemporâneas das teorias da escolha e da ação racionais aplicadas ao estudo dos fundamentos do Estado. Primeiro, o indivíduo hobbesiano é um solucionador de problemas, um ser que age segundo seus cálculos de interesses. Estamos longe da razão valorativa da tradição filosófica e muito perto daquilo que chamamos *razão instrumental*. A faculdade da razão em Hobbes é operacional, não se ocupa na contemplação dos fins, mas sua atividade consiste em dois modos de raciocinar complementares: ou do cálculo dos meios adequados para consecução dos fins visados ou da dedução das conseqüências possíveis da realização de um ato. Instrumentalismo e conseqüencialismo, tal é a natureza da atividade racional do indivíduo hobbesiano. Por outro lado, a própria teoria moral e política do filósofo inglês apresenta inúmeros pontos de contato com os problemas e métodos de abordagem de teorias sobre os fundamentos do Estado e da investigação sobre os princípios de justiça que fazem uso de postulados e técnicas provenientes da teoria econômica. A começar pelo fato de os indivíduos da teoria política hobbesiana optarem pelo ingresso na sociedade civil guiados conforme o mero cálculo de seus interesses, e não por causa de alguns valores ou impulsos societários. Segundo, e principal, o problema da cooperação na posição inicial antes do aparecimento do Estado, o estado de natureza, tem a estrutura equivalente ao referido Dilema dos Prisioneiros, em que o resultado das escolhas racionais dos indivíduos é não cooperativo.

Contudo, não nos apresenta o filósofo inglês os homens como seres dominados por paixões e cujas decisões são antes motivadas por tais impulsos irracionais do que por ponderações racionais? Na verdade, Hobbes não nega que os homens são também seres passionais, mas o fundamental a não se perder de vista é que se é possível uma ciência política ou ciência civil, é preciso buscar o *rationale* para o surgimento do Estado nas decisões racionais dos indivíduos, mesmo que certas decisões racionais levem em conta as condutas não racionais de outros indivíduos. O Estado da teoria política, esse *Animal Artificial*, é deduzido por um constructo da razão, não por uma descrição da conduta real dos homens.

Assim, essa apropriação da teoria de política de Hobbes trata-se de um movimento duplo em que teorias contemporâneas revelam a lógica implícita das idéias de um pensador clássico e, por sua vez, suas idéias são capazes de inspirar as teorias recentes apontando novos problemas e estratégias de solução. É o que se vê quando um Hobbes é lido e interpretado à luz das teorias da escolha racional. A começar por um D. Gauthier (*The Logic of Leviatã*), passando por autores representativos como G. Kavka (*Hobbesian Moral e Political Theory*) e J. Hampton (*Hobbes and the Social Contract Tradition*). Obviamente, como no caso de todas as reconstruções de filosofias, levanta-se o problema de até onde são fiéis às idéias e teses do filósofo e até onde se trata de uma modificação do seu sentido. Não basta recorrer ao princípio de caridade nestes casos, pois no caso da filosofia o que é exigido antes de tudo é que o comentador se abstenha da precipitação de reduzir as assertivas do filósofo comentado às suas próprias crenças que acredita ser razoáveis, e tente sim, por meio de uma leitura cuidadosa, tornar patente a coerência e consistência de um sistema filosófico que antes estavam ocultas. Não acreditamos que esses problemas sejam insolúveis, nem que o bom caminho para a compreensão do sentido das palavras de um filósofo passe longe da tentativa de reconstruí-las recorrendo a conceitos e instrumentos anacrônicos. Há conceitos e instrumentos anacrônicos cuja aplicação resulta na deturpação do pensamento de um grande filósofo. Todavia, há igualmente uma aplicação de tais conceitos e instrumentos que auxiliam decisivamente refazer os meandros de um pensamento. Como distinguir o bom do mau anacronismo? Sugerimos que essa resposta deva ser dada *a posteriori*: somente avaliando se o resultado obtido é satisfatório (isto é, melhora nosso entendimento sobre o sentido próprio de um pensamento) que se pode julgar a conveniência ou não da aplicação de conceitos e instrumentos anacrônicos.

\* \*

Como o problema da cooperação entre n-indivíduos racionais se articula na filosofia política de Hobbes? O passo preliminar necessário é perguntar-nos qual o problema maior que Hobbes procura resolver em sua teoria política. Dividamos em dois tipos de problemas principais concernentes a dois níveis: (1) metateórico e (2) teórico.

É conhecida a afirmação de Hobbes no *De Corpore* de que “*Civil Philosophy yet much younger, as being no older than my own book De Cive*”. O filósofo tem o projeto declarado de fundar a própria ciência política ou ciência civil, livre das ingerências das paixões e tão rigorosa quanto a geometria. Ciência civil esta cuja instauração é exigida por ser entre todas as ciências a mais útil de todas porque a

que mais diz respeito aos princípios de uma vida pacífica e confortável. Por isso, no nível metateórico, o problema a ser resolvido é:

*Como é possível a política como ciência?*

Ao que responde que essa ciência é possível se o método galilaico de resolução-análise e composição-síntese for devidamente aplicado junto com uma ciência política construída dedutivamente e expurgada do apelo à experiência. No caso específico da ciência política, fundar a política como ciência é fazê-la uma ciência demonstrável assim como as matemáticas. Como essas, a ciência civil é uma ciência certa, já que podemos ter um conhecimento adequado de tudo o que nós mesmos fazemos, e o Estado é uma invenção do engenho humano. É preciso também salvaguardar a política dos interesses escusos da religião, que concorre com aquela ao tentar impor um fundamento transcendente do político, Deus, e motivada pela paixão de alguns de submeter os homens pela ignorância.

Porém, do ponto de vista das questões internas que uma teoria aborda, qual é a questão central da teoria política hobbesiana? Não resta dúvida que para Hobbes a questão primeira da teoria política consistia num *problema de decisão* sobre indivíduos agentes:

*Qual ação é justa e qual ação é injusta?*

O fio condutor para a instauração de uma ciência civil começa pela investigação dos princípios da justiça. A resposta para essa questão, explica o filósofo, é que justo e injusto são produtos do consentimento humano, portanto produtos artificiais da vontade humana. A justiça, a arte do *meum e tuum*, só pode ser promovida pelo Estado (*Common-wealth*) porque antes de sua existência tudo era comum a todos. Assim, a investigação dos princípios da justiça demanda a supressão do Estado e que consideremos os indivíduos interagindo fora dos parâmetros reguladores impostos pela lei. Segue-se que devemos postular, pelo menos hipoteticamente, haver um estado onde tudo era comum a todos, um estado de coisas anterior ao Estado (posto que onde há Estado há o *meu* e o *teu*) chamado *estado de natureza*, no qual não há um “poder comum e superior” para regular as condutas humanas, o poder soberano. Para sabermos como os indivíduos irão se comportar neste estado é preciso conhecer a natureza humana, saber quais são os seus interesses básicos e quais são os princípios gerais que regem as suas condutas: “A verdadeira e perspicua explicação dos elementos das leis moral e política (que é o meu objetivo presente) depende do que é a natureza humana”, escreverá o filósofo logo no início dos *Elementos da Lei*. Faz-se necessário, portanto, um modelo de indivíduo. Uma vez sendo a natureza humana tal e qual, Hobbes afirma que “se os bens forem comuns a todos, necessariamente irão brotar controvérsias sobre quem mais gozará de tais bens, e de tais controvérsias inevitavelmente se seguirá todo tipo de calamidade, as quais, pelo instinto natural, todo homem é ensinado a esquivar”. Tese que faz lembrar a Tragédia dos Comuns. Ora, como diz o filósofo, o estado de natureza é *estado de guerra*, um estado marcado por iniciativas invasivas e ofensivas de cada indivíduo contra qualquer outro. Este estado, que vem a ser obrigatoriamente toda vez que o poder soberano é removido, é a pior situação coletiva possível. Indivíduos racionais irão ponderar que a continuação neste estado em que a “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” é insustentável, e a saída dele envolve a eliminação do estado de beligerância. Logo, quando vamos por síntese do não-político ao político, isto é, quando pretendemos reconstruir o objeto, o Estado, que antes tínhamos dissolvido, a questão central da teoria política torna-se:

*Como a paz é possível?*

Ou:

*Como é possível resolver o problema da paz (melhor: do estado de guerra)?*

A resposta é a criação deste corpo artificial, o Estado, animado por uma alma artificial, o soberano. Só pela existência de um poder soberano absoluto e ilimitado, capaz de impor medidas coercitivas contra certas condutas, aposta Hobbes, é que chegamos de fato à solução do problema da paz. Temos de um lado o estado de natureza que é estado de guerra, e do outro lado, o estado civil. Temos, destarte, um ponto de partida e um ponto de chegada. A questão levantada agora é:

*Como é possível a passagem do estado de natureza para o estado civil tendo os homens estas e aquelas características, faculdades e interesses?*

Para o problema ser resolvido é preciso considerar primeiro a necessidade de explicar por que os indivíduos racionais estariam incentivados a ceder seu poder discricionário para o poder soberano. Afinal, por que voluntariamente alguém renunciaria total ou parcialmente a sua liberdade irrestrita para fazer tudo o que achar necessário para a garantia da preservação de sua vida? Este é assim o problema dos motivos da cooperação. Segundo, há o problema sobre se estes indivíduos interessados em cooperar teriam instrumentos adequados para tanto. Eis aqui o problema dos instrumentos da cooperação. Este último problema se resolve pela noção de *contrato social* ou *pacto social*, pelo qual os indivíduos por meio de acordos mútuos de renúncias de liberdades aceitam obedecer a um poder instituído artificialmente pela vontade e engenho humanos, o já referido poder soberano. O primeiro problema se soluciona pela tese de que o estado de natureza após o instante inicial  $T_0$  degrada em estado de guerra, o qual, é mais do que um estado de não-cooperação, é um estado onde a razão ordena o ato preventivo invasivo e ofensivo. Então o estado de natureza quando simuladas as escolhas e ações guiadas pelo cálculo racional de cada um dos indivíduos interagentes gera o estado de guerra. O estado de guerra apresenta agora sua outra faceta, como *dispositivo mental* para explicar a razão pela qual os homens desejariam sair do estado de natureza. Por isso, estamos muito distantes de considerar o estado de guerra como uma figura de retórica, dispensável mas útil para persuadir os homens sobre os problemas da cooperação. Defendemos que o estado de guerra possui o estatuto científico de um experimento mental, o estado de guerra trata-se sim de uma simulação sobre o comportamento de n-indivíduos racionais interagentes.

Este é um resumo bastante sucinto das questões principais relacionadas à teoria política de Hobbes.

\* \*

O presente trabalho, no entanto, reduz-se somente a uma investigação preliminar sobre os fundamentos do Estado. Nossa investigação irá, deste modo, concentrar-se a respeito de dois aspectos introdutórios ao problema da cooperação entre os n-indivíduos racionais no estado de natureza:

1. O modelo de indivíduo hobbesiano
2. A emergência do estado de guerra

Hobbes tem um modelo de indivíduo. E esse modelo de indivíduo é funcional na construção de sua teoria política. Muitos poderão alegar que o modelo de indivíduo que o filósofo nos apresenta é dispensável, e as verdades da natureza humana podem muito bem ser reduzidas àquelas descobertas pela auto-introspecção. Teríamos várias objeções a esta interpretação, mas, no entanto, como nosso objetivo aqui não é discutir tal tese, contentamo-nos a tentar provar a relevância do modelo de indivíduo para a fundamentação da teoria política buscando demonstrar como esse modelo tomado em sua integralidade é útil para explicitar a coerência e consistência dos argumentos de Hobbes sobre o problema da cooperação.

Sobre este modelo de indivíduo, a tese principal que procuremos defender é que:

*Hobbes tem um teoria da ação humana, e esta teoria é central no seu modelo de indivíduo.*

Queremos dizer com isto não tanto que a teoria hobbesiana da ação ocupa uma parte de seu modelo de indivíduo, mas que antes de tudo representa o sentido mesmo deste modelo. Indivíduos são indivíduos agentes. São estes indivíduos cujas prováveis ações serão examinadas ao abordamos o problema da cooperação no estado de natureza. E Hobbes está interessado em fornecer uma justificativa para o surgimento do Estado baseada na capacidade de os indivíduos ponderarem de modo racional. Daí defendermos a tese de que:

*Hobbes tem um teoria da ação racional, ou melhor, uma teoria da ação orientada por escolhas racionais.*

O indivíduo hobbesiano é racional na medida em que é capaz de solucionar problemas. Toda ação é ação com propósito, e ser racional é atingir da melhor forma possível os fins almejados. E essa teoria da escolha racional, assim mostraremos, é aplicada na simulação das ações dos indivíduos no estado de natureza. Quais escolhas orientarão as ações dos indivíduos no estado de natureza? Eis a questão fundamental a que o filósofo se propõe. Uma vez posta tal questão, mostraremos que uma das teses nucleares da teoria política de Hobbes é a de que:

*O resultado inicial das escolhas racionais dos n-indivíduos interagentes no estado de natureza é o estado de guerra.*

O conflito generalizado e radicalizado que é o estado de guerra é produto do cálculo racional dos indivíduos. Tese sem dúvida provocadora, dado a fácil interpretação que vê como causa principal do estado de guerra a atuação de paixões egoístas e irracionais. O que cai por terra quando analisamos atenta e detalhadamente a tessitura de sua argumentação. A redução feita pelo filósofo da psicologia humana ao funcionamento de uma máquina constituída por movimentos relega para o segundo plano uma explicação da conduta e decisões humanas puramente ancoradas numa auto-percepção que desvelaria as verdadeiras paixões (irracionais) que movem os homens. Não que os homens segundo Hobbes não sejam movidos por paixões, muito pelo contrário, são as paixões que põem os fins humanos, só que aquilo que deve ser observado é funcionarem as paixões humanas conforme a uma lógica inerente dos interesses de cada homem.

Se o estado de natureza é estado de guerra isso decorre do impasse entre a necessidade de no estado de natureza cada um seguir a regra segundo a qual se deve agir irrestritamente para maximizar seus interesses e as conseqüências coletivas desastrosas quando cada um dos indivíduos aplica a mesma regra. Ora, seguindo a trilha deixada por Gauthier, Kavka e Hampton, tentaremos mostrar que:

*O estado de guerra hobbesiano tem uma estrutura similar ao jogo do Dilema dos Prisioneiros.*

O que significa que podemos entender muito da lógica do problema da emergência da cooperação e do Estado em Hobbes se enxergarmos o estado de guerra como uma variação do jogo do Dilema dos Prisioneiros. O resultado deste jogo é não-cooperativo. Como vimos, a não-cooperação no estado de natureza surge como produto de escolhas individuais racionais. Naquilo que chama o filósofo de condição natural, a condição sem o Estado, é racional não cooperar, justamente o que demonstra o Dilema dos Prisioneiros.

Feitas todas essas considerações, advertimos que este trabalho consiste num exame introdutório, focado na construção do modelo de indivíduo hobbesiano e das origens racionais do estado de guerra. Logo, muitos dos elementos essenciais da argumentação do filósofo sobre a emergência da cooperação e do Estado serão deixados de lado. Que não se estranhe portanto que aqui não discorramos, por exemplo, sobre noções tão importantes como as de lei de natureza e de contrato social. Estes elementos e outros iriam além de nossos propósitos, cujo escopo não ultrapassa o do exame da instauração do estado de guerra.

De qualquer forma, esperamos que o presente trabalho possa ser prospectivo o suficiente para uma adequada compreensão do problema da cooperação e da emergência do Estado na teoria política de Hobbes.

## **Primeira Parte: Os Indivíduos**

# CAPÍTULO I

## Elementos do Indivíduo

### 1. Dos Movimentos do Mundo aos Movimentos da Mente

#### 1.1. Os Elementos do Mundo

Um das formas de iniciar a reconstrução do modelo de indivíduo hobbesiano é perguntar-se *que tipo de coisa é o indivíduo*. O que impõe uma indagação sobre a ontologia hobbesiana. Porém, essa ontologia sobre um ser específico deve ser precedida pela questão geral de quais são as coisas que compõem o mundo, na terminologia de Hobbes, trata-se de uma questão pertencente à *primeira filosofia*.

No sistema filosófico do autor do *Leviatã*, dizer do que o mundo é composto implica a questão sobre o que pode ser dito com sentido, ou seja, na questão preliminar de o que é uma linguagem inteligível. Afinal, se a faculdade da razão propriamente dita é um determinado uso da linguagem, o conhecimento científico depende do uso claro e rigoroso da linguagem.

Como veremos, a linguagem é uma ordenação de signos. E o que os signos significam? Só podem significar os conteúdos da mente<sup>1</sup>. “O uso das palavras destina-se a registrar para nós próprios e a tornar manifesto para os outros os pensamentos e concepções de nosso espírito (*mind*)”<sup>2</sup>, declara o filósofo. Assim, determinar quais são os conteúdos mentais e qual a natureza deles é determinar o que pode ser dito com sentido.

Para tanto, Hobbes propõe no *De Corpore*, como método para o “teaching of natural philosophy”, iniciar-se pela *privação* (“*privation*”), a saber, iniciar-se pela idéia heurística de “feigning the world to be annihilated”. Quer dizer, ao imaginarmos o mundo aniquilado, devemos perguntar o que permanece na mente. Com isto podemos determinar os conteúdos mentais. Responde o filósofo:

I say, therefore, there would remain to that man ideas of world, and all such bodies as he had, before their annihilation, seen with his eyes, or perceived by another sense; that is to say, the memory and imagination of magnitudes, motions, sounds, colours, etc. as also of their order and parts.<sup>3</sup>

O que há de conteúdo positivo na mente nada mais é do que aquelas coisas que dizemos provenientes dos sentidos. Se aquilo que chamamos de coisas externas são imaginadas como aniquiladas em ato, no entanto o mundo mesmo permanece. O que significa que nossa idéia de mundo é somente a idéia do conjunto global de representações ou fantasmas internos tomados como originários do mundo externo:

all which things, though they be nothing but ideas and phantasms, happening internally to him that imagineth; yet they will appear as if they were external, and not at all depending upon any power of mind. And these things to which he would give names, and subtract them from, and compound them with another. [...] if we do observe diligently what it is we do when consider and reason, we shall find, that though all things be still remaining in the world, yet compute nothing but our own phantasms.<sup>4</sup>

O mundo não é um dado, é um constructo da mente, um construto de algo que “to have a being without us”. O mundo é produto de uma ficção da mente que postula a existência de coisas que no entanto subsistem apenas, como o método da privação mostra, no sujeito. E o que conhecemos do

---

<sup>1</sup> Veremos depois que, na verdade, signos significam os acidentes do mundo ao significar primariamente as concepções mentais. Concepções fazem a mediação entre signos e acidentes.

<sup>2</sup> *Leviatã*, p. 388, p. 690.

<sup>3</sup> *De Corpore*, cap. VII, § 1.

<sup>4</sup> *Ibid.*, cap. VII, § 1

mundo nada mais é do que esses conteúdos internos. Como veremos melhor, juntamente com Descartes, Hobbes é um dos pais da filosofia da representação.

Determinados os conteúdos mentais, resta saber qual a natureza destes conteúdos. Para tanto, Hobbes sugere que desconsideremos a matéria (acidentes) destes conteúdos, ou seja, aquilo que faz um conteúdo distinto do outro, e apenas tomemos a *forma* geral destes conteúdos. O primeiro resultado deste procedimento é a idéia de espaço, que é a idéia de um “phantasm of a thing existing without the mind simply”<sup>5</sup>. E o que é esse puro fantasma nada mais é do que magnitude ou extensão, já que o espaço é produzido quando um corpo (“*body*”) deixa “a phantasm of its magnitude in the mind”. E corpo, por sua vez, “is that, which having no dependance upon our thought, is coincident or coexistent with some part of space”<sup>6</sup>. Pois se fizermos o caminho inverso e novamente tomarmos em consideração os conteúdos presentes à mente, ou ainda tentar recriá-los, o que temos diante de nós são essas coisas extensas que preenchem (“*fill*”) o espaço e que são pensadas como “a thing subsisting of itself”. Essa parcela extensa que o corpo ocupa no espaço imaginário é chamado de o *lugar* (“*place*”) do corpo. Portanto, os elementos do mundo são corpos, como o filósofo mesmo assevera:

O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam *homens mundanos*, mas também o *universo*, isto é, toda a massa de coisas que são) é corpóreo (*corporeall*), isto é, corpo (*body*), e tem as suas dimensões de grandeza (*magnitude*), a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é *nada*, e conseqüentemente está em nenhures. Não se segue daqui que os espíritos (*spirits*) sejam *nada* (*nothing*), pois têm dimensões e são portanto realmente corpos...<sup>7</sup>

Os indivíduos são integralmente coisas corpóreas, mesmo aquilo que está no interior da mente. E isto que está na mente é algo mensurável, cuja natureza última, ao contrário de Descartes que postulava o dualismo mente/matéria, é a mesma dos corpos chamados corpos físicos. Eis aí a tese nuclear da ontologia hobbesiana:

*Os elementos do mundo são os corpos, ou seja, coisas extensas finitas.*

E dado o monismo radical do autor, implica na seguinte tese:

*Os indivíduos são integralmente seres corpóreos.*

Similarmente a Descartes, o primeiro problema é evitar a possibilidade do solipsismo. Descartes procurará resolver esse impasse buscando demonstrar a existência de Deus cujas marcas se encontrariam no interior do sujeito. Tais marcas seriam as idéias infinitas. Recurso que Hobbes prontamente rejeita pois

Não pode haver qualquer nenhuma imagem de uma coisa infinita, pois todas as imagens e fantasmas que são provocados pela impressão das coisas visíveis têm uma figura, mas a figura é uma quantidade de toda a maneira determinada, e portanto não pode haver nenhuma imagem de Deus, nem da alma do homem, nem dos espíritos, mas apenas de corpos visíveis, isto é, de corpos que têm luz em si próprios, ou são por eles iluminados.<sup>8</sup>

Assim, como aquilo que há na mente são fantasmas de coisas extensas cuja magnitude pode ser determinada, é excluído do campo da linguagem dotada de sentido tudo aquilo que não é extenso ou não se refere a algo extenso, além daquelas coisas, que embora consideradas extensas, não podem, falando em termos kantianos, ser objeto de uma experiência possível. Por isto, embora a existência de Deus seja necessariamente pressuposta uma vez considerada a causa última das coisas, não pode haver ciência de sua natureza. A ciência só pode tratar de coisas corpóreas, coisas corpóreas finitas.

E como podemos sair do imbróglio do solipsismo?

---

<sup>5</sup> *De Corpore*, cap. VII, § 2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, cap. VIII, § 1.

<sup>7</sup> *Leviatã*, p. 388, p. 689.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 376, pp. 668-9.

Ora, o que a introspecção revela não é apenas um conjunto de conteúdos presentes à consciência, o indivíduo percebe concomitantemente uma sucessão ininterrupta desses conteúdos mentais. Certas imagens que não *eram* subitamente vêm a ser no interior da mente, que por sua vez são substituídas por outras imagens:

We may observe first of all, that our phantasms or ideas are not always the same; but that new ones appear to us, and old ones vanish, according as we apply our organs of sense, now to one object, now to another. Wherefore they are generated, and perish. And from hence it is manifest, that they are some change or mutation in the sentient.<sup>9</sup>

O sujeito pensante é marcado não só pela presença de fantasmas, a mera observação revela uma atividade contínua no interior da mente que ora se aplica àquela representação, ora àquela outra representação. Se a mudança é um traço característico da consciência, pergunta-se o que vem a ser essa mudança. Já que os únicos elementos reais do mundo são os corpos que se apresentam aos sentidos, “mutation can be nothing else but motion of the parts that body which is changed.”<sup>10</sup> Mudança é movimento e movimento é qualquer mudança. E a noção de movimento deve ser resolvida em termos de extensividade, se é que se queira dar algum sentido positivo para a noção de movimento. Deste modo, movimento é “a continual relinquishing of one place, and acquiring of another”<sup>11</sup>. Todo movimento é movimento local, e toda mudança é movimento local.

Com isto temos aberto a possibilidade de se pensar o tempo, que vem a ser “the phantasm of before and after in motion”<sup>12</sup>. O tempo é a experiência interna de uma sucessão, pois o tempo remete ao movimento de um corpo enquanto tendo ocupado (passado), estar ocupando (presente) e vir a ocupar (futuro) um lugar. O tempo é assim uma idéia derivada da de movimento, relacionada com a capacidade de o sujeito pensante reter pela memória as várias posições ocupadas por um objeto ao longo do seu deslocamento. Sem movimento não há tempo. Temporalidade que se manifesta não só diante de um corpo que se desloca no espaço imaginário, mas ainda aquela da própria mudança dos conteúdos mentais percebidos pelo sujeito. Conseqüentemente, o repouso é a idéia de um corpo que ocupa a mesma posição ao longo da sucessão de representações. Como seria possível essa sensação interna do tempo quando abstraída toda percepção externa do movimento Hobbes não se preocupa em responder.

Essa atividade interna que caracteriza a mente, o constante dar-se de conteúdos perceptivos à consciência, nada mais é que movimento, movimento local. A questão natural passa a ser: o que causa essa sucessão de conteúdos mentais? O solipsista terá grandes dificuldades de encontrar uma causa para o aparecimento destes conteúdos mentais. Será que poderiam ser produto da atividade “espontânea” da mente, que produziria tais conteúdos? Estamos falando de algo, a mente, que determina coisas sem por sua vez ser determinada. Ou, nos termos mecânicos de corpos e movimento, algo que possui o poder de por si mesmo sair do repouso, e vice-versa. Tese a qual Hobbes rejeita pelo seguinte argumento:

suppose that some finite body exist and be at rest, and that all space besides be empty; if now this body begin to moved, it will certainly be moved some way; seeing therefore there was nothing in that body which did not dispose it to rest, the reason why it is moved this way is in something out of it; and like manner, if it had been moved any other way, the reason of motion that way had also been in something out it; but seeing it was supposed that that nothing is out of it, the reason of its motion one way would be the same with the reason of its motion every other way, wherefore it would be moved alike all ways at once; which is impossible.<sup>13</sup>

Se um o corpo no vácuo com uma potência inerente de mover-se fosse atualizar esse poder, seria capaz de mover-se em todas as direções. Quais as razões para que não pudesse se mover nesta ou naquela direção? Todas as direções seriam igualmente possíveis. Assim, deveria mover-se ao mesmo tempo em todas as direções, o que é impossível, pois mover-se em uma e apenas uma direção é condição para que o movimento se atualize<sup>14</sup>. Sem ter formalizado o princípio de razão suficiente, tem-se aqui uma aplicação dele. Ato contínuo, o princípio de razão suficiente também é mobilizado para a dedução do

---

<sup>9</sup> *De Corpore*, cap. XXV, § 2.

<sup>10</sup> *Ibid.*, cap. IX, § 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, cap. VIII, § 10.

<sup>12</sup> *Ibid.*, cap. VII, § 3.

<sup>13</sup> *Ibid.*, cap. VIII, § 19.

<sup>14</sup> Cf. Sorell, p. 72.



princípio de inércia. Se nós supusermos que nenhum corpo existe além daquele que se move, conclui Hobbes, “there will be no reason why it should rest now, rather than at another time; wherefore its motion would cease in every particle of time alike; which is not intelligible.”<sup>15</sup> O que vale também para qualquer alteração de movimento: “whatsoever is moved, will always be moved on in the same way and with the same velocity, except it be hindred by some other contiguous and moved body”<sup>16</sup> Portanto, um movimento só pode originar-se pela ação de coisas moventes, e só pode extinguir-se ou alterar-se pela ação de coisas moventes que oferecem resistência ao corpo movente.

Podemos agora retornar ao problema inicial. A tese solipsista é absurda porque supõe ou que esses conteúdos mentais vêm a mover-se espontaneamente ou que o sujeito que causa a mudança tem um poder de causação *ex nihilo*. O que contraria o princípio de que um corpo não pode ser causa de seu próprio movimento. Se a mente não encontra dentro de si a causa de suas mudanças, isto é, de seus movimentos, essas causas têm de ser procuradas fora dela. Isso que está fora da mente mas é responsável por sua atividade incessante é que se chama *objetos do mundo exterior*. No entanto, o sujeito não tem acesso direto a esse mundo externo, o mundo é um pressuposto necessário da metafísica. De fato, o mundo exterior não é dado ao sujeito, o que é dado a este é apenas a imanência das coisas que se apresentam diante dele. Mesmo espaço e tempo não são mais objetivos do que os conteúdos apresentados pela coisas sensíveis, ambos são apenas imagens, embora abstraídos pela mente até o limite de um mínimo de determinação.

Mas esse mundo exterior, cuja existência pode ser provada a partir de certos princípios metafísicos, qual é a sua característica fundamental?

## 1.2. As Propriedades Fundamentais do Mundo

Seria natural esperar que Hobbes reconhecesse na extensão, assim como fizera Descartes, o atributo fundamental do mundo. Se o mundo é composto de corpos, e mesmo indivíduos também são corpos, por que não considerar a extensão a propriedade elementar de tudo o que existe? Mas no *De Corpore* esclarece:

The *extension* of a body, is the same thing with the *magnitude* of it, or that which some call *real space*. But this *magnitude* does not depend upon our cogitation, as imaginary space doth; for is a effect of a imagination, but *magnitude* is the cause of it; this is an accident of mind, that of a body existing out of the mind.<sup>17</sup>

A extensão ou figura é uma propriedade fundamental do mundo, só que, adverte-nos o filósofo, não se trata da extensão ou figura pensadas como qualidades sensíveis. Pois confundir a extensão real com a extensão fictícia da imaginação é tomar como qualidades objetivas coisas pertencentes de fato à condição subjetiva. A extensão real é uma pura magnitude, que não pode ser dada ao sujeito, pois o que é dado é a extensão fictícia produzida pela grandeza real, mas se não intuída, pelo menos essa extensão é pressuposta. Mas o que é a extensão ou magnitude real, uma vez que é algo distinta daquela dada à imaginação?

Logo adiante da passagem citada, afirma que “*magnitude* is the peculiar accident of every body”. A magnitude não é uma coisa, a magnitude é um acidente. Que tipo de acidente é este que não pode ser uma intuição? Hobbes mesmo reconhece a dificuldade:

But what an *accident* is cannot so easily be explained by any definition, as by examples. Let us imagine, therefore, that a body fills any space, or is coextended with it; that coextension is not the coextended body: and, in like manner, let us imagine that the same body is removed out its place; that removing is not the removed body: or let us think the same not removed; that not removing or rest is not the resting body. What, then, are these things? They are *accidents* of that body. But the thing in question is, *what is an accident/* which is an enquiry after that which we know already, and not that which we should enquire after. For who does not always and in the same manner understand him that says any thing is extended, or moved, or not moved? But most men will have it be said that *an accident is something*, namely, some part of a natural thing, when, indeed, it is no part of same. To satisfy these men, as well as may be, they answer best that

<sup>15</sup> *De Corpore*, cap. VIII, § 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, cap. IX, § 7.

<sup>17</sup> *Ibid.*, cap. VIII, § 4..

define an *accident* to be *the manner by which any body is conceived*; which is all one as if they should say, *an accident is that faculty of any body, by which it works in us a conception of itself*.<sup>18</sup>

Acidentes são efeitos dos corpos sobre o senciente. Efeitos estes que constituem a própria mente, na medida em que a mente é um *apresentar-se* em sucessão de coisas diversas. São os acidentes que nos informam sobre as qualidades ou atributos do objeto. Tudo que é qualidade é acidente, e todo acidente é mudança. Pois toda determinação do objeto nada mais é que uma mudança do senciente produzida por algum corpo que o modifica. Mesmo o objeto intuído, só é determinado como tal porque pode ser experimentado como uma mudança. Conhecer é conhecer aquilo que muda, a mudança é o princípio de determinação de qualquer coisa. Se acidentes são mudanças, acidentes são movimentos, movimentos produzidos pela atuação dos corpos sobre a mente. Todo ato do conhecimento se refere a movimentos. Isso quer dizer que a noção de acidente é tão fundamental que não pode ser explicada, pois uma explicação exigiria a redução a noções mais elementares. Qualquer tentativa de explicá-la pressuporia ao mesmo tempo a própria noção de acidente.

Mas o que significa conhecer as qualidades ou propriedades dos corpos? Dado que estas qualidades são efeitos ou modificações no senciente, conhecer alguma coisa dada aos sentidos é conhecer o elo que liga o agente da mudança (o objeto) e o paciente (a qualidade), isto é, conhecer as coisas do mundo é conhecer a *causa* pela qual uma coisa é concebida. Já que se o efeito é conhecido na intuição, efeito este que consiste na mudança interna do senciente (a percepção), por sua vez, o que deve ser buscado pelo conhecimento é o necessário complemento numa relação causal, o objeto causador, que em si mesmo não é intuído (pois a percepção é modificação do senciente). Portanto, isso que causa a mudança é o *agente* (“*agent*”), e o que sofre a mudança é dito ser o *paciente* (“*patient*”). Agente e paciente, causa e efeito reunidos formam a *causa integral* “*entire cause*”, que é “the aggregate of all the accidents both of the agents of all the accidents both the agents how many soever they be, and of the patient, put together; which when they are all supposed to be present, it cannot be understood but that the effect is produced at same instant; and if any one of them be wanting, it cannot be understood but that the effect is not produced”<sup>19</sup>. Propriamente dita, uma causação ocorre quando a idéia do agente leva imediatamente à idéia do paciente, e vice-versa. A causa não existe antes de seu efeito, muito menos o efeito existe antes da causa. O que quer dizer que a relação entre o antecedente, a causa, e o conseqüente, o efeito, é lógica, não temporal. No campo perceptivo, a causação ocorre no instante em que algo *age* sobre outra coisa que *sofre a ação*. Fora dessa relação de dupla implicação no terreno da lógica e de simultaneidade no terreno da percepção não tem sentido se falar de causas e efeitos propriamente ditos. A causa não existe antes do efeito, e vice-versa. Decorre então que toda causa, causa integral, é causa necessária. Falar num sentido rigoroso de causas contingentes é falar de um absurdo.

Deve-se atentar para o fato de que conhecer a causa das coisas, sua causa integral, não é conhecer o objeto agente e o objeto paciente. O conhecimento, adverte Hobbes, não é conhecimento da coisa, é conhecimento dos acidentes das coisas:

Na agent is understood to *produce* its determined or certain effect in the patient, according to some certain effect in the patient, according to some certain accident or accidents, with which both it and the patient are affected; that is to say, the agent hath its effect precisely such, not because it is a body, but because such a body, or so moved.<sup>20</sup>

A causalidade diz respeito à ligação entre acidentes. Assim, é chamada *causa eficiente* (“*efficient cause*”) o conjunto de acidentes necessários para a produção do efeito. E é chamada de *causa material* (“*material cause*”) o conjunto de acidentes que são produzidos no paciente. Como conhecer não é conhecer os objetos, mas seus acidentes, e todo acidente é movimento, movimento local, todo ato de conhecimento é um ato de determinação da relação entre movimentos, de movimentos gerando ou alterando outros movimentos. Se há uma propriedade fundamental do mundo, essa propriedade é o movimento, pois toda determinação é movimento. Mesmo a noção de extensão é determinada pelo movimento, uma vez que a idéia de extensão, como vimos, é produto da ação da magnitude dos corpos sobre o indivíduo senciente que é alterado por ela. O mundo não é conhecido pelo conhecimento dos corpos que o ocupam lugar no espaço, o mundo é conhecido pelos seus diversos movimentos que dão

<sup>18</sup> Ibid., cap. VIII, § 2.

<sup>19</sup> Ibid., cap. IX, § 3.

<sup>20</sup> Ibid., cap. IX, § 3.

origem a diversos tipos de conhecimentos. Assim como a de extensão, a idéia de corpo é resultado da idéia de movimento, como aquilo que serve de suporte para acidentes. A idéia de corpo é, na verdade, um pressuposto necessário para a idéia de movimento, já que movimento deve ser movimento de algo. Porém, o mundo é antes de tudo movimento, do que se pode deduzir duas teses:

*Do ponto de vista da ontologia, a unidade compreensiva fundamental é o movimento.*

E respondendo à questão inicial desta secção:

*A propriedade fundamental do mundo é o movimento.*

O mundo hobbesiano é um complexo de movimentos. Como a única noção positiva de movimento é a de movimento local, o mundo hobbesiano é um conjunto dos movimentos locais dos corpos. Movimentos que estão infinitamente se comunicando entre si e causando infinitos acidentes. O mundo nada mais é do que uma cadeia infinita de movimentos causando movimentos, seja alterações, seja inícios de movimentos. O que pode ser objeto do conhecimento é acidente, e todo acidente é movimento, portanto tudo o que faz parte do mundo dado à intuição produz efeitos. Por outro lado, não há nada que ocorra no mundo (e Deus não faz parte do mundo) que sendo causa não tenha sido por sua vez causado, isto é, não há no mundo um movimento que ao mesmo tempo não tenha sido produzido por outro movimento. O papel das ciências é tentar remontar estas cadeias de movimentos que compõem o mundo. Assim, a ciência é o conhecimento metódico e rigoroso das leis destes movimentos. Que Hobbes divide em duas partes: ciência dos *corpos naturais* e ciência dos *corpos artificiais*. No *De Corpore* o filósofo lista três ou quatro principais ramos das ciências dos corpos naturais, conforme o nível da abstração que envolvem. Primeiro a *geometria*, a ciência das leis gerais do movimento. Depois a *mecânica*, que é aplicação destas leis gerais ao estudo dos efeitos da ação dos corpos uns sobre os outros. Agora, se estudarmos o efeito dos movimentos nas partes dos corpos, efeitos esses que consistem, por exemplo, na luz, na cor, no sabor, no calor e frio, temos a *física*. Por fim, se estudarmos os movimentos daqueles seres dotados de sentidos e imaginação e que agem segundo fins, temos a *ética* ou *filosofia moral*. Temos um caminho que vai do mais universal ou abstrato, das leis dos movimentos enquanto tais sem fazer distinções quanto aos corpos, passando pelo estudo dos acidentes dos corpos, depois o estudo dos acidentes internos dos corpos, ou qualidades, e findando no estudo dos acidentes ou movimentos das qualidades de corpos que agem segundo fins estabelecidos por uma cadeia de imaginações. A mecânica se aplica sobretudo aos estudo dos seres inanimados, a física aos dos seres animados e a ciência moral ao estudo dos seres que agem por paixões, especialmente o homem. Quanto à ciência dos corpos artificiais, aqueles produzidos não pela natureza mas pela vontade do homem, só há propriamente um ramo, a *ciência civil* <sup>22</sup>.

Isso significa que aquilo que garante a especificidade do indivíduo frente a outros seres da Natureza é o fato de o homem ser capaz de agir com propósito. Mas paixões não são outra coisa a não ser movimento, sobre as quais iremos examinar mais tarde. *Indivíduos também são complexos de movimentos, de certos tipos de movimentos*. “Aquilo que está dentro de nós é apenas movimento”, diz o filósofo. Por isso, podemos igualmente dizer:

*o indivíduo hobbesiano é um corpo complexo comandado por seus movimentos internos (ou endeavours) ordenados conforme certos fins*

Abordamos até aqui os indivíduos a partir dos fundamentos universais de tudo o que existe no mundo. Passemos então a analisar particularmente o que é o indivíduo hobbesiano.

## 2. A Mente

Como escreve Hobbes, “a natureza humana é a soma de suas faculdades (*faculties*) e potências (*powers*) naturais”<sup>22</sup>. Dizer que algo tem uma faculdade ou potência é dizer que esse algo tem a capacidade de causar algo ou agir sobre algo. Faculdades são poderes, e esses poderes divergem de um ser para outro ser. Enquanto ser vivo, as faculdades dos homens são aquelas pertencentes a um corpo animado. No capítulo I, parte I, dos *Elementos da Lei* Hobbes, numa lista parecida com aquela encontrada no *De Anima* de Aristóteles, divide as faculdades ou poderes de seres animados em dois tipos:

1. faculdades do corpo: dizem respeito aos poderes referentes aos movimentos do corpo enquanto tal, como um objeto da mecânica
2. faculdades da mente (“*mind*”): concernem aos poderes derivados dos *movimentos internos*, ou imaginações, do corpo.

Uma vez feita esta separação, há que se tomar as distintas faculdades de cada um. Assim, quanto às faculdades do corpo, são três:

1. *faculdade de nutrição* (“*nutrition*”): a vida, sendo movimento, implica desgastes, que podem representar a morte. Por isso, todo ser animado, o homem incluído, precisa ter o poder de repor os movimentos que o constituem enquanto tal.
2. *faculdade motriz* (“*motion*”): para obter os bens necessários para a nutrição, é preciso ir ao encaço deles. É preciso que o corpo tenha o poder de ir ao encontro dessas coisas do mundo. A faculdade motora é a força do corpo para locomover-se, e é também a força física.
3. *faculdade geratriz* (“*generative*”): indivíduos têm o poder de se perpetuar como espécie, indivíduos podem gerar outros indivíduos.

Com estes três poderes não teríamos um ser vivo ainda. Falta o princípio que os faz seres de “movimento próprio”, seres animados. Ser um animal é ser capaz de agir por meio da vontade, ou seja, ser capaz de agir com propósito. Isso que chamamos habitualmente de corpo não tem o poder de produzir tais efeitos. É preciso postular uma outra classe de movimentos, origem dos movimentos voluntários do corpo, os poderes da mente. Sem estes, os animais seriam apenas corpos entre outros corpos da natureza. Assim, quanto às faculdades da mente, são principalmente duas:

1. *faculdade cognitiva* ( *ou imaginativa ou conceptiva*): é o poder de representar para si aparências originadas pela coisas externas e comunicadas pelos órgãos do sentidos.
2. *faculdade do motivo* (“ *motive*”): é o poder de agir segundo motivos postos pela mente. É poder destas aparências causarem ações, as ações voluntárias. Se, como veremos, as aparências têm este poder é porque elas se encadeiam entre si reguladas por fins. A faculdade do motivo, ao mesmo tempo que é a faculdade de causar ações segundo propósitos, é ao mesmo tempo o poder de ordenar as aparências da mente segundo o propósito visado pela ação.

Hobbes também sugere nos capítulo XIV, parte I, dos *Elementos da Lei* que as faculdades da mente podem ser reduzidas a três: (1) experiência e (2) razão, que provavelmente seriam desdobramentos da faculdade cognitiva, e (3) paixão, que estaria ligada à faculdade do motivo. De qualquer forma, aquilo que faz de um ser um ser animado enquanto tal, o agir com propósito, refere-se a potência causadora de certos conteúdos da mente. Para iniciar, assim, um modelo de indivíduo devemos começar nos perguntando do que é feita a mente, quais são as suas unidades elementares.

## 2.1. Os Fantasmas da Mente: sensação e imaginação

---

<sup>22</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. I, § 4.

Se indagarmos o que encontramos na mente, Hobbes responderia que o que encontramos são *aparências* (“*apparences*”). Aparências são acidentes da mente. Esses fenômenos da mente que apreendemos por intuição são aparências de coisas exteriores. Ora, a simples introspecção revela que o sujeito não se reconhece como causa adequada destes conteúdos, nem poderia sê-lo, pois, como vimos anteriormente sobre a hipótese do solipsismo, não existe na mente nem em qualquer outra coisa um poder efetivo de criação destes acidentes. A doutrina do movimento substitui o Deus cartesiano na solução do problema da enclausuramento do sujeito em si. As aparências da mente devem necessariamente ser o efeito sobre nós dos movimentos produzidos por outras coisas ou corpos não mentais, isto é, pela coisas externas.

Hobbes, lembra Tuck, reclamava para si contra *Descartes* a paternidade da filosofia da representação<sup>23</sup>. Dizer que as aparências da mente são aparências das coisas externas significa apenas dizer que a *fonte* das aparências da mente estão localizadas nas coisas exteriores, não significa dizer que estas aparências são tais porque parecem ou assemelham-se aos ou reproduzem características dos objetos que as produziram. O que é intuído são apenas os conteúdos da mente, nada nos garante que esses conteúdos correspondem às coisas mesmas. Afinal, o que são esses conteúdos a não ser efeito da ação dos objetos sobre nós? Agora, quantas não são as infinitas causas que podem produzir efeito idênticos? Como o que temos de evidente são apenas os efeitos, como saberemos quais são as suas verdadeiras causas?<sup>24</sup> Sabemos que o que causa as aparências da mente são movimentos das coisas do mundo, mas para além disso não podemos saber nada com certeza sobre a *natureza* destes movimentos. Mais do que isso, a observação atenta nos revela que os acidentes que encontramos na mente, como cor, figura, etc., não são qualidades das coisas mesmas, são apenas alterações da própria mente, ainda que suscitadas pelas coisas externas. Os argumentos de Hobbes para provar isto são bastantes semelhantes àqueles do Descartes das *Meditações*. Baseiam-se nos argumentos sobre as “decepções do sentidos” (“*deceptions of senses*”). Esse é o caso quando, por exemplo, vemos coisas refletidas sobre a superfície da água ou em espelhos: a coisa representada não está ali, mas vemos ainda a cor e a figura. Ou então quando vemos imagens duplicadas. Como uma coisa não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, deduz-se que o que se vê duplicado são seus fantasmas que aparecem ao espírito. Logo, continua o filósofo, não existe nada fora de nós que seja uma imagem ou cor, porque a imagem num espelho não é alguma coisa que está “dentro ou atrás do espelho”, nem a imagem na água está “dentro ou sob a água”. Tais fenômenos não são nada fora de nós. As decepções do sentido da visão são tomadas como paradigmáticas, as conclusões tiradas delas podem ser integralmente aplicadas aos demais sentidos como do tato, do paladar, da audição. Daí ser preciso admitir como verdadeiro e certo “que quaisquer que sejam os acidentes ou qualidades que os nossos sentidos nos façam pensar que estão no mundo, aqueles não estão neste, mas são visões (*seemings*) ou aparições (*apparitions*) apenas”.

Estão instauradas as bases da filosofia da representação: fora o fato de que *deve* existir um mundo externo, o que me garante que eu não esteja em um grande sonho? Que garante que tudo o que vejo ou ouço ou sinto ou saboreio corresponda às coisas do mundo que as originaram? Consideremos que os conteúdos que se apresentam à mente na vigília e aqueles que se apresentam nos sonhos são os mesmos, as aparências. Se não pela matéria-prima de que são feitos, poderia haver um outra diferença? Talvez soubéssemos que estamos sonhando porque sonhos são imagens esmaecidas. Um homem em vigília também têm em mente essas representações enfraquecidas, afinal é porque as tem que pode ter uma idéia do passado. Ao contrário, vemos que nos sonhos algumas imagens ou concepções são até mais vívidas que na vigília, a ponto de coisas que em estado de vigília são admiradas porque são obscuras, são tomadas por coisas comuns em sonhos, como lugares e situações que na vigília causam estranheza e no sonho são tão fortes que trazem a confiança da evidência. Como afirma o filósofo: “não conheço *kriterion* ou marca (*mark*) pela qual ele possa discernir aquilo que foi um sonho ou não, e portanto torne menos espantoso ouvir um homem por vezes falar do seu sonho como se tivesse sido uma verdade, ou tomá-lo como uma visão (*vision*)”<sup>25</sup>. “We are such stuff as dreams are made on”, diríamos com Shakespeare. Outra vez, o que a doutrina do movimento garante é apenas a existência de movimentos no mundo, não garante uma certa correspondência entre representações e as coisas e fatos do mundo como o Deus cartesiano assegurava. Na mente não intuímos a ação destes movimentos, apenas seus efeitos sobre o senciente, as qualidades. Movimentos são coisas objetivas do mundo, só que fora dos princípios

<sup>23</sup> Cf. Tuck [2001], p. 32.

<sup>24</sup> Cf. *De Corpore*, cap. XXV, § 25.

<sup>25</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. III, § 10.

gerais do movimento, da geometria e mecânica, tudo o mais é conhecimento dos acidentes da mente, ainda que não causados por ela. Aquilo que nós chamamos ciências da natureza, na verdade são ciências das aparências, dos efeitos dos movimentos do mundo sobre nós. E como a visão é por excelência o órgão do conhecimento, decorre disto a necessidade de uma teoria da luz para dar conta dos fundamentos da ciência da natureza. Não é à toa que os nove primeiros capítulos do *De Homine* versam sobre ótica.

Mas o que são precisamente tais aparências, representações ou concepções? Ou melhor: que tipos de movimentos os originam? Certamente não são os movimentos do corpos por nós observados, não verificamos nestes como poderiam gerar tais aparências. Todavia, há que se considerar o movimento de duas maneiras. Ou consideramos o movimento do corpo como uma unidade ou, já que tudo que é extenso se divide em partes, ou consideramos o movimento do corpo em relação às suas partes. Podemos, assim, relatar o movimento de um corpo ou (1) se o corpo fosse um ponto no espaço, isto é, como corpo *não-dividido* (“*undivided*”) ou (2) como se o deslocamento fosse o deslocamento das partes do corpo, ou seja, podemos tomar o corpo em movimento como um corpo *dividido* (“*divided*”)<sup>26</sup>. E no capítulo 9 do *De Corpore* (“*Of Cause and Effect*”) Hobbes havia afirmado que um corpo só pode mover-se ou entrar em repouso pela ação de um corpo em movimento contíguo a ele. Um corpo transfere seu movimento a outro corpo contíguo a ele, criando assim um cadeia causal de movimento. Se pensarmos no corpo como um ponto no espaço, esta transmissão de movimento se dá pelo contato de um corpo sobre outro. Essa forma de transmissão é aquela que observamos pela experiência, aquela pela qual um corpo em movimento faz mover outro. Mas se pensarmos os corpos como aquilo que realmente são, como coisas extensas compostas de partes, ação de um corpo em movimento sobre outro é ao mesmo tempo ação sobre as partes do corpo afetado, mais especificamente sobre a parte que primeiramente recebe o *quantum* de movimento, e o qual se transfere para as outras partes do corpo. Há portanto uma transmissão interna do movimento, de um parte do corpo para a parte imediatamente contígua dessa parte. E esse movimento é imperceptível, é deduzido pela razão, não é um dado da experiência. Portanto, a mecânica hobbesiana postula que o mesmo movimento pode ser tomado de duas formas: (1) ou movimento tal como em geral o concebemos ou (2) o movimento interno dos corpos. Todo corpo em movimento é ao mesmo tempo o movimento de suas partes.

Vimos que as qualidades são acidentes da mente, não das coisas mas daquele que percebe tais qualidades, o sujeito senciente. Estas qualidades são também movimentos. Pois, bem, os movimentos das representações nada mais são do que os movimentos internos no senciente produzidos pelos movimentos dos corpos externos, recebendo ali o nome de qualidades e se manifestando como aparências ou fantasmas:

Now that all mutation or alteration is motion or endeavour (and endeavour also is motion)<sup>27</sup> in the internal parts of the thing is altered, hath been proved... from this, that whilst even the least parts of any body remain in the same situation in respect of one another, it cannot said that any alteration, unless perhaps that whole body together hath been moved, hath happened to it; but that it both appeareth and is the same it appeared and was before. Sense, therefore, in the sentient, can be nothing else but motion in some of the internal parts of sentient; and the parts so moved are parts of the organs of sense. For the parts of our body, by which we perceive any thing, are those we commonly call the organs of sense. And so we find what is the subject of our sense, namely, that in which are the phantasms; and partly also we discovered the nature of sense, namely, that it is some internal motion in the sentient.<sup>28</sup>

E como são produzidos esses movimentos internos no senciente? Os movimentos do mundo exterior observados na percepção não seriam capazes de gerar estes movimentos na mente. Acontece que na natureza não ocorre apenas a troca de movimentos entre corpos contíguos tomados como pontos no espaço, a troca ocorre também entre os movimentos internos do agente sobre os movimentos internos suscitados no paciente. Se considerarmos que não existe vácuo no espaço, e tudo está preenchido por corpos, qualquer movimento no universo, seja fraco ou forte, produz ou altera o movimento de qualquer outro corpo no universo. Pois se um corpo é removido de um local, irá por sua vez ter de remover o corpo que lhe está imediatamente próximo, e este por sua vez terá de remover outro que lhe está contíguo, e assim em diante infinitamente. Mas dizer que a ação de qualquer corpo no universo altera o movimento de qualquer outro corpo no universo, é ao mesmo tempo dizer que os movimentos internos

<sup>26</sup> Cf. *De Corpore*, cap. XV, § 4.

<sup>27</sup> Vide secção 3.1. do capítulo III.

<sup>28</sup> *De Corpore*, cap. XXV, § 2.

das partes dos corpos se prolongam infinitamente sobre cada mínima parte dos corpos do mundo. O filósofo dirá que essa ação é instantânea: “it reaches in any instant to any distance, how great soever. For in the same instante in which the first part of the full *medium* removes that which is next it”<sup>29</sup>. Os movimentos internos de um corpo se propagam ao infinito gerando ou alterando os movimentos de cada mínima parte dos demais corpos do mundo. Não há mínimo movimento em uma parte do mundo que não cause efeitos sobre cada mínima parte do resto do mundo, e isso simultaneamente. São estes movimentos internos que se propagam infinitamente que dão origem à percepção. Alguns desses movimentos são muitos débeis para serem percebidos, mas outros são suficientemente fortes para quando forem captados pelos órgãos dos sentidos causarem alterações no senciente que serão interpretadas como percepções.

As representações da mente são, portanto, movimentos internos (*endeavours*) no sujeito senciente causados pela impressão de certas coisas do mundo sobre os órgãos dos sentidos. O processo completo ocorre conforme as seguintes etapas: (1) Um corpo em movimento, o objeto do sentido (“*object of sense*”), age diretamente sobre algum dos *órgãos dos sentidos* (“*organs of sense*”), que são aparelhos dotados de receptores de movimentos internos, transferindo seus movimentos a tais órgãos, como no gosto e no tato, ou indiretamente, primeiro há a transferência do seu movimento para um meio circundante não opaco, onde ali também se propagam até atingirem algum órgão dos sentidos, como a luz e o som. Luz e som são distintos tipos de movimentos criados pelos internos dos corpos, movimentos os quais o indivíduo está devidamente habilitado por alguns aparatos sensórios do corpo a captá-los. Ora, esses movimentos gerados pelos movimentos internos dos corpos podem alcançar as partes receptoras dos órgãos dos sentidos onde irão causar uma pressão sobre tais receptores originando neles novos movimentos. (2) Nos órgãos dos sentidos há também uma transferência destes movimentos das partes mais externas do senciente para as suas partes mais internas, partes internas onde ocorreriam de fato aquilo que chamamos concepções do espírito. As partes mais externas do senciente, as dotadas de receptores, transfeririam para os nervos e outros tecidos tais movimentos, onde pelo mesmo princípio já exposto, se propagariam passando por eles até os órgãos centrais da percepção. A versão do *De Corpore* diverge das versões anteriores. Antes, o órgão central (*Elementos da Lei, Leviatã*) da percepção seria o cérebro, lugar terminal de todas as impressões. Só que fiel ao princípio do *De Corpore* de que o coração é o centro vital do corpo, agora o ponto focal de todas as impressões originadas dos objetos dos sentidos é o coração, que é chamado de “fontain of all sense”. Sendo o coração o órgão das paixões, com isso o filósofo fortalece sua tese de que concepções e paixões são a mesma coisa, só diferindo quanto aos seus efeitos sobre o sujeito, a primeira suscitando aparências, a segunda levando à ação.

Bem, um fenomenólogo certamente objetaria que teríamos dificuldades de explicar por que motivo estas aparências não são sentidas como eventos da mente, mas são sentidas como aparições das próprias coisas, criando a ilusão de que estas imagens são imagens das coisas nelas mesmas. Ao que Hobbes levanta a hipótese que esta sensação é produzida porque a pressão causada por um objeto qualquer sobre um dos órgãos dos sentidos quando chega ao coração “causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço (*endeavour*) do coração, para se transmitir (*deliver it self*); cujo esforço, porque *para fora* (*outward*), parece ser de algum modo exterior (*seemeth to some matter without*)”<sup>30</sup>. Ao que completa Hobbes que “é esta aparência (*seeming*), ou ilusão (*fancy*), que os homens chamam sensação (*sense*)”. A sensação é portanto o produto da reação das partes dos órgãos dos sentidos à ação da luz ou demais *endeavours* (os movimentos internos). Essa reação, porque contrária, cria a ilusão de que estes movimentos não são internos, não estão no senciente, e sim como se fossem a própria aparição dos objetos.

Ao lado da sensação há outra categoria de fantasma da mente: a imaginação (“*imagination*”). Nas palavras do próprio filósofo:

Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda. O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc., pois após a desapareição do objeto (*after object is removed*), ou quando os olhos estão fechados, conservamos (*retain*) ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos... A *imaginação* nada mais é portanto senão uma *sensação diminuída* (*decaying sense*), e

<sup>29</sup> Ibid., cap. XV, § 7.

<sup>30</sup> *Leviatã*, p. IX, pp. 85-6.

encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos.<sup>31</sup>

Sensações são impressões as quais se pressupõe que o objeto dos sentidos está presente e atuando sobre o senciente. Imaginações são estes mesmos fantasmas, quando permanecem na mente após o objeto ter sido removido. Sem dúvida uma aplicação engenhosa de um dos princípios da mecânica, o princípio de inércia, aos problemas da psicologia. Mas não se deve tomar a imaginação como resultado da perda do *quantum* de movimento da sensação. É um traço da forma de pensar de Hobbes que *intensidade* é mais uma medida relativa do que absoluta<sup>32</sup>. Os movimentos da imaginação são os mesmos da sensação, o que ocorre, compara o filósofo, é um efeito parecido com aquele provocado pela luz do sol cuja intensa luminosidade obscurece a luz das estrelas. A intensidade da luz das estrelas durante o dia é a mesma que a durante a noite, só que de dia deixamos de perceber as estrelas porque a luz do sol predomina sobre todas as demais. A atividade perceptiva é contínua, impressões se seguem à impressões sem cessar, e impressões mais antigas são como que encobertas pelo montante de novas impressões. Sensações têm a faculdade de desviar a atenção do sujeito, e por isso imaginações com o passar do tempo tornam-se menos claras e distintas, os acidentes do objeto imaginado passando a ser menos discerníveis. Hipótese valiosa porque coloca a imaginação num patamar epistemológico muito próximo ao das sensações. Sensações e imaginações, nelas mesmas, carregam idêntica quantidade de informações, a diferença é que o indivíduo cognoscente tem maior dificuldade de distinguir as qualidades presentes nesta última. Por isso, raciocinar sobre imaginações não é raciocinar sobre uma forma degradada de sensação, o que se cobra é apenas um cuidado para que se remonte tais imaginações a suas sensações originais.

Uma leitura do capítulo 25 do *De Corpore* (“Of Sense and Animal Motion”) mostra que a imaginação está longe de ser um subcaso da sensação. Isto porque Hobbes postula que todo e qualquer objeto, animado ou não, é um ente sensível. Não é necessário um aparato especial, os órgãos do sentidos, para captar a constante e infinita malha de impressões produzidas pelos movimentos internos dos objetos. Cada objeto transmite ao meio seu movimento interno, gerando em um objeto afetado por este movimento (endeavour) aquilo mesmo que chamamos de sensação. Coisas, assim como animais, também têm sensações, isto é, também têm movimentos internos causados pela ação dos movimentos internos de outros objetos. Mas a *física* (ciência das aparências) não trata dos seres sencientes, os seres animais? Hobbes faz no entanto uma ressalva:

But though all sense, as I have said, be made by reaction, nevertheless it is not necessary that every thing that reacteth should have sense... And, though by reaction of bodies inanimate a phantasm might be made, it nevertheless cease, as soon as ever the object were removed. For unless those bodies had organs, as living creatures have, fit for the retaining such motion as is made in them, their sense would be such, as that they should never remember the same.<sup>33</sup>

O que faz dos seres animados seres sencientes não é o fato de serem povoados internamente por representações, antes disso, é o poder que têm de reter estes fantasmas. Daí, como está escrito acima, a função dos órgãos dos sentidos, permitindo a permanência destas impressões. Só seres vivos podem “arquivar” as informações provenientes dos sentidos e, por isso, só eles podem reutilizá-las para algum propósito. Ser dotado de memória (“*memory*”) e ser um ser senciente são poderes idênticos. “A imaginação e a memória são uma e mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes”<sup>34</sup>. Então o que define os seres vivos não é a capacidade de terem sensações, e sim é a capacidade de terem imaginações que os separam das demais coisas do mundo.

O acúmulo de memória é a experiência (“*experience*”). A partir deste banco de dados<sup>35</sup> pode-se fazer infinitas combinações entre *imaginações simples* (“*simple imagination*”) gerando *imaginações*

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 11, p. 88.

<sup>32</sup> Talvez a semelhança desta forma de conceber a mediação de valores com o princípio galileano da relatividade do movimento seja mais do que uma mera coincidência. Veremos que essa forma de pensar se reproduz nas medidas de poder e de habilidades (*wits*).

<sup>33</sup> *De Corpore*, cap. XXV, § 5.

<sup>34</sup> *Leviatã*, p. 12, p. 89.

<sup>35</sup> Veremos depois que a *experiência* é muito mais do que um mero banco de dados, ela pressupõe já uma certa organização das imaginações.



*compostas* (“*compounded imagination*”), como ao combinarmos a figura de um homem com a figura de um cavalo resultando na imagem de um centauro. Imaginações simples são assim concebidas em razão do modo pelo qual são geradas, e não, como em Hume, pelo fato de serem impressões elementares, não decomponíveis em outras impressões. São *simples* porque são derivadas daqueles objetos apresentados aos sentidos. Já as imaginações compostas são objetos que não são dados aos sentidos, mas construídos por composição pela mente.

Disto se conclui a seguinte tese sobre o modelo de indivíduo hobbesiano:

*A mente é um composto de imaginações.*

Mas se são as imaginações as unidades elementares da mente, a mente propriamente dita está longe de ser um depósito de imagens. Como vimos, a introspecção revela que a característica da experiência interna é a existência de uma incessante sucessão de imagens, que sabemos agora serem sensações e imaginações. É somente por meio da experiência da sucessão que o sujeito se constitui enquanto tal, porque é nesta experiência que há a separação entre um mundo externo, fonte da sucessão, e o mundo interno, onde a sucessão é percebida. Contudo, essa sucessão é meramente passiva, na verdade a mente é dotada de um poder ativo<sup>36</sup> de criar ou recriar sucessões de imaginações, poder que a caracteriza realmente como tal pela capacidade do indivíduo de não só contemplar em seu interior aparências causadas pela ação das coisas do mundo, mas também de pensar, isto, é recriar esta ordem de aparências. É esse poder da mente que faz do indivíduo senciente um indivíduo habilitado a ser um indivíduo agente, aquele que age com propósito.

Portanto, para se compreender o que é a mente, devemos examiná-la como uma cadeia de imaginações.

## 2.2. O Discurso Mental, ou o Pensar

Se contemplarmos aquilo que se apresenta à mente, como sabemos, iremos perceber a existência de séries inteiras de aparências encadeadas. Veremos que elas não estão encadeadas aleatoriamente, mas que a sucessão de tais aparências parece não ser casual e ter alguma coerência. O que explica esta ordem das coisas que estão em nossa mente?

A não ser que se postule que essa coerência e consequência dos fantasmas da mente é devida a elas corresponderem à seqüência das coisas que uma vez foram dadas na sensação, dificilmente uma resposta satisfatória pode ser dada. Como escreve Hobbes, “a cauda da coerência ou da consequência (*coherence or consequence*) de uma concepção sobre outro é a sua primeira coerência, ou consequência no momento em que foram produzidas pela sensação”<sup>37</sup>. Senão, como separar aquilo que é fantasia daquilo que é rememoração de percepções passadas? Por isso, um critério para separar meros sonhos de representações que remetem a coisas do mundo objetivo é o da coerência da sucessão das aparências. Sonhos são aparências que se sucedem sem uma ordem constante. São livres jogos de representações, que parecem não seguir uma suposta coerência e consequência imposta pelo modo como os objetos externos seriam apresentados. Já a coerência e consequência da sensação é o “sinal” de que aquilo que é rememorado corresponde a objetos outrora presentes e atuantes no indivíduo. Ainda que para a física (ciência das aparências) isto não basta para uma real diferença entre o sonhar e o estar desperto, mesmo assim essa diferença parece valer para nossa crença subjetiva de que aquilo que se rememora corresponde a coisas reais, e não são meras fantasias. Ora, para Hobbes essas cadeias de representações provenientes da experiência da sensação são comparadas a um discurso de palavras: “Mas porque a palavra (*discourse*) é comumente tomada pela coerência e consequência das palavras, eu a chamarei (a fim de evitar equívocos) de discursão (*discursion*)”, escreve Hobbes, que no *Leviatã* empregará apenas o termo discurso tanto para o das palavras quanto para o da mente (“*mentall discourse*”)<sup>38</sup>. Esta metáfora é bastante instrutiva sobre a natureza da mente. Uma seqüência qualquer de palavras não configura a linguagem, esta junção arbitrária não produz sentido. É preciso haver uma ordenação de palavras

<sup>36</sup> Dizemos “poder ativo” apenas para caracterizar o discurso mental cujo encadeamento não é tanto ordenado pela experiência, e sim pelos condicionamentos internos da mente. A rigor, não existe na ontologia hobbesiana qualquer coisa com um “poder ativo”: toda alteração no movimento de um corpo é resultado da ação de outro corpo.

<sup>37</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. I, § 2.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, cap. IV, § 1.

segundo certas regras para que haja a linguagem. O mesmo se dá com a mente. A mente deve ser como uma fala ou linguagem, deve ser capaz de apontar algum sentido. Este sentido só pode se manifestar numa cadeia ordenada de aparências, tal como na linguagem o sentido vem a ser na ligação entre nomes, gerando proposições, e da ligação entre proposições, originando argumentos. Uma mente que fosse apenas uma sucessão aleatória de aparências seria incapaz de produzir sentido, sentido este que veremos se expressar na *prudência*. A mente seria simples receptáculo de movimentos vindos do exterior e seria incapaz de induzir e conduzir os homens à ação.

Todavia, de onde vem essa nossa capacidade de remontar à seqüências de sensações que foram dadas na experiência? Especialmente porque, como Hobbes diz, a sensação propriamente dita só ocorre no presente, só no presente é que o percebido corresponde a uma atuação real do objeto no senciente. Como Hobbes afirma: “Só o *presente* tem existência na natureza; as coisas *passadas* têm existência apenas na memória, mas as coisas que *estão por vir* não têm existência alguma...”<sup>39</sup> Por isso o que intuimos na sensação propriamente dita não é a cadeia de sensações, mas sensações isoladas que se sucedem ininterruptamente, a última obscurecendo a anterior. Ainda que só possamos intuir cada aparência por vez, é uma marca do pensamento a sua capacidade de ir para além do que é dado no presente, seja o passado, seja o futuro. A resposta de Hobbes para esta faculdade do sujeito é a seguinte: do mesmo modo que as sensações permanecem dentro de nós na forma de imaginações, a sucessão mesma de sensações também permanece na forma de uma sucessão de imaginações. Ou nas palavras do filósofo:

A razão disto [da cadeia de imaginações] é a seguinte: todas as ilusões (*fancies*) são movimentos dentro de nós, vestígios (*reliques*) daqueles que foram feitos na sensação; e aqueles movimentos que imediatamente se sucedem uns aos outros na sensação continuam também juntos depois da sensação. Assim, aparecendo novamente o primeiro e sendo predominante, o outro segue-o, por coerência da matéria movida, à maneira da água sobre uma mesa lisa, que, quando se empurra uma parte do dedo, o resto segue também.<sup>40</sup>

Assim como a inércia de cada aparência da sensação é imaginação, também o produto da inércia de cada sensação que se sucede uma à outra resulta numa cadeia que é chamada por Hobbes de *cadeia de pensamentos* (“*trayne of thoughts*”) ou *discurso mental* (“*mentall discourse*”). O discurso mental é a atividade de pensar, atividade própria dos seres animados em geral, e a qual propicia o senso de identidade do indivíduo. Quando referido à memória de coisas passadas, o discurso mental é *experiência*. Ora, a experiência que os seres animados acumulam formando a memória é de forma alguma um conjunto isolado de aparências, o que temos na memória é sim séries de aparências concatenadas. Se a experiência não for já uma cadeia coerente e conseqüente de representações não seria experiência, seria um amontoado de aparências. Porque o pensar não é uma atividade que *incide* sobre a experiência, e sim é a própria “discursão” da experiência, a experiência não pode ser entendida como um mero banco de dados:

A recordação da sucessão de uma coisa a outra, isto é, do que era o antecedente e do que é o conseqüente, e do que é concomitante, é chamado de um experimento (*experiment*)... Ter passado por muitos experimentos, eis o que chamamos de *experiência* (*experience*), a qual nada mais é do que a recordação de quais antecedentes foram seguidos por quais conseqüentes.<sup>41</sup>

Segue-se disto que não há no sujeito hobbesiano um “eu transcendente” às suas representações. Mas também o “eu” não é a materialidade das aparências, é sim a ordem e medida que elas adquirem. Na fórmula de Tuck, o “eu” para Hobbes é um constructo, uma estrutura das aparências quando abstraímos o fato de que estas aparências inerem em um corpo<sup>42</sup>. A identidade do “eu” coincide com esse discurso mental, quer dizer, o ego é imanente às suas representações na medida em que estas revelam uma ordem e conseqüência. Assim, a mente não é um lugar, um lugar que pré-existisse às representações e fosse por elas preenchido. A mente é uma certa ordem das aparências, o discurso mental.

Até agora o discurso mental fora apresentado como um efeito passivo da atuação dos movimentos diretos ou indiretos dos objetos do mundo sobre o senciente. No entanto, Hobbes irá também conceber

<sup>39</sup> *Leviatã*, p. 18, p. 97.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 16, p. 94.

<sup>41</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IV, § 6.

<sup>42</sup> Cf. Tuck [2001], p. 61.

que essa mesma atividade que aparentemente é passiva é na verdade ativa, uma atividade interna própria da mente que compõe suas próprias cadeias de imaginações.

Todo pensamento é busca (“*ranging*”) e esta se dá simultânea à sensação<sup>43</sup>. Esclarece o filósofo: “nas sensações existem certas coerências das concepções, às quais podemos chamar *busca (ranging)*; exemplos para isso são: um homem lançando seu olhar para o chão, de modo a procurar por uma pequena coisa que perdeu; os cães de caça vasculhando um rastro durante uma caçada; e o enfileiramento (*ranging*) dos cães.”<sup>44</sup> A experiência já consiste numa espécie de discurso mental. Pois a sensação é ao mesmo tempo uma expectativa e uma antecipação, e toda experiência aponta para outra coisa. Este remetimento é imanente à experiência. Como isso é possível, veremos ser a faculdade de o indivíduo projetar o passado no futuro formando a *prudência*. Seja como for, a sensação não é apenas um “dar-se” das coisas ao senciente, mas é também uma atenção do indivíduo que orienta (mas não como uma coisa de fora) o “dar-se” da sensação. No fundo, a coerência e consequência da sensação é em parte produto da participação do sujeito no processo da experiência. Toda experiência é experiência interessada. Por isso não existe pura sensação, qualquer sensação já pressupõe um fim ou um algo que é visado. Ora, como veremos, fins são paixões, e concepções oriundas da sensação são ao mesmo tempo paixões. Hobbes não se dá ao trabalho de explicar como essa antecipação inerente à sensação é possível, ainda mais no quadro de uma filosofia materialista. Talvez a única solução seja fundar essa faculdade da antecipação na constituição fisiológica do organismo.

Hobbes fala da existência de dois tipos de discurso mental. O primeiro é a cadeia de pensamentos *não orientada* (“*unguided*”) ou *sem desígnio* (“*without designe*”). O outro tipo é o discurso mental orientado por fins, o *discurso regulado* (“*regulated*”). No discurso não orientado<sup>45</sup> a trilha do pensamento não segue um fim consciente, por isso o pensamento parece “vaguear” (“*to wander*”), sem um fim ou uma paixão manifesta que oriente a cadeia de imaginações. Não é tanto que as imaginações do discurso não orientado sejam de fato ordenadas livremente<sup>46</sup>, e sim que o fim para o qual tendem não é suficientemente claro ou forte para que se perceba de imediato uma certa lógica de composição da seqüência de imaginações. Mas um exame atento pode revelar uma lógica na aparente falta de nexos:

nesta selvagem disposição de espírito [a semiconsciência], o homem pode muitas vezes perceber o seu curso e a dependência de um pensamento em relação a outro. Pois num discurso da nossa atual guerra civil, que coisa pareceria mais impertinente do que perguntar (como efetivamente aconteceu) qual era o valor de um dinheiro romano? Contudo para mim a coerência era assaz manifesta, pois o pensamento da guerra trouxe o pensamento da entrega do rei aos seus inimigos; este pensamento da entrega de Cristo; e este por sua vez o pensamento de trinta dinheiros, que foram o preço da traição: e daí facilmente se seguiu aquela pergunta maliciosa. E tudo isto num breve momento, pois o pensamento é célere.<sup>47</sup>

Portanto, toda atividade mental é uma atividade orientada por fins, mesmo naquela a qual estes fins parecem não operar, como na fantasia (“*fancy*”). O próprio uso do termo *discurso* para esse tipo de cadeia de imaginações já é sintomático que mesmo aqui temos um fim, ainda que tênue, que polariza os pensamentos. Pois nos *Elementos da Lei* Hobbes o exclui da categoria das *discursões* mente, justamente porque suas variantes, fantasia, ficção (“*fiction*”), etc., não teriam as suas representações reunidas segundo uma ordem e coerência. Assim ao chamar no *Leviatã* essas formas de cadeia de imaginações de *discurso*, discurso mental não regulado, o filósofo estaria admitindo que mesmo no sono, na fantasia e na ficção há alguma finalismo que polariza as aparências. Essa regulação por fins é uma propriedade fundamental da mente, e não uma atividade acidental sua. Aquilo que hoje chamamos consciência, diria Hobbes, é equivalente ao pensamento orientado por fins. Afinal, Hobbes é obrigado a reconhecer isto se quer levar às últimas consequências a doutrina que toda concepção é um desejo.

A outra forma de discurso é, como vimos, o *discurso regulado*. Essa forma de cadeia de imaginações é aquela “regulada por algum desejo ou desígnio”. A marca principal desse discurso é ser

<sup>43</sup> Para Hobbes representações e pensamentos são a mesma coisa. Mas quando aqui nos referimos ao pensamento, estamos falando de fato da cadeia de pensamentos, o discurso mental. Além disso, em vez de *cadeia de pensamentos*, preferimos falar de uma *cadeia de imaginações*, uma vez que a atividade mental é uma atividade de combinar e encadear imaginações.

<sup>44</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IV, § 3. O tradutor preferiu traduzir “*ranging*” por “buscas”.

<sup>45</sup> Nos *Elementos da Lei*, diferentemente do *Leviatã*, Hobbes não nomeia essa cadeia irregular de imaginações como uma das formas de “discurso”. Isso porque ainda não havia chegado à conclusão que chegara depois que mesmo na cadeia de imaginações “*unguided*” um fim ordenando essa cadeia também pode ser encontrado.

<sup>46</sup> Por isso a tradução de João Paulo Monteiro de “*unguided*” por “livre” é um tanto infeliz.

<sup>47</sup> *Leviatã*, pp. 16-7, p. 95.

“constante” (“*constant*”), ou seja, a sucessão dos pensamentos que se dá segundo uma regra determinada de composição. Aqui a coerência e conseqüência do encadeamento das imaginações é facilmente discernível uma vez que o fim que as orienta é também facilmente reconhecível. Pois o fim que polariza toda a cadeia de imaginações faz com que estas se ordenem segundo aquilo que conduz a ele. Por isso todo o discurso regulado pode ser reduzido ao princípio elementar da relação meio e fim. O discurso regulado é o discurso organizado segundo a relação de meios imaginados como adequados para fins postos pelo sujeito pensante. Para Hobbes todo fim posto pelo discurso mental é uma paixão:

Do desejo surge o pensamento de algum meio (*means*) que vimos produzir algo de semelhante àquilo que almejamos (*ayme*); e do pensamento disso, o pensamento de meios para aquele meio; e assim sucessivamente, até chegarmos a algum início dentro de nosso próprio poder (*our own power*).<sup>48</sup>

Não é à toa que aqui Hobbes se refere a poder. *Pois todo discurso mental regulado converge necessariamente para a ação.* Como afirma o filósofo, o discurso regulado o é assim porque é orientado por um fim que é ao mesmo tempo uma paixão. Paixões colocam, ou melhor, são os fins aos quais serão procurados os meios adequados. É por causa de o fim buscado ser uma paixão, que a atividade do discurso mental regulado é uma *atividade interessada*. O discurso regulado é o discurso regulado por um interesse, é o fato de o fim ser um interesse, uma paixão, que a mente do sujeito é movida ou motivada a procurar os meios que convêm aos fins em vista. E, como veremos, paixões são “solicitações para aproximar-se ou afastar-se do objeto”, quer dizer, paixões são inclinações para uma ação futura. Por isso, a ação é aquilo para o qual objetiva todo discurso regulado. É impossível abstrair o sujeito pensante do sujeito agente, se retirarmos a dimensão da ação do indivíduo hobbesiano perdemos o acesso à natureza da atividade de pensar.

O discurso regulado é apenas a expressão do fato de a atividade do espírito ser uma busca (“*ranging*”). Essa regulação ou modulação de imaginações por fins é a essência mesma da atividade mental. Com a importante diferença que enquanto a discursão natural da mente é uma atividade muito próxima da sensação, em que a experiência e a operação do espírito são quase indiscerníveis, no discurso regulado a ordenação é feita pela imaginação. A razão da coerência e conseqüência não deve mais ser buscada externamente, mas principalmente (porém não totalmente)<sup>49</sup> numa modulação orientada por uma paixão. Libertado do imediatismo da sensação, o interesse que existia sub-repticiamente na experiência e que dava sentido a ela pode revelar-se como tal, e agora o indivíduo pode manifestar a atividade fundamental da mente que é a de guiar uma *ação com propósito*. Então, com o discurso regulado a atividade do espírito é mais que *ranging*, uma busca irregular e tateante que quase se confunde com a ordem da experiência, a atividade do espírito é a partir desse momento, como Hobbes declara, uma *procura* (“*seeking*”)<sup>50</sup>, ou seja, uma perscrutação firmemente determinada por um propósito capaz de dar coesão às partes subordinadas da cadeia de imaginações, e não mais um mero vaguear (como a palavra “*ranging*” sugere) inconstante do espírito.

Podemos assim levantar a seguinte tese sobre os indivíduos hobbesianos:

*A atividade cognitiva dos indivíduos é a atividade de resolver problemas.*

Ou melhor, uma vez que a atividade mental é uma atividade operacional (ou instrumental) de meios e fins, sendo toda *busca* (“*ranging*”) a tentativa de encontrar meios convenientes para certos fins:

*O indivíduo hobbesiano é um solucionador de problemas.*

---

<sup>48</sup> Ibid., p. 17, pp. 95-6.

<sup>49</sup> “Não totalmente” porque em último caso o desígnio posto pelo discurso regulado também é determinado pela experiência quando “a impressão feita por aquelas coisas que desejamos, ou receamos, é forte e permanente, ou (quando cessa por alguns momentos cessa) de rápido retorno” [*Leviatã*, p. 17, p. 95.] A origem do discurso regulado também estaria na experiência, naquela “*impressione*” suficientemente forte para sobrepor-se a outras sensações e figurar como uma paixão na medida em que é apresentada como um fim. Contudo, mesmo que a paixão que estabelece o discurso regulado seja suscitada pela experiência, no entanto a busca pelos meios, embora requeira uma recorrência à experiência, não é por esta condicionada valendo-se antes pelo poder do indivíduo (seu *talento* ou *wit*, que de sua constituição corporal) de discernir e ou associar imaginações.

<sup>50</sup> Cf. *Leviatã*, p. 17, p. 96.

Contudo, como ficará claro ao analisarmos a relação das paixões com o discurso mental, essa relação de meio e fins que caracteriza o discurso mental deve ser devidamente qualificada. Primeiro, como discutiremos a seguir, o instrumentalismo de Hobbes é também um consequencialismo. Segundo, a posição de meios e fins no discurso mental não é absoluta, mas relativa. Na longa cadeia de concepções que forma o discurso mental não há fins absolutos nem há meios absolutos:

E quanto aos fins, alguns deles são chamados de *propinqui*, isto é, ao alcance da mão. Outros fins são *remoti*, distantes desse alcance (*farther off*). Mas quando os fins que estão mais próximos de se alcançar são comparados com aqueles que estão mais distantes (*farther off*), não são chamados fins, mas meios, e caminho até aqueles. Mas quanto a um fim superior (*utmost end*), no qual os antigos filósofos puseram a felicidade... não existe tal coisa neste mundo, nem caminho para ela, mais do que para uma Utopia. Pois, enquanto vivemos, temos desejos, e o desejo pressupõe um fim posterior.<sup>51</sup>

Se, como veremos, toda concepção é uma paixão, e paixões são fins, não há como se conceber um fim posto ao indivíduo que também não seja um meio e um meio na cadeia mental que também não seja um fim. Qualquer fim é meio e qualquer meio é fim, e se algo aparecerá como fim ou como meio tudo depende da extensão da cadeia de imaginações que foi considerada, o ponto de partida da cadeia sempre será um fim cuja possível regressão tornará, por sua vez, em um meio para outro fim. Pode-se falar, portanto, que o discurso mental é caracterizado por uma hierarquia de fins em que os de nível superior subordinam os de nível inferior. Quer dizer, paixões mais fortes subordinam paixões mais fracas.

A atividade de pensar é uma atividade que necessariamente envolve três dimensões: (1) a cognitiva, como cadeia de imaginações, (2) a passional, como ordenada por uma paixão e (3) a da ação, porque esse fim que é buscado remete a uma ação futura. Não há uma natureza humana dividida em três dimensões separadas, cada uma delas é apenas um aspecto de uma única atividade fundamental do sujeito, ainda que sem se levar em conta as distinções entre esses três aspectos seria inviável reconstruir o funcionamento dessa máquina de resolver problemas que é o homem. O homem que pensa é o homem que sente, e ambos são o homem que age. Estamos muito distante dos marcos da filosofia tradicional.

O discurso regulado se divide em dois tipos: um “quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos (*seek*) as causas, ou meios que o produziram (*produce it*)... a outra é quando, imaginando (*imagining*) seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por essa coisa ser produzidos, ou por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos.”<sup>52</sup> Chamemos a primeira de *cadeia de condições*, e a segunda, de *cadeia de conseqüências*, ainda que a rigor representem conseqüências. Percebe-se pela figura da segunda cadeia que o instrumentalismo estrito hobbesiano é acompanhado por um mais amplo na forma de um consequencialismo igualmente relevante para a explicitação dos processos mentais. Se o discurso mental se empenha em ir do evento conseqüente para o seu possível ou provável antecedente, temos uma cadeia de condições porque vamos dos efeitos às causas que os condicionaram. Se a mente vai do antecedente para o possível ou provável conseqüente temos então uma cadeia de conseqüências. No *Leviatã* estas cadeias são apresentadas como complementares uma à outra e sendo unidas pelo regresso ao passado, o qual consiste na *recordação* (“*remembrance*”):

Um das vezes o homem procura aquilo que perdeu, e daquele lugar e tempo em que sentiu a sua falta, o seu espírito volta atrás, de lugar em lugar, de momento em momento, a fim de encontrar onde e quando o tinha; ou, por outras palavras, para encontrar algum momento e lugar certo e limitado no qual possa começar um método de procura (*method of seeking*). Mais uma vez, daí seus pensamentos percorrem os mesmos lugares e momentos, a fim de descobrir que ação, ou outra ocasião o podem ter feito perder. A isto chamamos recordação (*remembrance*), ou o ato de trazer ao espírito (*calling to mind*); os latinos chamavam-lhe *reminiscentia*, por se tratar de um *reconhecimento* (*re-conning*) das nossas ações passadas.<sup>53</sup>

Há de se perguntar se a cadeia de antecedentes para conseqüentes é apenas uma reprodução em sentido inverso da cadeia de conseqüentes para antecedentes, reprodução esta que não adicionaria nenhuma informação que antes não fora obtida pela cadeia de efeitos para causas. Ora, o trecho citado é muito claro: a cadeia que vai de conseqüências pode acrescentar informações ainda não obtidas na

<sup>51</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 6.

<sup>52</sup> *Leviatã*, p. 17, p. 96.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 17, p. 96.

cadeia de condições uma vez se tenha feito o emprego eficiente do método de procura anteriormente estabelecido.

Sem dúvida, a cadeia de conseqüências é semelhante àquilo que vemos ser o raciocínio ou cálculo mental por adição ou composição das partes. Já a cadeia de condições é muito similar ao raciocínio ou cálculo feito por subtração ou decomposição do todo em suas partes constituintes. É também notória a semelhança entre estes dois tipos de “procura” com, respectivamente, os métodos científicos da resolução-análise e da composição-síntese. A instauração da ciência, ou seja, o conhecimento certo (geometria, ética) ou o conhecimento bem fundamentado (física), depende do emprego de um método de descoberta adequado e um método de justificativa (ou de demonstração) adequado. O primeiro método consiste em resolver os efeitos, que são as qualidades percebidas pelo senciante, nas causas que os produzem, e o segundo método em derivar ou compor as causas já conhecidas em suas devidas conseqüências ou efeitos<sup>54</sup>. Dadas as semelhanças entre o processos mentais e o método das ciências, fica evidente que a atividade mental consiste tanto na faculdade de investigar (“*seeking*”) quanto na atividade de inventar (“*invention*”). Daí o Estado ser inventado (“*artificial animal*”) como produto do engenho (“*wit*”) humano após os indivíduos terem descoberto os princípios do justo e do injusto.

Porém, esta “procura” que vai das causas para os efeitos, a cadeia sintética, tem uma importância que merece ser devidamente considerada. Pois Hobbes declara a respeito deste discurso mental que “só tenho visto indícios (*signes*) no homem, pois se trata de uma curiosidade pouco provável (*hardly incident*) na natureza de qualquer ser vivo que não tenha outras paixões além das sensuais, como por exemplo a sede, a lascívia e a cólera.”<sup>55</sup> As conseqüências desta observação são de grande alcance. Esta capacidade de “invenção” está intimamente associada à paixão da curiosidade que incita o homem a procurar os efeitos para determinadas causas. Juntas, curiosidade e linguagem fazem o recorte entre os homens e os animais. Mas ambas estão ligadas à capacidade do homem de antever eventos ou conseqüências de eventos. Primeiro a curiosidade abre ao homem o futuro, pois se os animais são capazes de algum tipo de expectativa, não têm um desejo inato, uma paixão que os disponha a antever o futuro como os homens têm:

Nos outros animais o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de tal modo que impedem toda preocupação (*care*) com o conhecimento das causas, o qual é um desejo do espírito (*lust of the mind*) que, devido à persistência (*perseverance*) do deleite na contínua e infatigável produção (*generation*) do conhecimento, supera a fugaz veemência de qualquer prazer carnal.<sup>56</sup>

Note-se que a curiosidade é uma paixão suficientemente intensa e operante para determinar os interesses humanos. Por natureza o homem é disposto ao conhecimento, conhecimento das causas. Só que buscar o conhecimento das causas, ou no caso da invenção, buscar os efeitos para certas causas, é refazer mentalmente a longa cadeia de sensações, ou seja, é afastar-se do presente e do imediatismo da experiência. Quer dizer, por natureza o homem é disposto tanto a ir sempre mais além no passado, quanto, principalmente, sempre ir mais além no futuro. Por usa vez, a linguagem é o instrumento próprio do homem que permite a realização deste desejo inato. O homem não tem apenas o interesse, mas, pela linguagem (“*speech*”) tem o poder de liberta-se do presente.

Isso significa que Hobbes não postula a tese tão cara ao empirismo/utilitarismo pós-Hume que os homens são por natureza levados a ponderar a curto prazo pelo apelo das sensações mais vívidas ou recentes. De fato, Hobbes reconhece que as paixões, na forma de perturbações do espírito, são responsáveis por fazer que os homens não levem em conta conseqüências de longo prazo. Mas nem por isso, e esse é o detalhe relevante, reconhece uma tendência natural do homem a fixar-se no imediatismo da experiência. Se há pelo menos uma passagem que parece admitir essa tendência:

todos são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver longe (*see a farre off*) as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Cf. *De Corpore*, cap. VI.

<sup>55</sup> *Leviatã*, p. 17, p. 16

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 35, p. 124.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 112, p. 239.

Aqui Hobbes fala da influência das paixões, mas sobretudo daquela paixão que por excelência interfere na capacidade de o indivíduo ponderar racionalmente, a auto-estima, que é produtora do desejo de glória. Porém, em uma passagem dos *Elementos da Lei*, será justamente a honra e a glória, paixões que dizem respeito à auto-estima, aquelas que serão responsáveis por dispor os homens a ponderar no longo prazo:

aqueles homens cujas finalidades são o deleite sensual, e são dados ao ócio, à comida, às exonerações do corpo, por causa da necessidade delas são menos deleitados por aquelas imaginações que não conduzem àqueles fins, tal como o fazem as imaginações da honra e da glória, as quais, como eu disse antes, dizem respeito ao futuro. Afinal, a sensualidade consiste no prazer dos sentidos, que aprazem apenas no presente, e deixam de fora a inclinação para observar aquelas coisas que conduzem à honra, e conseqüentemente tornam os homens menos curiosos e menos ambiciosos, pelo que eles desconsideram o caminho seja para o conhecimento, seja para outra potência (*power*); e nestes dois consiste toda excelência da potência cognitiva.<sup>58</sup>

E mesmo no *Leviatã* escreve algo em sentido contrário à tese da inclinação humana à visão de curto prazo: “A ansiedade (*anxiety*) em relação ao futuro predispõe (*disposeth*) os homens para investigar (*enquire*) as causas das coisas, pois seu conhecimento torna os homens mais capazes de dispor (*to order*) o presente da maneira mais vantajosa (*best advantage*).”<sup>59</sup> Ou seja, a mesma ansiedade produzida por uma paixão que predispõe os homens no estado de natureza a pensar em termos do longo prazo e a procurar a paz, a saber, o medo da morte violenta. O medo da morte que gera a ansiedade e predispõe os homens a ponderar sobre o longo prazo é o contraponto da auto-estima/glória que faria talvez com que os homens pensassem no curto prazo. Porém, no estado de natureza, que é estado de guerra, predomina o medo como sentimento universal e funcional daquele estado. Ali, então, os homens são pelo medo incitados a comportarem-se como (o que veremos mais adiante) maximizadores globais. A partir desse quadro, fica difícil admitir que Hampton esteja certa ao atribuir a visão de curto prazo (*shortsightedness*) a causa principal da emergência do estado de guerra<sup>60</sup>. Por isso, concordamos com Kavka, que toma os indivíduos hobbesianos como tendentes a ponderar sobre o longo prazo (*forwardlookingness*)<sup>61</sup>, e por esta razão também, consideramos como propriedade fundamental dos indivíduos hobbesianos:

*Indivíduos hobbesianos são previdentes, ou seja, capazes de ponderar sobre o longo prazo.*

Tese que terá grandes implicações na explicação descritiva da emergência do estado de guerra.

\* \*

Se quiséssemos resumir as duas formas básicas que a discursão discurso mental regulado adquire poderíamos dividir em dois tipos principais:

1. busca (“*ranging*”)
2. procura (“*seeking*”)<sup>62</sup>

A primeira cadeia de imaginações, que encontramos nos *Elementos da Lei*, é *busca*, cuja “coerência e conseqüência”, como vimos, é dada pela experiência. Aqui a mente é guiada pela experiência, segue a sucessão de aparências anteriormente dadas na sensação. Se no capítulo X a *busca* (“*quick ranging*”) será caracterizada de modo muito similar à *procura*, no entanto para se lha assemelhar é preciso ser acrescida da curiosidade, a qual induz o indivíduo a “operar” sobre suas concepções por meio da comparação. Só que, quer queira, quer não, a *busca* tem a sua “coerência e conseqüência” derivada da experiência, não do cálculo mental. Mas no *Leviatã* o filósofo opta por caracterizar aquilo

<sup>58</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. X, § 3. Fizemos algumas alterações na tradução.

<sup>59</sup> *Leviatã*, p. 64, p. 167.

<sup>60</sup> Cf. Hampton, pp. 80 ss.

<sup>61</sup> Cf. Kavka, p. 95-8.

<sup>62</sup> Seguimos aqui respectivamente as traduções portuguesas dos *Elementos da Lei* e do *Leviatã* utilizadas neste trabalho. A tradução de João Alísio Lopes do *Tratado da Natureza Humana* traduz “*ranging*” por deambulação. O problema do termo “deambulação” é que ele sugere algo que Hobbes não pretendia sugerir, a saber, que *ranging* seria um pensamento à esmo, que não seguisse qualquer ordem.

que era a discursão mental como o produto de uma operação mental “ativa” da mente. Aqui temos a *procura*, a mobilização da mente para encontrar as mediações necessárias àquilo que se lhe apresenta como um ponto na cadeia de imaginações a ser alcançado. Sai a ordem da sensação/experiência, e entra a lógica da ação, do cálculo em relação aos fins postos pelas paixões. Então temos uma “coerência e consequência” das imaginações que é resultado de um cálculo do indivíduo, ainda que essa combinação, como veremos na prudência, para ser eficiente deva pautar-se na ordem e conexão da experiência.

Seria muito instrutivo seguir a classificação apresentada nos *Elementos da Lei* das formas da discursão da mente. Seis são as suas formas (com exemplos dados pelo próprio filósofo):

1) *busca* (“*ranging*”): é a perscrutação do espírito que se dá concomitantemente à experiência e baseia-se no reconhecimento de que certos objetos apresentados na sensação são sinais de outras coisas procuradas. É o caso, como já citamos, quando um homem segue em busca de alguma coisa perdida ou quando cães de caça seguem o rastro deixado por outros animais.

2) *sagacidade* (“*sagacity*”): é o discurso mental no seu aspecto instrumental mais evidente, quando procuramos deduzir os meios adequados presentes que possam convir a um fim em mente. Exemplo: um homem em busca de riquezas.

3) *reminiscência* (“*reminiscence*”): é a procura que vai do mais recente ao mais remoto. De alguma coisa ausente desejada no presente regredimos em sua busca pela imaginação ao passado até encontrarmos-la. Para ilustrar pensemos naquele homem que para achar um coisa perdida procura regressar mentalmente do momento em que dera falta da coisa para algo mais remoto no intuito de identificar o momento exato em que a coisa não esteve mais com ele.

4) *experimento* (“*experiment*”): é o caminho inverso da reminiscência. É a recordação de uma experiência anterior que vai do antecedente, ou mais remoto, para o consequente, ou mais recente. Exemplo: quando colocamos alguma coisa no fogo a fim de observar qual efeito se seguirá.

5) *expectação* (“*expectation*” ou “*presumption*”): é a expectativa de ocorrer um evento futuro fundada na experiência de ver repetidamente certos antecedentes serem seguidos de certos consequentes. Dado a presença atual de um antecedente presume-se que o seu consequente irá ocorrer. Ocorre, por exemplo, quando um homem ao ver repetidas ofensas serem seguidas de punição, imagina que um ofensa cometida no presente será acompanhada de uma punição no futuro.

6) *conjetura do passado* (“*conjecture of the past*” ou “*presumption of fact*”): já a conjetura do passado vai de um evento presente para um outro evento passado desejado ou visado. Se no caso da reminiscência, o que encontramos no passado é a própria coisa desejada, já na conjetura o que objetivamos ao regredir do mais ao menos recente é uma outra coisa a ser encontrada no passado. O exemplo citado por Hobbes é aquele em que alguém vê cinzas e deduz que outrora houve fogo.

Não é preciso no entanto ver nestas formas do discurso mental seis modos absolutamente distintos de discursão. De fato, cada forma envolve elementos das outras, variando apenas quanto à relevância de uma ou outra dimensão temporal na constituição do discurso. Toda discursão envolve o presente na forma de uma sensação atual ou que já ocorrera, o passado, na forma de recordação, e o futuro ou presunção, na forma de uma expectativa. Porém, se a processo de recordação não impõe nenhuma questão maior, pois se baseia no mero regresso ao que já fora dado na sensação, a questão maior permanece sobre o que consiste propriamente essa expectação que funda a possibilidade de o indivíduo organizar a experiência de modo a resolver as demandas da vida. É o que veremos a seguir.

## CAPÍTULO II

### O Conhecimento



## 1. A Prudência

Seres animados são seres capazes de reter sensações por meio de um aparato fisiológico responsável por esta função. Essa capacidade de reter sensações/imaginações é a faculdade da memória. O acúmulo de memória é experiência. Só que em Hobbes a memória/experiência, antes de ser a fonte primordial da identidade do sujeito pensante, é recurso fundamental pelo qual as máquinas desejantes hobbesianas dão conta de enfrentar as demandas práticas da vida. Demandas estas que impõem aos indivíduos a habilidade de resolver problemas. E boa parte desta habilidade está relacionada com a experiência. Como é possível uma habilidade tal fundada na memória/experiência?

A resposta a esta pergunta se encontra na noção hobbesiana de *sinal* (“*signe*”). Signo, dirá o filósofo, “é o evento antecedente do conseqüente, e contrariamente, o conseqüente do antecedente”.<sup>63</sup> Uma coisa é *sinal* de outra quando da concepção dela vamos mentalmente à concepção de outra coisa, tal como da concepção de nuvem vamos à concepção da chuva. Mas este ato do sinal de remeter a outra coisa é a própria concatenação do discurso mental. O discurso mental é essa cadeia de imaginações que antecedem outra imaginações e imaginações que sucedem outras imaginações. Mas essa concatenação é mais do que disposição em ordem das representações. Representações são também expectativas, toda e qualquer concepção, uma vez que nunca é constituída isoladamente, mas numa cadeia de representações, *sinaliza* outra concepção. Toda e qualquer representação, portanto, pertence a uma cadeia originada na experiência e recebe o seu *sentido* nela. Por isso, regressar aos conteúdos da memória é ao mesmo tempo reconstituir os elos que unem as diversas representações.

Desta capacidade de concepções sinalizarem outras concepções surge uma forma “natural” de conhecimento, a *prudência* (“*prudence*”):

Às vezes o homem deseja conhecer (*to know*) o acontecimento de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e os acontecimentos dela, uns após os outros, supondo que acontecimentos semelhantes se devem seguir a ações semelhantes. Como aquele que prevê (*foresees*) o que acontecerá a um criminoso reconhece aquilo que ele viu seguir-se de crimes semelhantes no passado, tendo esta ordem de pensamentos: o crime, o oficial de justiça, a prisão, o juiz e as galés. A este tipo de pensamentos se chama previsão (*foresight*), e prudência (*prudence*), ou providência (*providence*), e algumas vezes, sabedoria (*wisdome*), embora tal conjectura, devido à dificuldade de observar todas as circunstâncias, seja muito falaciosa.<sup>64</sup>

A prudência, embora seja principalmente uma “suposição do futuro” (“*praesumption of future*”), na medida em que se funda em expectativas, pode ser também “suposição das coisas passadas” (“*praesumption of things past*”). Vê-se que a prudência é uma operação “sobre” aparências, e não sobre nomes de aparências. Dizemos “sobre” para indicar que não se trata da atividade de um sujeito transcendental que opera sobre os seus conteúdos mentais para derivar expectativas. É o próprio discurso mental que forma expectativas baseado no princípio de que tendemos a projetar para o futuro esperado aquilo que se repetiu diversas vezes no passado. De qualquer forma, a experiência é um conhecimento de aparências, do modo como as coisas se dão na percepção. A prudência é um conhecimento fenomenal.

Um conhecimento das aparências que possui diversos graus de eficiência conforme o *quantum* de experiência tiver um homem acumulado: “isto é certo: quanto mais experiência das coisas passadas tiver um homem, tanto mais prudente é, e suas previsões (*expectations*) raramente falham”<sup>65</sup>. O acúmulo de experiência não mais é do que a constituição do sinal, e tanto mais experiência “carregar”, tanto mais será a sua capacidade de prever a seqüência dos eventos e condições de resolver de forma ótima as demandas práticas:

E quanto mais vezes tiverem sido observadas [as conseqüências semelhantes], menos incerto (*uncertain*) é o sinal. E portanto aquele que possuir mais experiência em qualquer tipo de assunto tem maior número de

<sup>63</sup> *Leviatã*, p. 18, p. 98.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 18, p.97

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 18, p. 97.

sinais por que se guiar para adivinhar os tempos futuros (*whereby to guess the future time*), e conseqüentemente é o mais prudente (*prudent*).<sup>66</sup>

A experiência, fonte da prudência, também é o seu critério de correção. É o fato de a cada expectativa da prudência ser possível associar várias experiências correspondentes o fator que determina uma prudência bem fundada de outra não bem fundada. É a experiência que separa a *prudência* da *fantasia*, ou seja, uma expectativa ancorada nos fatos e uma expectativa que ultrapassa qualquer base factual. Porém, essa competência relacionada ao uso da prudência requer duas coisas:

1. grande acúmulo de experiência
2. boa recordação ou discernimento

Quanto à segunda condição voltaremos a tratar dela mais tarde. De qualquer forma, como “experiência não mais é do que recordação (*remembrance*)”, não basta o acúmulo dela, é preciso saber fazer uso desse material por meio de “uma tomada cautelosa de sinais a partir da experiência (*taking of signs from experience warily*), isto é, que sejam recordados (*remembered*) todos os experimentos (*experiments*) a partir dos quais são tomados tais sinais”<sup>67</sup>. Já sobre a primeira condição, maior é a experiência acumulada, maior é a garantia de haver correspondência entre a expectativa e os eventos que se dão na experiência. Bons sinais são aqueles que sinalizam baseados numa constante e longa repetição da seqüência de certos eventos semelhantes. E uma grande experiência aumenta o *quantum* de bons sinais disponíveis para a ponderação. Diríamos que uma grande memória aumenta a probabilidade de que as expectativas da prudência sejam felizes na previsão dos fatos. Mas Hobbes lida com um conceito qualitativo de probabilidade. A probabilidade não é cálculo dos fatos, cálculo objetivo a respeito da possibilidade de um evento ocorrer, como em Locke. A probabilidade, se é possível falar dela, é apenas medida da expectativa do sujeito, medida tão-somente de sua crença sobre o quanto certas representações *sinalizam* outras coisas. Jamais Hobbes dirá que a repetição de acontecimentos semelhantes torna *razoável* supor um certo grau de probabilidade de sua ocorrência em situações similares, apenas dirá que *é fato* que homens com uma grande experiência são mais bem sucedidos em suas previsões e em suas ações. O conhecimento é conhecimento com certeza, portanto a probabilidade é, como afirmará depois Hume, apenas um sentimento, que pode ser mais ou menos intenso. Daí a negativa de Hobbes de reconhecer a prudência como um autêntico conhecimento:

esses sinais [da experiência] são sempre conjecturais; e conforme eles falhem freqüentemente ou raramente, sua segurança será maior ou menor; jamais será, todavia, completa e evidente (*full and evident*); pois ainda que um homem tenha sempre visto o dia e a noite até hoje se seguirem um ao outro, não pode daí concluir que eles assim farão ou que sempre o fizeram eternamente.<sup>68</sup>

As coisas em si mesmas não sinalizam outras coisas, só no interior da mente que os endeavours originados do movimentos das partes internas das coisas, ao serem modulados, se tornam verdadeiras expectativas. Por isso, a prudência não diz nada sobre a necessidade objetiva das coisas. Conhecimento fenomenal das coisas, e por isso conhecimento externo, a prudência nada informa a respeito da produção causal real e interna das coisas do mundo, apenas indica o modo da sucessão das aparências da mente. Também conhecimento do particular, “a experiência nada conclui universalmente” porque tudo o que temos na experiência são coisas particulares. Só a linguagem, por meio do cálculo dos nomes, fornecerá na ausência de um conhecimento causal real uma forma de apreensão da realidade que vá além do discurso fenomenal e possa referir a causas reais. Conhecimento este que embora se refira a causas reais das coisas, e por isso é conhecimento mais adequado, também é apenas conjectural. E também é pela linguagem que chegamos ao conhecimento abstrato, ou seja, é pela linguagem que passamos a inferir as regras universais que caracterizam o verdadeiro conhecimento. Vê-se que a prudência, se é um conhecimento fenomenal, no entanto é antes de tudo e sobretudo um conhecimento instrumental, no sentido aqui de um conhecimento adequado às demandas práticas dos homens. Usamos a prudência não para conhecer em sentido próprio, mas para resolver problemas relacionados principalmente às necessidades da vida.

<sup>66</sup> Ibid., p. 18, p. 98.

<sup>67</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IV, § 10.

<sup>68</sup> Ibid., I, cap. IV, § 10.

É inevitável ver na prudência hobbesiana o proto-conceito daquilo que será a *crença* em Hume. Afinal, a prudência também é sedimentada pela repetição de experiências, tal como o hábito que forma a crença, e também como a idéia de causalidade, é a principal responsável por determinar os pensamentos da mente: “Essa tomada de sinais a partir da experiência é o meio por onde os homens costumam pensar ordinariamente”, escreve o filósofo inglês. Todavia, a prudência hobbesiana não se esgota no fato de ser um sentimento. Como desejos são expectativas, e como concepções ou imaginações são tanto desejo como expectativas, a prudência não é mais do que um dos aspectos da sucessão de imaginações na mente. Mas estas imaginações/desejos são *endeavours* (os quais examinaremos no próximo capítulo), *endeavours* orientados numa cadeia que forma o discurso mental. Ora, a prudência não é mais do que a expressão desta cadeia destes *endeavours* orientados. Porque expectativas são *endeavours*, é possível compreender em que se funda esta capacidade das concepções da mente de operarem como sinais. O que pode ficar mais claro se considerarmos que se toda concepção é uma paixão, a capacidade de representações remeterem a outras representações é a mesma capacidade que as paixões têm de remeter a algum fim a ser completado na ação. A ligação entre a prudência e as demandas práticas torna-se ainda mais visível, pois a prudência é uma resposta modulada ao apelo das coisas sensíveis, apelo este que constitui as paixões.

## 2. Linguagem e Razão\*

### 2.1. A Linguagem

A prudência, dirá Hobbes, é comum aos homens e aos animais. Mas qual o recorte que separaria os homens dos animais? Hobbes retoma a antiga relação perdida entre linguagem/fala e a razão ocultada pelo termo latino *ratio*. O que distingue o homem dos animais, além da curiosidade, é a linguagem (“*speech*”). Antes de ser *animal racional*, é *animal falante*.

Para Hobbes a linguagem tem três funções principais:

1. função mnemônica: palavras são usadas para registrar eventos
2. função cognitiva: palavras são usadas para raciocinar (o cálculo dos nomes)
3. função comunicativa: palavras são usadas para a comunicação, a comunicação de pensamentos, paixões e vontades.

Conforme os diferentes usos da linguagem as palavras ou os nomes ganham funções distintas:

1. Nomes são marcas (“*marks*”): “uma marca... é um objeto sensível que um homem cria voluntariamente para si, com a finalidade de recordar através disso alguma coisa passada, quando o mesmo for apresentado à sua sensação.”<sup>69</sup> Nomes são marcas quando utilizados para a função mnemônica e cognitiva.
2. Nomes são signos (“*signes*”): são nomes pelos quais os homens comunicam ou significam “uns aos outros aquilo que concebem, ou pensam de cada assunto, e também aquilo que desejam, temem, ou aquilo por que experimentam um paixão.”<sup>70</sup> Nomes são signos quando usados para a função comunicativa. Mas também dizem respeito à função cognitiva, quando buscamos *demonstrar*, ou seja, comunicar aos outros a verdade de nossos pensamentos.

---

\* Nosso objetivo aqui é fazer um exame o mais sucinto das noções de linguagem e razão para Hobbes. Um exame mais aprofundado iria para além dos limites do presente trabalho. Portanto deixaremos de analisar várias questões, buscando apenas nos deter naquelas que importa para uma teoria da ação humana.

<sup>69</sup> Ibid., I, cap. V, § 1.

<sup>70</sup> *Leviatã*, p. 21, p. 101.

A linguagem, portanto, tem a sua origem na instituição de nomes. Nomes são *sinais* de pensamentos, de coisas mentais<sup>71</sup>. Ora, mas a novidade da linguagem não é o fato de que certas concepções sinalizam outras concepções. Que concepções sinalizam outras concepções vimos isto ser uma propriedade intrínseca das representações. Mesmo animais lidam com sinais, como ao ver o rastro de uma caça é levado a conceber a própria caça. Aqui, contudo, como em todo signo/sinal da prudência há uma relação entre signo e coisas que é dada pela experiência. Já marcas ou nomes são sinais artificiais, sinais instituídos pela *vontade* do homem, e não derivados da experiência. Na natureza tudo sinaliza tudo, mas o homem imita a natureza, e impõem sinais (ou marcas) artificiais pelas quais suas cadeias de imaginações são registradas. Marcas são sinais (“*signs*”) arbitrários, cujo principal exemplo são as marcas vocais por meio das quais uma certa conexão de sons serve para nos remeter mentalmente a certas cadeias de imaginações, ou seja, cadeia de pensamentos. Ou então marcas de segunda ordem, como as palavras escritas, que remetem a certos sons que por sua vez remetem a certas representações.

E o que fez com que os homens inventassem a linguagem como marcas? Ao que parece, para Hobbes, antes de ser filha da necessidade, a linguagem é filha da curiosidade. É como se a linguagem nascesse no homem por causa da paixão do conhecimento tão só, uma necessidade de retomar as cadeias de pensamentos a fim de operar sobre elas. Mas nos *Elementos da Lei* sugere que também a necessidade prática é mãe da linguagem:

A experiência que temos daí ocorre em certos animais selvagens, que, tendo a ocasião de esconder os restos e as sobras de suas caças, tentam contudo recordar o local onde os esconderam e por isso não podem aproveitar aquilo na hora da fome. Já o homem, que nesse aspecto começa a mostrar a si mesmo em algo superior à natureza das feras, observou e recordou a causa desse defeito, e para conservá-lo imaginou e planejou (*devised*) criar (*set up*) uma marca visível ou outra marca visível, a qual, quando avistada novamente, poderia trazer à sua mente o pensamento que teve quando a inventara (*set it up*)... Tal como os homens que, passando por uma rocha no oceano, fixam alguma marca, através da qual recordam seu perigo passado e o evitam.<sup>72</sup>

Aqui o exemplo dado do uso da linguagem não está relacionado à descoberta do verdadeiro e do falso, e sim às demandas práticas postas pela experiência. Seja como for, se a curiosidade, esse “interesse desinteressado”, dispôs os homens para inventar a linguagem, logo depois estes perceberam as possíveis aplicações práticas disto que haviam inventado.

Com os nomes, o homem se vê liberto do presente. Pensamentos são coisas fugazes e, mesmo com a memória, se perdem no constante devir da experiência. Uma vez tenhamos chegado a uma conclusão através da experiência, jogamos fora o que obtemos e precisamos em outra situação começar tudo de novo, pois da experiência não inferimos nada que seja universal: “So that whatsoever a man has put together in such ratiocination without such helps (dos nomes), will presently slip from him, and not be revocable but by beginning his ratiocination anew.”<sup>73</sup> Aquilo que fora descoberto na experiência não pode ser acumulado e usado como regra para guiar nossas ações em situações semelhantes. Sem a linguagem, assim como os animais, o homem não se poderia afastar da experiência recente, pois dependeria diretamente dela para a sua sobrevivência. Mas a linguagem permite que os próprios pensamentos dos homens e, como veremos, suas paixões também se alarguem. Se sem contar com palavras podemos mentalmente deduzir que num certo triângulo seus três ângulos são iguais a dois retos, porém não podemos aplicar esta conclusão para os demais tipos de triângulos. Cada triângulo que nos deparamos temos de refazer a mesma série de pensamentos para obter a mesma conclusão. O que não ocorre se recorremos a palavras. O fato, como veremos melhor, de a linguagem operar por meio de nomes universais, marcas que se aplicam a várias coisas torna possível que uma conclusão obtida sobre uma coisa particular seja aplicada a coisas que se lhe assemelham. Pela mediação de nomes universais a

---

<sup>71</sup> Watkins (pp. 141-2) observa que é preciso atentar para a distinção feita por Hobbes entre *significar* (*to signify*) e nomear ou denotar (*to name* or *to denote*). Ao mesmo tempo que nomes *significam* (*signify*) concepções da mente, nomes também nomeiam ou denotam coisas (*things*), a saber, “every name has some relation to that which is named” (*De Corpore*, cap. II, § 6). Temos, portanto, na teoria hobbesiana da linguagem duas relações fundamentais: (1) uma relação *signo – concepção* e (2) uma relação *nome – coisa*. Sobre como se dá essa relação existente entre o nome e a coisa nomeada Hobbes jamais procurou explicar, relação esta que se daria mesmo com nomes de coisas não existentes na natureza e idéias de privação. Limongi (pp. 13 ss) procura extrair todas conseqüências para a teoria do conhecimento hobbesiana que a separação entre significar e denotar acarreta. Para os presentes propósitos desta secção, essa distinção pode ser ignorada, bastando que o leitor entenda o que Hobbes quer dizer quando afirma que um nome nomeia ou denota algo.

<sup>72</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. V, § 1.

<sup>73</sup> *De Corpore*, cap. II, § 1.

verdade sobre um triângulo em particular, que a soma de seus ângulos é equivalente a dois retos, é generalizada para toda e qualquer figura que tenha três ângulos. Daí que

[a] descoberta num caso particular passa a ser registrada e recordada, como uma regra universal, e alivia nossa cálculo mental (*mentall reckoning*) do espaço e do tempo, e liberta-nos de todo o trabalho do espírito, economizando o primeiro, e que aquilo que se descobriu ser verdade *aqui e agora* seja verdade em *todos os tempos e lugares*.<sup>74</sup>

A linguagem não abre tão somente o passado para o homem, isto é, não só permite que aquilo que *não é mais* seja recuperado pela homem, mas justamente por abrir o passado, abre ao homem o futuro, pois a concepção do futuro, como mostramos ao tratarmos da prudência, depende da formação de expectativas que se originam pelo acúmulo de experiências passadas. Se com a linguagem o indivíduo pode rememorar uma cadeia de eventos sucedidos muito maior que sem ela, contudo por causa do uso da linguagem o homem pode ter uma imaginação do futuro muito maior que sem a linguagem. Isso porque cada evento rememorado no passado foi causa de tantos outros eventos a ele seguidos. Então diante de um evento no presente semelhante àquele passado, podemos imaginar vários outros eventos que se sucederão dado que estes eventos semelhantes produziram os mesmos efeitos. Maior é a distância do que é recordado, maior é a expectativa do futuro. Por outro lado, a expectativa do futuro envolve que reconheçamos a semelhança entre duas coisas ou dois eventos, e quanto mais coisas ou fatos guardamos, mais coisas ou fatos podemos comparar com outras coisas ou fatos para buscar a semelhança. Assim, é a linguagem que permite a existência no homem dos prazeres do espírito, pois estes prazeres dependem da capacidade de o agente antever uma sucessão de eventos futuros, antevisão esta que é tornada possível pelo uso da linguagem. Ou seja, a linguagem não é apenas um registro neutro de pensamentos, ela atua na constituição dos desejos (e aversões) humanos complexos. Os indivíduos hobbesianos são produtos da linguagem que eles mesmo inventaram.

Se nomes significam concepções na mente, no entanto o fim da instituição dos nomes não é a determinação da relação *marca – concepção rememorada*. Caso o fim último do estabelecimento de marcas fosse este, pouco serviria a linguagem. A utilidade das marcas não está em cada uma dela remeter a uma concepção em particular, mas sim no fato de que por meio de marcas sinalizando concepções o sujeito pode sinalizar artificialmente a cadeia de sensações/imaginações dada na experiência ou reconstruída pelo discurso. “A linguagem serve para a recordação das conseqüências de causas e efeitos, através da imposição de nomes, e da conexão destes”<sup>75</sup>. Como observa Limongi<sup>76</sup>, uma simples concepção *não diz nada*, é apenas uma imagem como outra qualquer:

A palavra (*vox*) “homem” evoca no ouvinte a idéia de um homem, mas não significa (a menos que ele acrescentasse “é um animal” ou algo equivalente) que alguma idéia está na mente do ouvinte, e sim que ele queria dizer alguma coisa que poderia de fato começar com a palavra (*voce*) “homem” (*homo*), como também pela palavra “*homogeneum*”<sup>77</sup>

E só em conexão com outras representações que o conjunto de imaginações ganha sentido ao se tornar discurso mental. Se uma marca remete a alguma concepção é porque por sua vez esta concepção remete a outra coisa. Daí por exemplo no *De Corpore* Hobbes dizer que para o uso mnemônico simples marcas podem elas mesmas serem usadas para sinalizar pensamentos. Por isso, dirá Hobbes que nomes não só sinalizam imaginações mas também movimentos da mente<sup>78</sup>.

Ora, a capacidade de a linguagem conferir *sentido* não se confunde com a capacidade de os nomes *significarem* concepções. Se nomes ao *significarem* algo expressam algum sentido é porque exibem a *conexão* entre as coisas. Isto ficará claro na descrição hobbesiana do que são nomes universais.

Hobbes é um nominalista. Nomes universais são apenas marcas ou signos que são atribuídos a muitas coisas, “nada havendo no mundo universal além dos nomes, pois a coisas nomeadas são, cada

---

<sup>74</sup> *Leviatã*, p. 22, p. 104.

<sup>75</sup> *Leviatã*, p. 21, p. 102.

<sup>76</sup> Cf. Limongi, p. 10-1.

<sup>77</sup> *De Corpore*, cap. II, § 2. Devido à imprecisão da tradução inglesa, preferimos aqui reproduzir a tradução feita por Limongi.

<sup>78</sup> Cf. *De Corpore*, cap. II, § 2.

uma delas, individuais e singulares”<sup>79</sup>. Quanto a mais coisas um nome pode ser atribuído, mais universal ele é. Essa mediação entre o nome universal e as coisas singulares que nomeia é feita por uma propriedade ou acidente comum que permite reuni-las. Infelizmente o filósofo não se dá ao trabalho de explicar como essas propriedades comuns fazem essa mediação, afinal, já que não existe nada universal, como podem existir propriedades comuns? Nomes universais são nomes abstratos. E mais universal é um nome, mais abstrato o é. E o que são precisamente nomes abstratos?

Um nome concreto é o “name of any thing which suppose to have a being.”<sup>80</sup> Mas o que *nomeia* um nome universal. Não pode ser um coisa, pois Hobbes é um nominalista. Responde o filósofo:

Abstract *names* denote only the causes of *concrete names*, and not the things themselves. For example, when we see any thing, or conceive in our mind any visible thing, that appears to us, or is conceived by us, no in one point, but as having parts distant from one another, that is, as being extended and filling some space. Seeing therefore we call the thing so conceived *body*, the cause of that name is, that that thing is *extended or corporeity* of it.

E logo depois esclarece:

And these causes of names are the same with the causes of our conceptions, namely, some power of action, or affection of thing conceived, which some call the manner by which any things works upon our senses, but by most men they are called *accidents*.<sup>81</sup>

Então se a linguagem é útil para determinar a conexão entre os nomes, esta conexão é determinada ao se determinar a causa desta conexão. A causa desta conexão, obviamente, não pode ser um outra coisa, a causa é um processo, uma certa mudança verificada no interior da mente. Essa mudanças são os acidentes. Quer dizer, a função da linguagem não é significar representações, e sim determinar a mudança delas, a mudança delas no interior da mente. E se a linguagem requer a existência de nomes, são requeridos apenas porque tais nomes são necessários para a determinação das mudanças. Como vimos, toda mudança é movimento local, então a linguagem objetiva determinar o movimento das representações, que nada mais é do que a sucessão contínua e constante de representações ou imaginações. Ou seja, a linguagem refere-se aos endeavours da mente, endeavours que do ponto de vista do sujeito cognoscente aparecem como acidentes. Referem-se ao modo como coisas *causam* outras coisas, e como certas coisas *são causadas* por outras. A linguagem, como o próprio filósofo diz, é um discurso sobre os poderes, os poderes de ação (que é uma tautologia, todo poder, é poder de ação) das diversas coisas, entre elas, o próprio homem.

Por isso, Watkins não está correto quando assevera que para Hobbes os nomes são as unidades da linguagem, isto é, são “the brinks out of the language is built”<sup>82</sup>, porque nomes só são nomes, ou seja, só podem desempenhar o papel de nomes, quando fazem parte, explícita ou implicitamente, de uma cópula de nomes. Só então nesta cópula é que meras marcas mnemônicas passam a ser componentes da linguagem. Assim, apresentamos como tese sobre as unidades lingüísticas fundamentais aquela afirmando que

*Proposições são as unidades elementares da teoria da linguagem hobbesiana.*

Explicuemo-nos.

Se o papel da linguagem é exibir a conexão das coisas, que tipo de ato lingüístico *representaria* tal conexão? A conexão entre as concepções é tornada evidente na linguagem por meio de proposições: “A *proposition* is a speech consisting of two names copulated, by which he that speaketh signifies he conceives the latter name to be the name of the same thing whereof the former is the name; or (which is all one) that the former is comprehended by the latter.”<sup>83</sup>

Aparentemente uma proposição se resolve no conceito lógico de contido e continente. Mas na verdade essa relação só existe porque está pressuposto uma outra relação mais fundamental de causa e

---

<sup>79</sup> *Leviatã*, p. 21, p. 102.

<sup>80</sup> *De Corpore*, cap. III, § 3.

<sup>81</sup> *De Corpore*, cap. III, § 3.

<sup>82</sup> Watkins, p. 140.

<sup>83</sup> *De Corpore*, cap. III, § 2.

efeito que é expressa pelo verbo de conexão *ser*. Isto é demonstrado pelo fato de Hobbes ter uma concepção ternária da proposição:

in every proposition three things are to be considered, *viz.* the two names, which are the *subject*, and the *predicate*, and their *copulation*; both which names raise in our mind the thought of one and the same thing; but the copulation makes us think of the cause for which those names were imposed on that thing. As, for example, when we say *a body is moveable*, though we conceive the same thing to be designed by both those names, yet our mind rests not there, but searches farther what it is *to be a body*, or *to be moveable*, that is, wherein consists the difference betwixt these and other things, for which these are called, others are not so called. They, therefore, that seek what it is *to be* any thing, as *to be moveable*, *to be hot*, &c. seek in things the causes of their names.<sup>84</sup>

A linguagem só é linguagem, diz alguma coisa, porque informa sobre as causas e feitos das coisas, a conexão entre elas, assim como o conhecimento é conhecimento dos movimentos das coisas, e não das coisas mesmas. Por isso, a proposição é a unidade fundamental da linguagem, pela razão que só ela explicita esta relação. E da mesma forma que a mente não é um lugar onde se aglutinam diversos conteúdos, e sim é a própria discursão mental, isto é, uma série de movimentos internos orientados, a linguagem é discursão, nomes que ligam a nomes por meio da noção de causalidade. E, novamente, assim como o conceito de acidente na epistemologia, o fator de copulação *é* é um ponto cego na linguagem, embora sem o qual a linguagem não existiria. A que tipo de representação corresponde esse *é*? A mesma dificuldade de responder o que este vem a ser é encontrada na dificuldade reconhecida pelo filósofo de definir o que é *acidente*. Porém, aqui percebemos claramente que o logicismo de Hobbes é igualmente acompanhado de um mecanicismo, e que ambos devem ser compatibilizados. Hobbes não é um convencionalista integral, as leis do movimento não são convenções, são princípios ontológicos fundamentais que independem da vontade humana.

Vimos até aqui a linguagem em suas funções mnemônica e cognitiva. Agora temos de fazer uma pequena correção. Dos três textos abordados sobre a linguagem, é apenas no *Leviatã* que Hobbes concebe a linguagem como podendo existir fora da sua função comunicativa. No *Leviatã* o registro de marcas já é linguagem como tal, e o emprego de signos não introduz nada de fundamentalmente novo naquilo que era o cálculo de marcas. Mas nos *Elementos da Lei* a linguagem (“*language*”) só vem a ser quando são inventados signos, isto é, sinais feitos para comunicar nossos pensamentos aos outros. Aqui é a necessidade de comunicação que dá origem à linguagem. Porque essa recusa do filósofo de chamar o discurso mental feito por palavras de linguagem? Essa resposta só pode ser dada se nos voltarmos ao *de Corpore*.

Se nos *Elementos da Lei* o termo “*linguagem*” (“*language*”) parece ser apenas uma convenção para designar o discurso por palavras quando usado para a função comunicativa, já no *de Corpore*, como bem mostra Limongi<sup>85</sup>, o filósofo justifica por que só há linguagem quando há signos, isto é, só há linguagem quando pretendemos nos comunicar através de signos. Como vimos, podemos usar marcas para sinalizar nossos pensamentos. Só que para a teoria da linguagem exposta no *De Corpore*, somente há linguagem (“*speech*”, na tradução inglesa) quando os nomes reproduzem a ordem de nossos pensamentos: “*words so conceted as that they become signs of our thoughts, are called speech*”<sup>86</sup>. Porém, esses sinais mnemônicos que são as marcas, ainda que refiram-se à conexão de pensamentos, não reproduzem a estrutura da conexão das concepções da mente. Já mostramos que uma marca pode indiretamente sinalizar toda uma cadeia de concepções. Para “*marcar*” pensamentos não é necessário que as marcas correspondam à ordem de nossos pensamentos, apenas basta que sejam capazes de evocar aquilo que é demandado pelo sujeito que rememora. Mas quando o homem pretende comunicar seus pensamentos, é condição para que seja inteligível para outrem que a estrutura do discurso seja fiel à conexão de seus pensamentos. A seqüência de signos deve corresponder à ordem das representações. Portanto, signos só existem enquanto permitem ao ouvinte localizá-los numa cadeia de conseqüências: “*signs are antecedents of their consequents, and the consequents of their antecedents, as often as we observe them to go before or follow after in the same manner.*”<sup>87</sup> Assim, só quando usamos o discurso por palavras é

---

<sup>84</sup> Ibid., cap. III, § 3.

<sup>85</sup> Cf. Limongi, p. 10.

<sup>86</sup> *De Corpore*, cap. II, § 3.

<sup>87</sup> Ibid., cap. II, § 2.

que somos obrigados a dispor os nomes de modo razoavelmente rigoroso, e só então podemos conceber a atividade científica.

Nos *Elementos da Lei* temos uma lista dos sub-usos da linguagem:

1. ensino
2. aconselhamento
3. expressão de paixões
4. persuasão<sup>88</sup>

Um exame da ordem de apresentação destes sub-usos revelaria detalhes interessantes. Porque ela vai da forma de discurso mais transparente, o ensino, no qual procuramos apenas relatar a verdade ao ouvinte, para, progressivamente, chegar à forma menos transparente do discurso, a persuasão, aquela em que o objetivo não é discorrer sobre a verdade, mas por meio da produção de certas paixões no ouvinte torná-lo suscetível a agir conforme os nossos interesses.

No *ensino* (“*teaching*”) objetivamos produzir no ouvinte as “mesmas concepções que tivemos por nós mesmos”. O objetivo do ensino é a transmissão da verdade. Já o *aconselhamento* (“*conselling*”) é um tipo de discurso menos neutro, pois por meio da transmissão de nossos pensamentos buscamos produzir no ouvinte uma opinião quanto ao bom e ao mau, quer dizer, temos aqui uma relação causal entre pensamentos/linguagem e paixões, na qual a crença por parte do ouvinte da verdade de nossos pensamentos o induz a certos desejos ou aversões. Por meio do aconselhamento, dirá Hobbes, interferimos na deliberação do ouvinte, a saber, sobre aquilo que acha que deve ou não fazer. Outro uso da linguagem é “a expressão do apetite, da intenção e da vontade”. Neste uso não pretendemos convencer o outro, como no ensino, sobre a verdade daquilo que dizemos, mas queremos que o outro saiba quais são os nossos desejos e aversões, ou seja, quais são os nossos propósitos. Pode ser uma *promessa* (“*promise*”), quando comunicamos o que pretendemos fazer no futuro, a saber, comunicamos o resultado de nossas deliberações. Se não houvesse esse uso, pactos, contratos e promessas em geral não poderiam ser firmados, pois o que se requer para que aconteçam é que as partes mutuamente tomem conhecimento de suas vontades. Pode ser também uma *ameaça* (“*threatening*”), que é a promessa de algum malefício a ser perpetrado no futuro. Ou ainda fazemos uso da função expressiva quando “queremos dizer a alguém o nosso apetite ou desejo de que alguma coisa seja feita ou fique sem ser feita, por razões contidas na própria vontade”. Este é o caso dos *comandos* (“*commanding*”), como a lei emitida pelo soberano. Por fim temos a *persuasão*, cujo fim é “a *instigação* e a *pacificação* (*instigation or appeasing*), pela qual intensificamos ou diminuimos a paixão de alguém.” Na persuasão, como no conselho, pretendemos causar paixões a partir de nossos pensamentos. Mas diferentemente do conselho, aquele que discursa não pretende conduzir o ouvinte a uma certa ação ou omissão pela verdade do que diz, “ao gerar a paixão a partir da opinião não vem ao caso se a opinião é verdadeira ou falsa, ou se a narrativa é falsa ou fabulosa”, e sim sua finalidade é que o ouvinte tenha esta ou aquela paixão. Na persuasão a opinião que suscita a paixão já é ela mesma um discurso passional, por isso, escreve o filósofo, na persuasão a diferença entre opinião e paixão “não é real (“*the difference not being real*”).

Poderia parecer, especialmente tomando o *De Corpore*, que a função primordial da linguagem fosse a “transmissão” de nossos pensamentos por meio de signos que convenientemente usados iriam produzir no ouvinte a mesma seqüência de pensamentos que os nossos. E, conseqüentemente, poderia também parecer que as demais funções fossem apenas variações dessa função fundamental. Mas no capítulo V dos *Elementos da Lei*, o filósofo nos informa que a linguagem é derivada das paixões:

As paixões do homem, por serem o início dos movimentos voluntários, são também o começo da fala (*speech*), a qual é o movimento da língua (*tongue*). E os homens desejam expor aos demais o conhecimento, opiniões, concepções e paixões que estão neles mesmos, e para esta finalidade inventaram a linguagem (*language*), por cujos meios transferimos toda aquela discursão (*discursion*) de sua mente mencionada no capítulo anterior, pelo movimento de suas línguas (*tongues*), para um discurso de palavras (*discourse of words*).<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Cf. *Elementos da Lei*, I, cap. XIII, §§ 1-7.

<sup>89</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. V, § 14.



Aqui a relação se inverte: é porque a linguagem é antes de tudo uma paixão que ela adquire a forma de um discurso de signos destinados a produzir uma certa cadeia de pensamentos no ouvinte. Ora, como linguagem é paixão, e paixão é conatus, a linguagem é também conatus. Linguagem é movimento, um conatus. Mas, dirá Hobbes, linguagem é ação, então como todo conatus/paixão tende a se manifestar numa ação, signos mentais também tendem a se manifestar numa ação, o ato da fala. Só que todo endeavour é movimento orientado, que na linguagem passional vem a ser o desejo que visa um fim. Assim, se a fala é produzida (melhor: é manifestação de) por paixões, e paixões são expressões de propósitos, aquele que fala pretende realizar no ouvinte algum fim. Contudo, como vemos, a linguagem é ação, um ato voluntário, e como todo ato voluntário, é produto da deliberação. E assim como em toda ação resultante de uma deliberação o que pretendemos ao agir é que nossa ação conduza ao efeito desejado, a fala/linguagem é um instrumento pelo qual agimos no ouvinte para que certos fins postos por nossas paixões sejam realizados. Em outras palavras, a fala/linguagem é o meio pelo qual atuamos sobre o ouvinte na busca da consecução de nossos interesses. Não fosse isso, não haveria linguagem. Então linguagem é poder. Poder esse que se realiza na dimensão simbólica dos signos. Por sua vez, a linguagem inaugura a dimensão propriamente simbólica do poder. É de se supor que o conatus/fala não se trata de um conatus que se opõe a outro conatus na mente do ouvinte, como no caso da força, e que uma vez afastado deixa o conatus que sofrera resistência seguir o seu curso anterior, mas na linguagem não há verdadeira oposição, a não ser no caso de comandos. Um conatus/fala trata de conformar outro conatus/paixão, e, como afirma Hobbes, a linguagem produz opinião, e “a produção da opinião e da paixão é a mesma.” Por isso que no *Behemoth* a análise das causas da sedição que resultou na guerra civil inglesa nada mais é do que uma análise dos diversos discursos dos diversos grupos que atuaram na guerra civil. E por isso quicá o maior de todos os poderes que o soberano pode ter é um contra-discurso fazendo face aos falsos discursos da política: esse discurso é a *ciência civil*, a teoria política hobbesiana. Esta ciência não precisa apenas convencer, como no *De Cive*, afinal a política lida com as paixões humanas, é preciso convencer e persuadir, tal como ocorre no *Leviatã*, cuja imagem do monstro bíblico já é um instrumento de persuasão<sup>90</sup>. Logo, podemos dizer que para Hobbes a *linguagem é conatus*, na medida em que é um movimento orientado e origem de um ato voluntário; a *linguagem é paixão*, posto que é expressão de um desejo e tem um fim em vista; a *linguagem é ação*, porque se resolve na fala e atua sobre o ouvinte; e a *linguagem é poder*, porque é instrumento pelo qual certos interesses podem ser realizados e é medida das possibilidades simbólicas de atuação de um indivíduo sobre outro.

## 2.2. A Razão

Falamos de um uso mnemônico e outro uso cognitivo da linguagem. Em um, nomes servem para rememorar experiências, noutro, nomes servem para a dedução das conseqüências das palavras. Na verdade esse dois usos não são tão distintos quanto poderiam parecer à primeira vista, é o que se lê neste trecho dos *Elementos da Lei* que abre o capítulo sobre a linguagem:

Sabendo que a sucessão de concepções na mente é causada... pela sucessão que as concepções tiveram uma em relação à outra quando foram produzidas pelas sensações, e que não existe sensação que não tenha sido produzida imediatamente antes ou após inumeráveis outras, pelos inumeráveis atos da sensação, deve-se seguir necessariamente que uma concepção segue não uma outra, de acordo com *nossa escolha* e a *necessidade* (*our election and the need*) que temos dela, mas tal como nos acontece (*chanceth us*) de ouvir ou ver tais coisas conforme elas foram trazidas à nossa mente.<sup>91</sup>

Assim, por nos libertar do imediatismo da experiência ao permitir que reaproveitemos as coisas passadas, a linguagem também nos permite que passemos a controlar a experiência por meio da imaginação “ativa”, aquela do discurso mental regulado, conforme a nossa “escolha e necessidade”. Libertar-se do imediatismo é libertar-se da “lei” da experiência, cujas expectativas produzidas, se garantem ao ser animado a preservação de sua vida e a satisfação de alguns desejos “sensuais”, contudo impõem ao indivíduo estreitos limites. A linguagem torna o homem senhor de si, capaz então, como nenhum animal, de operar sobre seus conteúdos mentais para obter aquilo que deseja ou evitar aquilo que tem aversão. Ao abrir pelo uso da linguagem a dimensão do passado, com a memória alargada, e ao

<sup>90</sup> Cf. Skinner [1999], pp. 439 ss.

<sup>91</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. V, § 1.

mesmo tempo a dimensão do futuro, com a prudência ampliada, o homem torna-se o animal do artifício, o animal que por sua decisão torna-se senhor da natureza e é capaz de criar coisas artificiais que satisfaçam as suas necessidades, necessidades estas que são, por sua vez, tanto naturais quanto artificiais. Senhor de si, senhor de seus próprios conteúdos mentais, o homem pode então ser senhor da natureza. Com a linguagem o homem está apto como nenhum outro animal a deliberar, ou melhor, a agir.

Portanto a instituição da linguagem como dispositivo mnemônico é inseparável do uso da linguagem como instrumento de cognição. Mas qual é exatamente este instrumento pelo qual nós ordenamos por meio de marcas nossos pensamentos segundo uma “coerência e consequência” a fim que satisfaçamos nossas necessidades? Vejamos a famosa definição de *razão* (“*reason*”) apresentada por Hobbes no *Leviatã*:

Quando alguém raciocina (*reasoneth*), nada mais faz do que conceber uma soma total, a partir da *adição* de parcelas, ou conceber um resto a partir da *subtração* de uma soma por outra; o que (se for feito com palavras) é conceber da consequência dos nomes de todas as partes para o nome da totalidade, ou dos nomes da totalidade e de uma parte, para o nome de outra parte.

E logo após conclui:

A partir do que podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra *razão* (*reason*), quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* [*reckoning*] (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* (*marking*) e *significar* (*signifying*) nossos pensamentos.<sup>92</sup>

Pensar é contar. Hobbes leva até às últimas consequências o projeto do matemático cartesiano. A razão não funciona *como* um cálculo, a razão *é* cálculo. A razão não se assemelha à matemática, ou deve buscar nela seus métodos e estratégias heurísticas, a razão é matemática, apenas com a diferença de que esta apenas lida com números. A razão é reduzida à cálculo (“*reckoning*”), a uma *operação* com marcas ou signos, e não uma contemplação da essência das coisas. A razão busca na matemática o seu modelo não só porque esta se mostra como o único campo do conhecimento consensual e passível de certeza, mas porque na verdade a matemática é apenas um uso especial da atividade própria da razão que é a de contar. A matemática é mais do que um modelo a ser seguido, o modelo da matemática revela a natureza da razão. Idéia esta que inspirou a *characteristica universalis* leibniziana, o seu cálculo metafísico. É sugestivo que a primeira parte do *De Corpore* se chame “*Computatio sive Logica*”, “*Computação ou Lógica*”: as regras da lógica são as regras do cálculo em geral. Daí a razão em geral poder ser tão rigorosa quanto à matemática, pois o rigor de ambas é da mesma natureza. E as ciências são formas pelos quais contamos nomes de diferentes objetos conforme a área do conhecimentos: a aritmética adiciona e subtrai números; a geometria, linhas, figuras, ângulos, etc.; a lógica, nomes; a teoria política adiciona ou subtrai *pactos*. É inevitável ver no cálculo por adição a base cognitiva do método sintético que vai das partes para o todo, e no cálculo por subtração a base cognitiva do método analítico que vai do todo para as suas partes. O método científico, sintético e analítico, é justificado assim por que reproduz a natureza do pensamento como tal. Conhecer com método é remontar de modo rigoroso a própria atividade de constituição do pensamento enquanto discurso mediado por signos.

Todavia, embora o filósofo tenha a razão entre as faculdades do espírito, esta deve ser vista menos como uma faculdade do que um uso especial da linguagem. Por quê? Porque a linguagem, e especialmente a razão, não são poderes naturais dos indivíduos, como a sensação, a imaginação e a prudência. Sem a sensação e a imaginação não há o homem, porque não existe ser vivo sem sensação e imaginação. Também sem prudência não há o homem, porque sem o uso da capacidade de ter expectativas nenhum ser vivo pode preservar a sua vida. Mas sem linguagem e razão o homem pode continuar a ser homem, no sentido em que sem elas tanto o homem tem já as características definidoras daquilo que é, um ser vivo, quer dizer, tem sensação e imaginação, quanto já está habilitado minimamente pela prudência, comum a todos os animais, a realizar a atividade fundamental dos seres vivos, a auto-conservação. Sensação, imaginação, prudência, entre outras faculdades, não dependem da vontade do homem. Já linguagem e razão são faculdades artificiais, uma vez que dependem de um ato da vontade humana para virem a ser. Nas palavras de Hobbes: “a razão não nasce conosco como a sensação

---

<sup>92</sup> *Leviatã*, p. 27, pp. 110-1.

e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço (*attained by industry*)”.<sup>93</sup>

A razão é um artifício de segunda ordem. É um artifício de segunda ordem porque é um uso especial de outro artifício, a linguagem. Artifício este cuja característica própria é ser *recursivo*: nomes associados a outros nomes geram uma proposição; proposições associadas com outras proposições dão origem a silogismo ou argumentos; e argumentos associados com outros argumentos constituem um corpo do conhecimento, uma ciência (“*science*”). E querer conhecer um campo da ciência é ao mesmo tempo retroceder, não aos nomes, mas às proposições das quais é composto passando pelos seus argumentos ou silogismos.

Como veremos na próxima secção, Hobbes parece oscilar entre a identificação imediata entre linguagem e razão, e a separação entre as duas, sendo a razão um uso especial da linguagem. Seja como for, a linguagem/razão dá origem ao conhecimento. O que significa conhecer? Para darmos uma resposta, é preciso notar que Hobbes admite haver na prudência algo parecido com aquilo que será a falsidade na linguagem. Trata-se do *erro* (“*error*”):

the errors of sense and cogitation, are made, by passing from one imagination to the imagination of another different thing; by feigning that to be past, or future, which never was, nor never ever shall be; as when, by seeing the image of the sun in water, we imagine the sun itself to be there; or by seeing swords, that there has been or shall be fighting, because it use to be so for the most part; or when from promises we feign the mind of the promiser to be such and such; or, lastly, when from any sign we vainly imagine something to be signified, which is not. [...] But neither things, nor imaginations of things, can be said to be false, seeing they are truly what they are; nor do they, as signs, promise any thing which they not perform; for they indeed do not promise at all, but we from them; nor do the clouds, but we, from seeing the clouds, say it shall rain.<sup>94</sup>

O erro é uma “decepção” dos sentidos, uma quebra de expectativa. A expectativa tem por natureza a pretensão de informar alguma coisa sobre o objeto, como se as coisas mesmas sinalizassem outras coisas. Mas quando a expectativa erra sobre aquilo que pretendia informar, na verdade não diz nada sobre o objeto, mas apenas diz sobre o erro de expectativa do sujeito. Até aí, não haveria problemas, o erro poderia ser causado pela vontade querendo se sobrepor à verdade, como em Descartes, mas o fato é que quando a expectativa acerta, ela também, ao contrário do que se esperaria, não diz nada sobre o objeto, mas apenas marca a coincidência entre uma expectativa e um evento. Hobbes jamais atribuiu à expectativa alguma relação de correspondência com a coisa “expectada”, como se a expectativa pudesse dizer algo sobre o mundo objetivo. O que Hobbes sempre reconheceu, como dissemos, que *é fato* que a maior parte das vezes que nos guiamos pela prudência agimos de forma acertada. Só que, como mostra Chiappin<sup>95</sup>, para o racionalismo clássico *conhecimento é conhecimento certo*, rompendo com a divisão aristotélica entre o conhecimento das coisas contingentes e o conhecimento das coisas necessárias, o racionalismo clássico afirma categoricamente que só há conhecimento de coisas necessárias, só há conhecimento quando há certeza. Ora, dirá o filósofo inglês, a prudência, ou a sensação ou memória (“*sense and memory*”), é apenas “conhecimento de fato” (“*knowledge of fact*”), pois conhecer, é conhecer não coisas, mas seus acidentes, isto é, conhecer é conhecer a conexão entre as coisas, e a experiência/prudência não pode dizer nada sobre a verdadeira conexão das coisas, já que é o sujeito expectante que as liga numa cadeia de aparências, não as coisas mesmas é que estão ligadas.

O outro problema da experiência ou prudência é prático. Como quem “conhece” por meio da prudência não conhece nada universalmente, mas somente caso a caso, como observa o filósofo, “os sinais (*signes*) de prudência são todas incertos, porque observar pela experiência e lembrar todas as circunstâncias que podem alterar o sucesso é impossível.”<sup>96</sup> A experiência é vária e mutante. Por mais prudente que seja um indivíduo que calcule “silenciosamente”, isto é, sem o uso de palavras, nada impede que o desenlace de uma situação particular dependa de um fator ainda não conformado pela experiência. Só através de uma capacidade de inferir universalmente, capacidade insuficiente na prudência, é que o agente chegaria a regras universais de conduta que garantissem a eficiência da ação. A prudência não pode oferecer regras do agir, regras estas que são exigidas se o agente pretende agir racionalmente. Pela prudência é possível reconhecer semelhanças entre fatos ou coisas, mas não é

<sup>93</sup> Ibid., p. 30, p. 115.

<sup>94</sup> *De Corpore*, cap. V, § 1.

<sup>95</sup> Cf. Chiappin, pp. 163-6.

<sup>96</sup> *Leviatã*, p. 31, p. 117.

possível ascender à regras universais. Além disso, a prudência depende do acúmulo de experiências, a memória, e para que a memória tenha alguma serventia, é preciso ter uma boa recordação, recordação esta necessária para que os casos presentes sejam subsumidos aos casos passados. Mas, como lemos acima, a recordação é falha, e assim, é falha a prudência. Aquele que quer agir de forma racional deve, portanto, libertar-se da memória natural.

Todavia, assim como o homem imita a natureza e cria o Estado/Leviatã, também o homem imita a natureza, que em si mesma é regida por uma conexão necessária de causas e efeitos, embora não apreensíveis pelo sujeito cognoscente, e cria *artificialmente uma conexão necessária de representações*, não quaisquer representações, mas aquelas que servem para significar. No *De Corpore* a semelhança com a instituição do Estado é ainda mais acentuada, pois a linguagem será fruto do consenso:

for names have their constitution, not from the species of things, but from will and consent of men. And hence it comes to pass, that men pronounce *falsely*, by their own negligence, in departing from such appellations of things as are agree upon, and are not deceived neither by the things, nor by the sense; for they not perceive that the thing they see is called sun, but they give it that name from their own will and agreement.<sup>97</sup>

A linguagem/razão, portanto, é um dispositivo artificial feito pela “vontade e consentimento” dos homens. Ao contrário dos fatos, a conexão dos nomes da linguagem é uma conexão infalível porque é instituída pela vontade humana. Aquele que faz uma coisa pode conhecer os seus princípios *a priori* (no sentido seiscentista: por suas causas), isto é, pode conhecer com certeza<sup>98</sup>. Nomes e a conexão dos nomes são estabelecidos pela vontade dos homens, que sabendo quais são as convenções acordadas, podem saber com certeza quais são as conseqüências a serem inferidas. Como afirma Limongi, a linguagem é dispositivo que corrige a “flutuação da imaginação”<sup>99</sup>. Doutrina que, como veremos, não deixará de gerar tensões com outras teses hobbesianas. Além disso, a linguagem/razão é *uma memória artificial*, que não é mais suscetível às vicissitudes da natureza. Se não fosse essa memória artificial, que é mais do que memória artificial individual, mas é também memória artificial coletiva, diz Hobbes, aquilo que um homem descobrisse morreria com ele e não poderia receber novos acréscimos, “his science will perish with him.” O conhecimento científico é um saber partilhado e construído coletivamente. Assim, se a prudência é um saber útil (“*usefull*”), por sua vez, os sinais da ciência, construída por um adequado manejo dos nomes, é um saber infalível (“*infallible*”). A marca da ciência é a eficiência, e se ser racional é ser eficiente na consecução de objetivos, age eficientemente quem age conforme os ditames da ciência.

Agora, a figura do *erro* se transforma na figura do *falso*, e temos então o aparecimento do verdade e da falsidade:

Quando dois nomes estão ligados numa conseqüência, ou afirmação, como por exemplo “O homem é um ser vivo”, ou esta outra, “Se ele for um homem, é um ser vivo”, se o último nome *ser vivo* significar tudo o que o primeiro nome *homem* significa, então a afirmação, ou conseqüência, é *verdadeira*: de outro modo é *falsa*. Pois o verdadeiro e o falso (*true and false*) são atributos da linguagem, e não das coisas. E onde não houver linguagem, não há nem verdade nem falsidade (*truth and falshood*).<sup>100</sup>

A verdade e a falsidade não estão nos nomes, mas na conexão entre nomes: “a verdade consiste na adequada ordenação (*right ordering*) de nomes em nossas afirmações”, diz Hobbes logo em seguida ao trecho supracitado. Essa ordenação entre nomes é conferida quando dois nomes são ligados numa proposição pelo fator de copulação *é*. Então a razão é também o “conhecimento das conseqüências de uma afirmação para outra”. Se o discurso mental é uma cadeia de imaginações, o discurso verbal ou conhecimento é uma cadeia de proposições ou de afirmações. Quer dizer, como a linguagem como tal é estabelecida quando da enunciação de proposições, a linguagem é concomitante à instauração da verdade e da falsidade. Onde há o verdadeiro e o falso, há a linguagem, e vice-versa. Percebe-se naturalmente que aqui, no *Leviatã*, Hobbes tem uma concepção “logicista” da verdade, verdade é a aferição da relação entre o contido com o continente, verdade é análise, tal como podemos ver melhor nesta definição da verdade de uma proposição:

---

<sup>97</sup> *De Corpore*, cap. V, § 1.

<sup>98</sup> Cf. *De Homine*, p. 42.

<sup>99</sup> Cf. Limongi, p. 10.

<sup>100</sup> *Leviatã*, p. 23, p. 105.

A *true* proposition is that, whose predicate contains, or comprehends its subjects, or whose predicate is the name of every thing of which the subject is the name; as *man is a living creature* is therefore a true proposition, because whatsoever is called *man*, the same is also called *living creature*; and *some man is sick*, is true, because *sick* is the name of *some man*. That which is not true, or that whose predicate does not contain its subject, is called a *false* proposition, as *man is a stone*.<sup>101</sup>

Decompor o nome em suas partes constituintes é ir do mais concreto para o mais abstrato, do mais particular ao mais universal, do todo para as partes. Proposições e definições sempre se resolvem em partes cujos nomes são mais genéricos que o sujeito da proposição ou a coisa definida. Conhecer é ir do mais particular e concreto para o mais universal e abstrato: “seeing universal things are contained in the nature of singular things, the knowledge of them is to be acquired by reason, that is resolution.”<sup>102</sup> Caminho esse que é sempre reversível: podemos adicionar nomes universais para chegarmos a nomes que se aplicam a um menor conjunto de seres. Todavia, Hobbes é um mecanicista, aquilo que está contido como parte do sujeito ou como parte do *definiendum* não é apenas um signo de extensibilidade. Resolver os nomes em suas partes é resolvê-los em suas causas ou acidentes. Dizer o que uma coisa é é indicar quais são as causas que concorrem conjuntamente para a sua produção ou geração: “definitions of things, which may be understood to some cause, must consist of such name as express the cause or manner of their generation, as when we define a circle to be a figure made by the circumduction of a straight line in a plane, &c.”<sup>103</sup> E, dirá Hobbes, a causa mais universal e elementar que existe é o movimento, movimento local<sup>104</sup>.

Como vimos, se a prudência é conhecimento de fatos, a razão é conhecimento de conseqüências de palavras, melhor, conseqüências ou cadeia de afirmações. Cadeia cuja conexão interna das partes é determinada pela própria vontade e consentimento humano. Uma vez determinado que (1) homem é uma criatura racional, que (2) criaturas racionais são seres vivos, é preciso admitir, sem recorrer aos fatos, que (3) o homem é uma criatura (racional) vivente. Por isso para o Hobbes do *Leviatã* a verdade, verdade propriamente dita, é sempre verdade condicional:

Nenhuma espécie de discurso pode terminar no conhecimento absoluto dos fatos, passados ou vindouros. Porque para o conhecimento dos fatos é necessária primeiro a sensação, e depois disso a memória; e o conhecimento das conseqüências, que acima já disse chamar-se ciência, não é absoluto, mas condicional. Ninguém pode chegar a saber, através do discurso, que isto ou aquilo é, foi ou será, o que equivale a conhecer absolutamente. É possível apenas saber que, se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que, se isto será, aquilo também será; o que equivale a conhecer condicionalmente. E não se trata de conhecer as conseqüências de uma coisa para outra, e sim as do nome de uma coisa para outro nome da mesma coisa.<sup>105</sup>

O filósofo, como muitos comentaristas observam, parece aqui estar adotando uma estrita concepção convencionalista da verdade. Isso significa que, pelo menos para o Hobbes do *Leviatã*, a figura da verdade como correspondência dá lugar à figura da verdade como *coerência* interna dos nomes e afirmações. “Mas quando fazemos uma asserção geral, a menos que seja uma asserção verdadeira, sua possibilidade é inconcebível.”<sup>106</sup> A demonstração de um campo da ciência se inicia com o estabelecimento de definições, pois os princípios da ciência não são a ser definições: a “correta definição de nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição da ciência”.<sup>107</sup> Destas definições primeiras, que são as definições mais gerais, procede-se sinteticamente para definições mais específicas, até chegar a coisas particulares. E o que são vêm a ser boas definições, ou definições científicas? São aquelas cujos componentes não se contradizem. Definições más são aquelas internamente contraditórias, como quadrângulo redondo. Como se vê, no *Leviatã*, e em algumas partes do *De Corpore* parece que estamos diante de uma noção convencionalista da verdade e da ciência porque tudo o que se requer é que os conclusões sejam coerentes com as premissas.

---

<sup>101</sup> *De Corpore*, I, cap. III, § 7.

<sup>102</sup> *Ibid.*, cap. VI, § 4.

<sup>103</sup> *Ibid.*, cap. VI, § 14.

<sup>104</sup> Cf. *De Corpore*, cap. VI, § 5.

<sup>105</sup> *Leviatã*, p. 40, p. 131.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 28, p. 113.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 23, p. 106

Mas uma leitura atenta desfaz ou, pelo menos, coloca em dúvida esta interpretação. Primeiro, como mostra Sorell<sup>108</sup>, o mecanicismo de Hobbes obriga que definições quaisquer sejam realizadas em termos da sua geração ou produção. Definições não propriamente ditas, as definições da ciência, não são definições nominais, são definições reais, aquelas que são indicadas as causas da geração da coisa. É o que vimos acima com o caso da definição do círculo.

Depois, não basta, afirma Hobbes, que nomes não se contradigam, é necessário que as proposições sejam cópulas de nomes de categorias lógico-ontológicas compatíveis. É pouco notado, mas Hobbes tem uma teoria das categorias, e a qual é funcional em sua teoria da linguagem. Assim como a condição da coerência, a teoria dos tipos categoriais estabelecem as condições de sentido de afirmações. Primeiro, os tipos categoriais determinam aquilo que é *sujeito aos nomes* (“*subject to names*”): “*sujeito aos nomes* é tudo aquilo que pode entrar, ou ser considerado, num cálculo, e ser acrescentado um ao outro para fazer uma soma, ou subtraído um do outro e deixar um resto.”<sup>109</sup> São sujeitos aos nomes: (1) nomes de corpos ou matéria, (2) nomes de acidentes, (3) nomes de concepções ou representações, (4) nomes de nomes e nomes de negações. Segundo, e mais importante, tais nomes devem ser copulados segundo certas regras que permitem cópulas entre certos tipos categoriais e proíbem cópulas entre certos tipos. Segue-se que temos, pelo menos, quatro regras proibindo certas cópulas entre um nome ocupando o lugar do sujeito da proposição e um nome ou alguns nomes ocupando o lugar do predicado da proposição. Primeiro, (1) dar a acidentes nomes de corpos, e vice-versa. Como “a fé é infundida, ou inspirada”. Outra, (2) dar nomes de acidentes àquilo que não é um evento do mundo externo, e sim um fenômeno. É o que ocorre quando alguém afirma que “a cor está no corpo”, ou o “som está no ar”. Também é indevido (3) dar nomes de corpos a nomes de nomes ou a nomes de cadeia de nomes. É sem sentido dizer que “há coisas universais”. Por fim, não se deve igualmente se (4) dar nomes de acidentes a nomes de nomes ou de cadeia de nomes, como é o caso da afirmação “a natureza de natureza de alguma coisa é a sua definição”.<sup>110</sup>

Ora, é difícil conciliar um mero convencionalismo com a teoria das categorias que junto com o princípio de não-contradição fornece as regras da formação das unidades fundamentais da linguagem, as proposições. Pois tais regras são derivadas não apenas das condições formais de sentido do discurso, mas derivam em boa parte de algumas condições materiais, como a ontologia hobbesiana, que afirma só serem entidades reais ou existentes as coisas corpóreas ou extensas. Ou derivadas da teoria do conhecimento, que separa entidades do mundo externo, as coisas e seus movimentos, de entidades internas, as aparências da mente ou qualidades. Contudo, lembremos, os princípios fundamentais da filosofia primeira e da física não são princípios prováveis ou razoáveis, são verdades conhecidas com certeza. O aparente convencionalismo de Hobbes é assim limitado por essa teoria das categorias, esta por sua vez fundada em alguns princípios substantivos verdadeiros e necessários.

Mas o aparente convencionalismo do *Leviatã* é contrastado com as teorias do conhecimento e da verdade apresentadas nos *Elementos da Lei*. Não é impróprio dizer que Hobbes apresenta em ambos livros teorias realmente distintas. Se no *Leviatã* verdade de fato e verdade de conseqüências de nomes estão inteiramente separadas, e o domínio da ciência reside apenas na segunda verdade, sendo que aqui o conhecimento certo ou científico se esgota na correta inferência de certas proposições a partir de definições não contraditórias, nos *Elementos da Lei* a simples observância atenta do necessário encadeamento dos nomes não mais basta para caracterizar o conhecimento. Vale a pena reproduzir este longo trecho do capítulo VI:

Há duas coisas que são necessariamente implicadas na palavra conhecimento. Uma é verdade, a outra a evidência (*evidence*). Pois aquilo que não é verdade não pode ser conhecido. Pois permita-se a um homem dizer que conhece uma coisa jamais conhecida o bastante, se isso mostra-se posteriormente como falso, ele será levado a confessar que aquilo não era conhecimento, mas opinião. Similarmente, se a verdade não for evidente, ainda que um homem a defenda, o seu conhecimento acerca disso não será maior do que o daqueles que defendem o contrário. Pois se a verdade fosse suficiente para tornar a si conhecimento, toda verdade seria conhecida. Só que não é assim.

<sup>108</sup> Sorell, pp. 64-7.

<sup>109</sup> *Leviatã*, p. 24, p. 106. Para uma abordagem mais detalhada da teoria hobbesiana das categorias ou dos predicamentos, ver *De Corpore*, cap. II, §§ 15-6. Ali classifica-me quatro formas básicas de predicamentos: (1) de corpo, (2) de quantidade, (3) de qualidade e (4) de relação.

<sup>110</sup> Cf. *Leviatã*, p. 29, p. 114. Reproduzimos os exemplos dados pelo próprio filósofo.

[...] O que a evidência é, eu afirmo (*set down*) agora, ela é a concomitância da concepção de um homem com as palavras que significam cada concepção no ato da raciocinação. Pois quando um homem argumenta com sua boca apenas, para o que a mente sugere apenas o início, e segue não palavras de sua boca com as concepções de sua mente, fora do costume de falar desse modo, ainda assim ele inicia sua raciocinação com proposições verdadeiras, e procede através de certos silogismos, e por meio destes chega sempre a conclusões verdadeiras. Ainda não serão evidentes as suas conclusões, por falta da concomitância da concepção com as suas palavras. Pois se as palavras apenas fossem suficientes, um papagaio poderia ser reconhecido como conhecendo a verdade, tanto quanto a linguagem. A evidência é para a verdade o que a seiva é para a árvore: quanto mais estende por sobre o tronco e sobre os galhos, mantém-nos vivos; e onde ela é arrancada deles, ali eles morrem. Pelo que a evidência, que é o significado com as nossas palavras, é a vida da verdade.<sup>111</sup>

Temos então uma concepção de *verdade* como correspondência. Concepção esta que evoca o critério de “clareza e distinção” de Descartes. Agora a condição para a obtenção da verdade, isto é, a condição para o conhecimento é a existência de uma correspondência estrita entre os nomes do discurso e as concepções da mente. Não basta que se deduza a verdade a partir de definições não contraditórias resultantes de convenções sobre que nomes se ligam a que concepções para que o conhecimento possa avançar, é necessário ainda que tais nomes estejam ancorados na experiência, sem a qual a fala se torna um mero *flatus vocis*. No *Leviatã* o que é preciso para a inteligibilidade da linguagem é um acordo prévio sobre a que concepções as palavras correspondem. E a ciência depende da observância estrita e firme do que outrora foi convencional. Mas após este acordo inicial a linguagem pode dar conta de si, o conhecimento pode ser obtido pela simples combinação de nomes que não conduzam ao absurdo. “Mas quando raciocinamos com palavras de significação geral que é falsa, muito embora seja comumente denominada erro, é na verdade um *absurdo* (*absurdity*), ou um discurso sem sentido”<sup>112</sup>, escreve o filósofo pressagiando a tese leibniziana de que o verdadeiro é o possível. No caso dos *Elementos da Lei* isso não ocorre, a cada novo passo da cadeia dos nomes é preciso verificar a correspondência entre nomes e concepções. É como se a linguagem deixada a si mesma não bastasse para garantir a verdade, a conexão dos nomes pode entrar em “defasagem” com a conexão das aparências da sensação. A “coerência e consequência” dos nomes é razão necessária mas não suficiente para a verdade, a evidência é o segundo critério de decisão sobre o verdadeiro e o falso, quicá o mais importante, posto que é aquele mais contrário à tendência natural dos homens a fantasiar. Seria apressado tentar reduzir a epistemologia exposta nos *Elementos da Lei* à epistemologia exposta no *Leviatã* ou no *De Corpore*. Pois em nenhum destes dois últimos Hobbes novamente assumirá esta duplicidade da condição de verdade. Fala no *De Corpore* de uma correspondência entre o discurso verbal e as concepções mentais, mas não volta a apresentá-la como critério de verdade: *é fato* que o conhecimento verdadeiro repita a cadeia de imaginações, mas não é *necessário* para se alcançar a verdade que esse paralelismo seja verificado. Aqui é como se a linguagem cuidando de si mesma já desse conta de remeter a uma correspondência entre a ordem dos nomes e a ordem das representações.

Desfaz-se assim o abismo entre razão e experiência. Razão e experiência caminham juntas quando do avanço do conhecimento. Essa raciocinação que progride passo a passo observando os critérios de coerência e evidência é a reta razão (*right reason*):

quando um homem raciocina a partir de princípios que a experiência acha indubitáveis, e desaparecem todas as decepções da sensação e a equivocação das palavras, a conclusão que ele fizer será dita estar de acordo com a reta razão. Mas quando, a partir de sua conclusão, um homem puder através de uma boa raciocinação (*good ratiocination*) derivar algo contraditório a qualquer verdade evidente que seja, então dir-se-á que ele concluiu contra a razão, e uma tal conclusão é dita absurda.<sup>113</sup>

A teoria do conhecimento dos *Elementos da Lei* permite uma maior proximidade entre a atividade mental e o discurso verbal que constitui a ciência. A “razão natural” (“*natural reason*”), baseada na prudência, e a razão artificial, baseada no cálculo dos nomes, não são expostas como atividades imiscíveis. A consequência disto é também a proximidade entre razão e deliberação, esta a qual determinará as escolhas dos indivíduos no estado de natureza. A razão e as deliberações sobre demandas práticas, que envolvem alternância de paixões, parecem poder ser compatibilizadas num único processo.

<sup>111</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VI, §§ 2-3. A tradução omite o final do parágrafo: “... without it truth is nothing worth”.

<sup>112</sup> *Leviatã*, p. 28, pp. 112-3.

<sup>114</sup> *Leviatã*, p. 45, p. 138.

Possivelmente seja por este motivo que no capítulo XIII dos *Elementos da Lei*, que trata da emergência do estado de guerra, o princípio ao qual se apela para justificar as ações do indivíduos não é outro que não o da reta razão exposta no capítulo V, que se neste capítulo é apresentado como um princípio universal do conhecimento certo, no *De Cive*, por outro lado, é apresentado como um princípio moral ou um princípio do direito que rege a razoabilidade das escolhas. Talvez se deva postular não que dos *Elementos da Lei* para o *De Corpore* haja ocorrido uma verdadeira mudança na epistemologia hobbesiana, mas que a mudança se deva a diferentes propósitos e estratégias em cada um dos livros. No *Leviatã*, ao falar da razão, Hobbes demonstra estar mais interessado em estabelecer as bases teóricas da ciência da política, a ciência civil. A questão que move a discussão sobre a faculdade da razão é aquela sobre como é possível a política como ciência. Daí não se prender a uma epistemologia que procure descrever a raciocinação do ponto de vista dos processos mentais que ocorrem nos indivíduos agentes. A preocupação que move o *De Corpore* é ainda mais abrangente, pois o objetivo ali é a instauração das bases universais do discurso científico. A ciência ou o conhecimento não precisa ser avaliado a partir da atividade cognitiva dos indivíduos, mas apenas a partir da coerência e consistência internas do seu código. Disto se segue que neste livro a psicologia hobbesiana vem bem depois de sua teoria do conhecimento. A primeira parte dos *Elementos da Lei* é antes de tudo um tratado da psicologia humana. Por isso a atenção dada pelo filósofo em apresentar uma teoria do conhecimento em relação aos processos internos da mente. Raciocinação e conhecimento são aqui descritos em termos das operações mentais e em harmonia com as faculdades cognitivas do homem.

### 3. Razão e Prudência

Um exame cuidadoso do conceito hobbesiano de *razão* revelaria uma ambigüidade que não se mostra à primeira vista. Há de fato no pensamento de Hobbes uma equivocidade do termo “razão”. *Razão* apresentada em dois sentidos:

1. Cálculo de nomes ou raciocinação
2. Um uso especial da habilidade de calcular nomes

No primeiro caso *razão* é sobretudo qualquer cômputo feito por palavras, ou seja, *razão* é raciocinação. No segundo, *razão* é mais do que este cálculo, é um uso particular dessa faculdade com objetivo da obtenção da verdade certa. Aqui não basta raciocinar por palavras, mas se deve observar regras precisas que garantem ser o pensamento conduzido à verdade. Razão e ciência são aqui noções equivalentes. Ora, o filósofo não faz esta distinção, tudo se passa como houvesse se uma permanente univocidade da palavra “razão”. Mas por que é justificável esta distinção?

Razão é linguagem. Como afirma o filósofo inglês, somos *animais racionais* na medida em que somos dotados de linguagem, seja como seqüência de marcas, seja como seqüência de signos. Se a habilidade da fala (“*speech*”) e a habilidade da razão fossem faculdades distintas, o filósofo seria obrigado a definir o homem não como animal racional, mas como *animal falante*. É porque uma equivale à outra que “animal falante” e “anima racional” podem ser reciprocamente substituídos sem perda semântica. Vimos anteriormente que a função mnemônica da linguagem é coeva à função cognitiva. A construção de uma memória artificial é ao mesmo tempo o início do cálculo de nomes, cálculo (“*reckoning*”) este que nada mais é do que a própria atividade da razão. Todavia este cálculo de nomes não pode ser baseado na experiência, senão seria apenas prudência, e sim deve ser resultado da computação, que nada mais é do que a razão. Só quando há adição e subtração de nomes é que o indivíduo desempenha a função cognitiva da linguagem, que é a de buscar as “conseqüências de causas e efeitos”. Onde há cálculo, há razão. E onde há cálculo, há linguagem.

Mas existe um outro sentido de *razão* em que não basta o cálculo de nomes, é preciso ainda que este cálculo siga certas regras. Ou seja, *racional* e *razão* passam a significar o uso metódico da habilidade de calcular nomes. É o que diz o filósofo ao apontar ser o único *talento adquirido* (“*acquired wit*”), “ou seja, adquirido por método ou instrução”, a razão, “que assenta no uso correto da linguagem”<sup>114</sup>. A razão aqui não é entendida como uma faculdade natural humana que pode realizar plenamente a sua natureza na atividade do conhecimento científico, a razão só surge quando surge a ciência ou o cálculo metódico dos nomes. Razão e ciência se confundem: “na correta definição de nomes



reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste na aquisição da ciência”<sup>115</sup>. A razão é compreendida como o resultado do progresso paulatino da civilização, uma técnica do cálculo dos nomes estabelecida artificialmente que só a custo foi desenvolvida ao longo da história. Ora, se o sentido de razão é unívoco, quer dizer que a razão é uma conquista recente da humanidade? Antes do aparecimento do conhecimento metódico eram os homens seres racionais. Mas a razão não se origina quando da invenção da linguagem? Hobbes mesmo é levado a reconhecer que havia uma certa parcela de racionalidade entre os homens antes do surgimento do conhecimento metódico:

Sendo a faculdade de raciocinar (*reasoning*) conseqüente ao uso da linguagem (*speech*), não era possível que não houvesse algumas verdades gerais descobertas por raciocínio, quase tão antigas como a própria linguagem (*language*). Os selvagens da América não deixavam de possuir algumas boas proposições morais; também possuem um pouco de aritmética para adicionar e dividir com números não muitos grandes, mas nem por isso são filósofos.

Porém, logo após esses comentários complementa:

Os homens [selvagens] viviam baseados na experiência grosseira, não havia método (*method*), isto é, não semeavam nem plantavam o conhecimento por si próprio, separado das ervas daninhas e das plantas vulgares do erro e da conjectura.<sup>116</sup>

A mesma atitude ambígua é verificada quando compara os homens entre si do ponto de vista da habilidade quanto ao uso da faculdade da razão:

a maior parte dos homens, muito embora tenham o uso da razão em certos casos, como em contar até certo grau, contudo serve-lhes pouco na vida comum, na qual se governam, uns melhor, outros pior, segundo suas diferentes experiências, rapidez de memória e inclinações para diversos fins, mas especialmente segundo a boa ou má fortuna, e os erros de uns em relação aos outros. Pois no que se refere à *ciência*, ou a certas regras de suas ações, estão tão afastados dela que nem sabem que coisa é.<sup>117</sup>

Opinião que não pode deixar de causar estranheza, pois mesmo o homem mais simplório pratica um discurso silencioso mediado por palavras. E linguagem não é em si a arte de calcular? Mesmo o homem menos afeito aos trabalhos do espírito é capaz de generalizar as verdades da experiência ou as constâncias de prudência por meio de enunciados verbais que permitem chegar a uma regra ou conclusão universal. Não é o que reconhece o filósofo sobre os índios da América? Hobbes, ao apegar-se a uma concepção estrita de razão obriga a que tomemos a grande parte dos homens na maior parte do tempo como seres irracionais semelhantes aos animais. Se nos *Elementos da Lei* refere-se a uma razão ou lógica natural<sup>118</sup>, já no *Leviatã* resta apenas uma “prudência natural” (“*naturall prudence*”) que orienta as escolhas humanas. Parece que temos jogado por terra a possibilidade mesma da construção de uma teoria política como resultado das escolhas racionais dos n-indivíduos interagentes. No entanto, muito menos aqueles que pleiteiam uma interpretação pelas paixões da teoria política hobbesiana poderia estar livre de embaraços. Porque o estado de guerra depende de um poder de cada indivíduo antecipar a provável ação do outro indivíduo. Essa antecipação requer uma capacidade de *generalizar* experiências vividas no passado. A questão é que, como diz o Hobbes, pela prudência não podemos chegar a nenhuma conclusão universal. E ainda: como é possível cogitar a existência de uma *reta razão* que separa o domínio das ações justificáveis daquele das não justificáveis? E pior: como é possível postular que os indivíduos iriam derivar um conjunto de leis da razão para orientar a sua conduta no estado de natureza? E, como veremos, nas suas três principais formulações de sua teoria política Hobbes irá listar como principal fonte da insociabilidade humana a linguagem e a razão. Fosse a razão algo excepcional como descreve por vezes, seria o homem um animal tão insociável assim?<sup>119</sup> Por certo, como voltaremos a discutir na segunda parte deste trabalho, há de se postular que as verdades da razão obtidas pela ponderação da condição humana no estado de natureza ratificam as “verdades” da experiência a que os homens são levados pelo insucesso de suas iniciativas ofensivas e invasivas.

<sup>115</sup> Ibid., p. 23, p. 106. “...in the right Definition of Names, lyes the first use of Speech; which is the Acquisition of Science...”.

<sup>116</sup> Ibid., pp. 386-7, pp. 683.

<sup>117</sup> *Leviatã*, p. 30, p. 116.

<sup>118</sup> Cf. *Elementos da Lei*, I, cap. V, § 12 e cap. XV, § 1.

<sup>119</sup> Cf. *Elementos da Lei*, I, cap. XIX, § 5; *De Cive*, cap. V, § 5; *Leviatã*, pp. 104-5, pp. 225-6.

Um outro problema, e este parece ser maior, é que a separação entre prudência e razão deve ser interpretada também como uma separação entre deliberação e razão. Pois a deliberação é um exercício de expectativa e uma atividade mediada por paixões. Como veremos, a deliberação é um processo do discurso mental, e a distância entre prudência e razão parece pôr em xeque a possibilidade de entender a deliberação como uma atividade racional. A razão ou nada teria a ver com a capacidade humana de tomar decisões ou, se tivesse, a deliberação racional seria tão rara quanto é o uso da própria razão entre os homens.

Mas podemos também adotar outra estratégia, e rever o fosso criado por Hobbes entre a prudência e a razão.

A questão é: a prudência para o filósofo se esgota na capacidade de antever eventos futuros a partir da repetição de fatos passados? É prudência um mero exercício de expectativa? Uma atividade realmente distante daquela da arte de calcular típica da razão?

De fato, por vezes a prudência é caracterizada como mera “recordação (*remembrance*) de certas coisas tal como foram concebidas pelos nossos sentidos, e da ordem na qual elas seguem umas à outra.”<sup>120</sup> Aqui a prudência é tão-só um exercício atento da expectativa e oposto à raciocinação. Mas em outros momentos cita situações “quando alguém calcula sem palavras” (“when a man reckons without use of words”). A prudência passa então a ser apresentada como um raciocínio limitado ao particular. Prudência parece ser identificada ao discurso mental regulado. Ora, é justamente neste ponto que Hobbes estabelece um inesperado paralelo entre o discurso mental e a razão:

Se o discurso for apenas mental, consistirá em pensamentos de que uma coisa será ou não será, de que ela foi ou não foi, alternadamente. De modo que onde quer que interrompamos a cadeia do discurso de alguém, deixamo-lo na suposição (*praesumption*) de que algo *será* ou *não será*; de que *foi*, ou *não foi*. Tudo isto é *opinião*. E tudo quanto é apetite alternado, na deliberação relativa ao bem e ao mal, é também opinião alternada, na investigação da verdade sobre o *passado* e o *futuro*. E tal como o último apetite na deliberação se chama *vontade*, assim também a última opinião na busca da verdade sobre o passado e o futuro se chama *juízo*, ou *sentença final e decisiva* daquele que *discursa*. E tal como o conjunto da cadeia de apetites alternados, quanto ao problema do bem e do mal, se chama deliberação, assim também o conjunto da cadeia de opiniões alternadas, quanto ao problema da verdade e da falsidade se chama *dúvida*.<sup>121</sup>

Ao que parece o discurso regulado serve de modelo à razão! Cada ato da deliberação tem o seu correlato na razão. Vontade e certeza são identificados. Expectação e opinião são igualmente identificados. Indeterminação da vontade e dúvida são aproximadas. E, ao contrário do que poderíamos crer, que o caminho da razão fosse uma linha reta e sem obstáculos de dedução para dedução, agora também viemos a saber que o avanço do conhecimento se dá em ziguezague entre dúvidas até chegar à certeza de um juízo/vontade. Quer dizer, a analogia ilumina a própria atividade da razão. O filósofo um capítulo antes havia afirmado que a deliberação “não difere da linguagem do raciocínio” a não ser por ser um raciocínio que se refere a casos particulares. Isso mostra que o paralelo não é uma metáfora da razão, mas sim uma analogia usada para revelar o seu funcionamento interno a partir de uma simetria estrutural com a prudência. Afinal, se a prudência é recordação, recordação da experiência, a razão não deixa de ser uma forma de recordação, recordação de palavras. Por outro lado, a deliberação apresenta tais similaridades estruturais com a raciocinação, e ela mesma é um modo silencioso de raciocinar. A diferença entre razão e prudência/deliberação deixa de ser entre certeza e opinião, entre conhecimento de fato e conhecimento de conseqüências, para ser uma diferença de objeto: a razão julga/avalia o verdadeiro e o falso, a deliberação avalia/julga o bom e o mau. Que pode ser também uma diferença quanto ao fim: a finalidade da razão é especulativa, a da deliberação é prática. O que não quer dizer que a deliberação não seja razão, apenas queremos dizer que na deliberação a razão está à serviço do bem e do mal, enquanto na mera razão, a razão está a serviço da curiosidade.

Mais decisivo ainda para compreendermos o quanto o “pensamento silencioso” possui boa parte das dignidades da razão estritamente dita é quando o filósofo discorre sobre os dois principais talentos ou engenhos naturais (“*naturall wits*”), a saber, a boa fantasia ou a celeridade de imaginação (“*good fancy*” ou “*celerity of imaginig*”) e o discernimento ou a firmeza de direção (“*discretion*” ou “*steddy direction*”). Sobre estes comenta:

---

<sup>120</sup> *Elementos da Lei*, II, cap. VIII, § 13.

<sup>121</sup> *Leviatã*, p. 40, p. 130-1.

[na] sucessão dos pensamentos dos homens nada há a observar nas coisas que eles pensam a não ser aquilo em que elas são *idênticas umas às outras* (*like one another*), ou aquilo em que são *diferentes* (*unlike*), ou então *para que servem* ou *como servem para tal fim*; daqueles que observam suas semelhanças, caso sejam daquelas que raramente são observadas pelos outros, diz-se que têm um *bom talento natural* (*good wit*) com o que, nesta circunstância, se pretende identificar uma *boa imaginação* (*good fancy*). Mas daquelas que observam suas diferenças e dissimilitudes, ao que se chama *distinguir* (*distinguishing*), *discernir* (*discerning*) e *julgar* (*judging*) entre coisas diversas, nos casos em que discernimento não seja fácil, diz-se que tem *bom juízo* (*good judgment*); e sobretudo em questões de conversações e negócios, onde é preciso discernir momentos, lugares e pessoas, esta virtude chama-se *discernimento* (*discretion*).<sup>122</sup>

Identidade e diferença, a mesma atividade de adição e subtração, de síntese e análise que caracteriza a raciocinação. Alguns homens têm boa fantasia, são hábeis em associar representações. Associar representações segundo as suas *semelhanças*, no caso de uma associação horizontal, ou segundo aquilo que apercebe como uma coisas *útil*, no caso de uma associação vertical. Este último caso mostra que a fantasia está longe de ser uma livre associação do espírito, é parecida com o modo como as imaginações do discurso mental regulado são encadeadas conforme uma relação instrumental. Porém, Hobbes tende a tomar o discernimento como um talento mais importante porque mais afim à habilidade dos indivíduos de tomarem decisões acertadas, ou decisões racionais. Aquele que tem discernimento sabe discernir os componentes de uma dada situação, e por isso sabe pesar o poder de cada coisa que pode interferir no desenrolar futuro dos fatos. Em conjunto com a boa fantasia, o discernimento torna-se uma virtude ainda mais valiosa porque não permite que a imaginação se extravie em suas buscas. No entanto, somos apanhados de surpresa nos *Elementos da Lei* quando tanto mais que uma sabedoria prática, essa habilidade de reconhecer dissimilitudes é considerada como “aquela pela qual os homens atingem o conhecimento exato e perfeito” (“this virtue of the mind is that by which men attain to exact and perfect knowledge”)<sup>123</sup>. Ao ser o discernimento apresentado como “um conhecimento exato e perfeito”, Hobbes está atribuindo a ele um distintivo que somente conferia à ciência como conhecimento infalível. Aqui temos uma atividade mental que está longe de ser aquela expectativa presa ao encadeamento da experiência, aquele que tem uma boa fantasia combinada com o discernimento sabe ajustar pensamentos e ações de forma a satisfazer seus propósitos, ou seja, é um agente racional.

Mas será que a prudência é de fato um discurso silencioso? Será que a linguagem não desempenha algum papel na formação da prudência. Ora, como veremos, o filósofo divide os prazeres em dois tipos, (1) os *prazeres dos sentidos* (“*pleasures of sense*”) e (2) os *prazeres do espírito* (“*pleasures of the mind*”). Prazeres dos sentidos são aqueles prazeres ligados a coisas imediatas ou presentes, que não envolvem expectativa. Já os prazeres do espírito são prazeres que dizem respeito a uma satisfação presente em relação a coisas futuras, e requerem a capacidade da previdência, de calcular com base em expectativas. Prazeres do espírito, portanto, dependem da prudência. Todavia, dirá Hobbes, animais não têm prazeres do espírito, justamente porque não têm essa capacidade de previdência, enquanto os prazeres do espírito são típicos do homem, não só isso, são os principais prazeres humanos, e os prazeres dominantes. Mas de onde vem essa capacidade de ter prazeres mentais? Da mera prudência não pode ser, porque várias vezes o filósofo dirá que o homem comunga com os animais esta faculdade. Talvez porque a prudência humana seja mais desenvolvida do que a dos animais. Que seja, mas não porque o equipamento biológico humano permite uma maior prudência. Como vimos, é a linguagem, que libertando o homem do presente, ao mesmo tempo potencializa a prudência humana, ou melhor, potencializa a habilidade da previdência. A memória artificial que é a linguagem torna possível que ao recuperar o passado distante, possamos ponderar também sobre o futuro distante, e formas desejos e aversões condicionados pelas expectativas quanto ao futuro antevisto. Simplesmente sem a linguagem não haveria os prazeres do espírito, simplesmente sem a linguagem não haveria os desejos e prazeres humanos. Seria possível objetar que a curiosidade natural humana, como um desejo prospectivo de antever o futuro, poderia por si só potencializar a prudência. A questão é que se o homem tem esse impulso natural para antever o futuro, esse impulso no entanto precisa de um instrumento adequado para atualizar-se, e esse instrumento é a linguagem. Por isso sem a linguagem não haveria as paixões humanas, todas elas variações dos “desejos do espírito”. Somos obrigados assim a reconhecer que a prudência e a linguagem caminham juntas, pelo menos em certo grau. Só que onde há nomes, não há também o domínio do universal, dos juízos universais? Se a prudência é de certo modo acompanhada pela linguagem, isto significa que mesmo a prudência pode ser um saber sobre coisas universais, um

<sup>122</sup> *Leviatã*, p. 43, p. 135. Traduzimos “*discretion*” por “discernimento”.

<sup>123</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. X, § 4.

saber com algum nível de generalização, embora ela deixada a si mesmo só possa dar conta de verdades particulares.

### **CAPÍTULO III**

## A Teoria das Paixões

O traço específico da teoria das paixões de Hobbes é não poder ser desvinculada de sua teoria da ação, pois o desejo, compreendido como uma resposta a um apelo oriundo do mundo externo, deve ser compreendido na sua estreita relação com o fato de o homem hobbesiano ser pensado como um agente tomador de decisões. A teoria hobbesiana das paixões deve, portanto, ser pensada como uma parte de sua teoria da ação humana.

No modelo de mente vimos que o recorte entre seres animados e inanimados não se faz tão-somente pela idéia da existência de representações internas – a física hobbesiana impede esse tipo de solução, corpos inanimados também possuem representações –, mas sim pela existência ou não de uma cadeia ordenada de imaginações – o discurso mental regulado. Mas o que explicaria a faculdade dos seres animados de formar tais cadeias ordenadas de imaginações? A resposta dada por Hobbes fora apontar os desejos, na medida em que se apresentam como fins para os quais seguem as cadeias de imaginações, como os responsáveis por organizar a vida mental ou o pensamento<sup>124</sup>. A natureza de um ser animado decorre da capacidade deste organismo de encadear seus movimentos internos, as imaginações, segundo um princípio orientador, um fim desejado. Os desejos polarizam as imaginações da mente ao indicar os fins a serem perseguidos ou evitados pelos indivíduos, constituindo a vida mental. Por isso, torna-se compreensível a afirmação de Hobbes que “a vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação”<sup>125</sup>. Um estado no qual o indivíduo realizasse todos os seus desejos seria equivalente à morte, pois não haveria mais esse pólo organizador dos conteúdos mentais. Portanto, deve-se pensar não só numa cadeia ininterrupta de pensamentos, cadeia essa que caracteriza a vida, mas há de se postular necessariamente uma cadeia infinita de desejos que garanta a permanência desta cadeia de imaginações. O homem, enquanto pertencente ao mundo animal, é um ser vivo porque é um ser desejante. Desejar é um traço essencial dos seres animados. Contudo, como veremos melhor, isso não significa que imaginações e desejos tratam-se de duas coisas de naturezas distintas, são apenas dois aspectos complementares de um mesmo processo.

Porém, se a marca característica do ser vivo é ter os seus movimentos internos regulados, isso ocorre porque este indivíduo é um solucionador de problemas. Um indivíduo cartesiano que existe antes e independentemente do mundo é impensável no sistema filosófico hobbesiano. Os movimentos internos da sensação não são mais do que prolongamentos (reelaborados pela mente, é verdade) dos movimentos externos das coisas. Ora, para Hobbes, a atividade peculiar ao organismo vivo é reagir de forma modulada ao meio. Isto significa que se o indivíduo regula as suas imaginações em vista a um fim, é porque essa ordenação interior permite ao indivíduo responder de forma regulada ao mundo externo. A ordem interna é condição para essa resposta. E se esse fim que regula a cadeia de imaginações são as paixões, paixões não podem ser, como pensaria um Espinosa, o inverso da ação, mas são a sua possibilidade mesma e estão a serviço dela. Daí dizer o filósofo que

um homem que não tenha grande paixão por qualquer dessas coisas [a saber, *desejo de poder*, de *riqueza*, de *saber* e de *honra*], sendo, como se costuma dizer, indiferente, embora possa ser uma boa pessoa, incapaz de prejudicar os outros, mesmo assim é impossível que tenha uma grande imaginação (*fancy*), ou grande capacidade de juízo (*judgement*). Porque os pensamentos são para os desejos como batedores (*scouts*) ou espias (*spies*), que vão ao exterior procurar o caminho para as coisas desejadas; e daí provém toda a firmeza (*stediness*) do movimento da espírito, assim como toda a rapidez do mesmo. Porque assim como não ter nenhum desejo é o mesmo que estar morto, também ter paixões fracas é debilidade, e ter paixões indiferentemente por todas as coisas é leviandade (*giddiness*) e distração (*distraction*). E ter por qualquer coisa paixões mais fortes e veementes do que geralmente se verifica nos outros é aquilo que os homens chama *loucura* (*madness*).<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Cf. *Leviatã*, p. 17, pp. 95-6.

<sup>125</sup> *Leviatã*, p. 39, pp. 129-30.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 46, p. 139.

A habilidade do indivíduo está associada à intensidade de suas paixões, mesmo que o excesso possa estorvar a eficiência da ação. Estamos distantes da tradição que vê a paixão como um impedimento à ação. Não só se reconhece a natureza “sensual” do homem, mas também se reconhece que as paixões adequadamente fortes podem contribuir para a ação individual competente, pois se uma cadeia de pensamentos da qual são extraídas corretamente as conseqüências podem garantir o sucesso daquilo que é demandado pela paixão, por sua vez paixões mais fortes ou mais fracas incitam o indivíduo a procurar pela atividade da mente de modo mais ou menos perspicaz aquilo que é desejado. Todo o mecanismo natural do indivíduo é feito para que venha a agir, e paixões, como uma faculdade natural do indivíduo, também fazem parte do aparato do indivíduo agente. A teoria das paixões hobbesiana não se esgota numa teoria dos sentimentos, ela apenas faz parte, como dissemos, de uma teoria maior da ação humana.

## 1. Desejo

### 1.1. Desejo, Aversão e seus Modos

Como o mundo da mente é concebido como produto da combinação de imaginações elementares, também na teoria das paixões hobbesiana todo o variegado espectro das paixões humanas é produto de combinações mais ou menos complexas de dois impulsos ou direções básicos e irreduzíveis. Desejos e aversões são, para Hobbes, as unidades de análise de uma teoria das paixões humanas, e a combinação deste dois impulsos forma toda a rede das paixões humanas.

O argumento básico de Hobbes sobre as paixões é serem orientações. O que são propriamente essas orientações, veremos posteriormente uma interpretação mecanicista e fisiológica delas. Mas independentemente de se considerar essas orientações do ponto de vista físico ou fisiológico, a introspecção atenta parece dar conta de revelar a natureza das paixões como sendo formadas a partir de uma resposta fundamental do indivíduo que consiste em “uma solicitação ou provocação, seja para aproximar-se (*draw near*) da coisa que se deseja (*pleaseth*), ou para afastar-se (*retire*) da coisa que (*displeaseth*)”<sup>127</sup>. Essa resposta de aproximação é o *apetite* (*appetite*) ou *desejo* (*desire*), e a resposta de afastamento é a *aversão* (*aversion*). Paixões seriam assim redutíveis a dois movimentos básicos, desejos e aversões, envolvendo um *sujeito* que se orienta positiva (aproximação) ou negativamente (afastamento) em relação a um *objeto* externo dados pelos sentidos que se apresenta respectivamente como um fim específico a ser *alcançado* ou *evitado*. A teoria hobbesiana das paixões é, dessa forma, uma teoria que postula a natureza teleológica das paixões:

o *apetite* é o início do movimento animal em direção a algo que nos agrada, da mesma maneira a conquista disso é o *fim* (*end*) desse movimento, do qual também chamamos seu escopo, objetivo (*aim*) e causa final.<sup>128</sup>

Dizer que o homem é um animal passional é referir-se ao fato de que o homem age em vista da consecução ou evitação daqueles objetos desejados ou repudiados. É apenas um outro aspecto do fato de a atividade mental típica do indivíduo ser a atividade guiada por propósitos. Na medida em que desejos e aversões dizem respeito a uma *expectação* de obtenção ou evitação de um determinado objeto cuja origem última deste sempre se encontra no mundo externo, essa expectação envolve necessariamente a idéia de uma ação possível ou atual. Desejar é predispor-se a agir. O mesmo vale para a aversão: ter aversão é predispor-se para evitar alguma coisa. É a idéia de ação que define desejo e aversão, porque um desejo só é desejo pela razão que é um ato de “aproximação”, e uma aversão só é aversão porque é um ato de “afastar-se”. Ainda que o objeto desejado seja um objeto dos sentidos, no entanto esse impulso só ganha sentido porque é um impulso que se dirige para fora, para o mundo exterior, onde está a fonte deste objeto dos sentidos. A busca (“*ranging*”) que caracteriza o discurso mental é a dimensão interna de uma atividade guiada por fins ou desejos que vem a ser completada pela dimensão externa da ação. Portanto, o conceito de desejo (ainda que isso não transpareça imediatamente no uso filosófico do conceito, que tende a ser substantivado) é um conceito bitransitivo. Primeiro, desejo é *desejo de alguma coisa* ou *desejo de não alguma coisa* (a aversão). Até aí não há novidade nenhuma, apenas estamos

<sup>127</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 2.

<sup>128</sup> *Ibid.*, I, cap. VII, § 5.

devolvendo à idéia de desejo a sua transitividade original. A novidade hobbesiana diz respeito à segunda transitividade, que não é óbvia. Como todo desejo é essa inclinação para aproximar-se ou afastar-se, inclinação para ação, portanto, desejo agora envolve necessária e essencialmente o seguinte ato intencional, podemos apresentar como sendo a tese nuclear de Hobbes quanto às paixões aquela que afirma que

*Desejo é desejo de agir, (ou: desejo é inclinação para agir).*

Desejo este que é orientação bivalente de agir para *obter algo* ou *evitar algo*. É possível discutir aqui se verdadeiramente Hobbes endossa uma concepção dualista dos móveis ou motivos que orientam as ações humanas. A esse respeito Monzani sustenta que desejo e aversão não seriam dois movimentos opostos e inconciliáveis, mas “uma única tendência, que nos inclina a certas coisas, e nos leva a repudiar outras”<sup>129</sup>. De fato, como veremos, se a natureza das paixões é o empenho na conservação e no aumento dos movimentos vitais, logo desejo e aversão poderiam ser imediatamente reduzidos a um único e mesmo movimento de maximização desses movimento vitais. Essa maximização significaria procurar maximizar um único bem por meio da realização de ações que otimizariam o processo de consecução deste bem último. Por outro lado, a evitação envolveria adoção de linhas de conduta que levassem a resultados sub-ótimos. Uma redução a um único princípio de *maximização* é, portanto, plenamente *possível* na teoria hobbesiana das paixões. Contudo, reafirmamos, Hobbes realmente elabora uma teoria dualista dos móveis humanos. Quatro razões são as razões para defender esta tese. Primeiro, se uma reflexão sobre o sentido global das escolhas de cada homem ou a busca de uma explicação mais fundamental da natureza das paixões revelam que a maximização daquilo que veremos ser o movimentos vital do indivíduo é o verdadeiro sentido das escolhas tomadas ou das paixões, todavia, *concretamente*, o que o indivíduo hobbesiano faz é orientar-se em relação a uma aproximação de um objeto desejado ou uma evitação de um objeto aversivo. O que motiva a ação do indivíduo é o apelo ou repúdio causado por um objeto, nada mais é preciso postular como estando na mente do indivíduo para se explicar como os homens são motivados. Segundo, se esse dualismo é eliminado, compromete-se a possibilidade da descrição de toda a complexidade das paixões humanas, que é resultado da tensão entre desejos e aversões. Terceiro, deve-se levar a sério a redução proposta por Hobbes das paixões a movimentos locais de aproximação ou afastamento. E se essa redução é levada a sério torna-se difícil conciliar em um único ato dois movimentos que se anulam mutuamente. Poder-se-ia até pensar numa composição destes movimentos, mas sem tomar essa composição como algo elementar. Quarto, nos textos do filósofo, Hobbes sempre pressupõe esse dualismo para descrever os motivos das escolhas e ações humanas. Esse dualismo é integralmente funcional na filosofia hobbesiana.

Na verdade, as concepções monista e dualista dos móveis humanos devem ser compreendidas como complementares. Há de se escolher a perspectiva a ser adotada: se queremos entender como *de fato* o indivíduo decide, isto é, remontar à psicologia do agente, o que encontramos é o dualismo irreduzível dos desejos/aversões. Se queremos entender o *sentido* das decisões do indivíduo, para além do que ele pensa que faz, e, no mais, se queremos compreender a conexão entre desejos e aversões, é inevitável recorrer a uma teoria monista da motivação humana, representada por um único impulso, a saber, o de facilitação dos processos vitais.

Todavia, se tudo se resume a desejos e aversões, o que dizer de pares de opostos como bom/mau, prazer/desprazer, amor/ódio? Para Hobbes tais pares são apenas *modos* pelos quais tomamos distintamente em consideração desejos e aversões. Nos *Elementos da Lei*, o filósofo realça a identidade dessas palavras por trás da aparente multiplicidade: “prazer (*pleasure*), amor (*love*) e apetite, o qual também se chama desejo (*desire*), são diversos nomes para diversas considerações da mesma coisa”<sup>130</sup>. Já no *Leviatã* e, especialmente, no *De Homini*, onde a psicologia dá lugar à lógica do funcionamento das paixões, a identidade é colocada em segundo plano e as diferenças devem ser levadas em conta para uma descrição exaustiva das paixões humanas. Embora *bom*, *amor*, *prazer* referiram-se a um mesmo processo fundamental, isto é, o desejo, no entanto representam formas distintas pelas quais o sujeito se relaciona com o objeto visado.

Assim, *bom* é tudo o que se apresenta como um fim a ser alcançado pelo o agente, e *mal* é tudo o que se apresenta como a ser evitado. Um objeto ou fim que não mobiliza a ação do indivíduo, nem para

<sup>129</sup> Monzani, p. 79.

<sup>130</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 2.

ser obtido, nem para ser evitado, é chamado de *vil* (“vile”) ou *indigno* (“inconsiderable”) e o sentimento que ele desperta, que é antes de tudo uma ausência de sentimento, é o *desprezo* (“contempt”). Vê-se aqui que bom e mal não são propriedades do objeto, nem mesmo a representação de um conjunto de algumas propriedades, bom e mau dizem respeito ao fato de algo se apresentar como um fim a ser alcançado ou evitado, embora esse fato, para dar-se, dependa de as propriedades do objeto serem tais ou quais. Bom e mau descrevem uma relação, a relação de uma coisa com um sujeito, não uma propriedade. E essa relação nada mais consiste na relação de alguma coisa que se apresenta como um fim a ser atingido ou evitado. Como declara Hobbes, “*bonum e finis* são nada mais que nomes diferentes para diferentes considerações da mesma coisa”<sup>131</sup>.

Qual o lugar dos sentimentos de prazer e desprazer na teoria das paixões hobbesiana? Falamos até agora do desejo e da aversão como as unidades compreensivas fundamentais desta teoria. Mas a primeira apresentação sistemática do filósofo de sua teoria das paixões, a dos *Elementos da Lei*, permite uma interpretação hedonista:

Todo homem, da sua própria parte, chama de *bom* (*good*) aquilo que o agrada (*pleaseth*) e lhe é deleitável (*delightful*) e chama de *ruim* (*evil*) aquilo que o desagrada (*displeaseth*).<sup>132</sup>

Ora, o par prazer/desprazer é apresentado não só como possível de ser compreendido independente do par desejo/aversão, como ainda seria o elemento determinante deste último par, na medida em que justamente pelo fato de algo se apresentar ao sujeito como capaz de proporcionar prazer ou desprazer que este algo seria desejado ou evitado. Mas no *Leviatã* Hobbes sistematicamente parece tentar evitar esse hedonismo:

prazer ou deleite é a aparência (*apparence*) ou sensação (*sense*) do bem, e desprazer ou desagradado (*molestation or displeasure*) é a aparência ou sensação do mal. Conseqüentemente, todo apetite, desejo e amor é acompanhado por um deleite maior ou menor, e todo o ódio e aversão por um desprazer (*displeasure*) e ofensa maior ou menor.<sup>133</sup>

Aqui, prazer e desprazer dizem respeito ao efeito produzido sobre o sujeito daquilo que se apresenta como um fim a ser alcançado ou evitado. Não se deve pensar que é a coisa mesma que proporciona o prazer (também chamado de deleite) ou desprazer. O que proporciona tais sensações é o *movimento*<sup>134</sup>: se de aproximação de um bem ou de afastamento de um mal, prazer, se de afastamento de um bem e de aproximação de um mal, desprazer. A consecução final de um fim ou um bem chama Hobbes nos *Elementos da Lei* de *fruição* (“*fruition*”)<sup>135</sup>. Vê-se no trecho do *Leviatã* supracitado que prazer não é confundido com o próprio bem, pois este lhe é anterior, o prazer apenas indica que aquilo que proporciona prazer é percebido como um bem, o desprazer indicando o contrário. O prazer perde qualquer função causal da motivação e vem a ser apenas uma conseqüência necessária da consecução ou evitação de um fim. Talvez prazer/desprazer tenham uma função *reguladora*, a de permitir que o indivíduo regule os seus desejos conforme a experiência de satisfação ou insatisfação induzindo um novo e mais conveniente processo de consecução e evitação de fins. Mas pela definição de Hobbes tudo o que sabemos é que prazer ou desprazer acompanham o processo de consecução ou evitação, não é a expectativa do prazer ou desprazer que move o indivíduo, é o próprio objeto (que por meio de suas propriedades torna-se passível de ser desejado ou repudiado) o elemento causal. O objeto não é desejado por que carrega consigo um bem, o prazer, que seria verdadeiramente o bem primário almejado, é o objeto mesmo que é fonte de desejo.

Se no *Leviatã* o prazer se apresenta como uma derivação do desejo, no *De Homine* desejo e prazer praticamente possuem a mesma dignidade epistemológica, distinguindo-se somente pelo referencial temporal:

Appetite and aversion do not differ from delight and annoyance otherwise than desire from satisfaction of desire, that is, than the future differs from present. For appetite is delight, and aversion, annoyance; but the

<sup>131</sup> Ibid., I, cap. VII, § 5.

<sup>132</sup> Ibid., I, cap. VII, § 3.

<sup>133</sup> *Leviatã*, p. 34, p.122.

<sup>134</sup> Ibid., p. 34, p.121.

<sup>135</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 5.



former differs from pleasure, the latter from displeasure, as being not yet present, but foreseen or expected.<sup>136</sup>

Então a precedência do desejo sobre o prazer seria apenas temporal, não ontológica. Haveria uma relação de continuidade entre prazer e desejo, desejar seria já experimentar algum tipo de prazer. Ou ainda, como no mesmo *De Homine* Hobbes observa também, desejo e prazer indicariam respectivamente uma relação entre querer e ter o objeto, pois “the same thing that, as desired, is said to be good, is said to be *pleasing* as acquired”<sup>137</sup>. Isto é, desejo e prazer seriam referentes ao poder do agente: desejo, quando expressasse apenas a perspectiva de uma ação, e prazer, quando do êxito da ação outrora em perspectiva. Porém, apesar de desejo e prazer terem sido tornados equivalentes, o prazer continua destituído de qualquer função causal. Seria tão absurdo dizer que o prazer é causa do desejo quanto dizer que o desejo é causa do desejo. O desejo não é causa da motivação do agente, causa esta que se encontra em certas qualidades dos objetos dados aos sentidos, o desejo é a expressão desta motivação. O mesmo vale para o prazer. E se quiséssemos atribuir uma função causal ao prazer, então este seria a causa dos desejos. Como observa McNeilly, Hobbes já nos *Elementos da Lei*, como vimos, reconhece *desejo* e *prazer* como dois nomes para a mesma coisa, a saber, uma “solicitação ou provocação” para se aproximar ou se afastar de um determinado objeto. Como não há forma de separar o prazer (ou seja, “a provocação”) do desejo (“ser provocado”), não há lugar para uma relação causal entre prazer e desejo<sup>138</sup>.

Mesmo havendo essa equivalência ontológica entre prazeres e desejos há ainda que se postular, como o faz Monzani, a precedência lógica do desejo sobre o prazer<sup>139</sup>. Pois, se desejar é já sentir prazer, contudo, diz o filósofo, “even the enjoyment of a desire, when we are enjoying it, is an appetite”<sup>140</sup>. Isso mostra o primado conceitual do desejo sobre o prazer. Poder-se-ia conceber uma sensação que se esgotasse na sensação atual de prazer ou de dor e não envolvessem desejo e aversão. Mas se possíveis, tais experiências não são típicas dos homens, seus prazeres são resultantes de paixões do espírito, paixões que envolvem expectativas. Como assevera Hobbes, “except pure pleasure and pain”, “all the passions, called passions of mind, consist of appetite and aversion”<sup>141</sup>. O prazer do homem não se esgota na fruição, mas é um prazer derivado de um desejo, uma expectativa. É na experiência do poder que o homem retira a sua satisfação. Além disso, desejo e prazer, e paixões em geral, são afinal de contas, como veremos adiante, nada mais do que *conatus* (*endeavour*), um movimento orientado. O *conatus*, se é afim à noção de desejo como uma resposta do agente em direção à consecução de um fim, dificilmente poderia ser adequado à idéia de prazer ou satisfação. Pois enquanto a idéia de desejo envolve a idéia de um dispor-se a conseguir ou evitar algo, um movimento portanto, já a idéia de prazer representa apenas a fruição de algo que já está aí. Além disso, ainda que o agente busque o favorecimento daquilo que chamará de movimentos vitais, e esse processo ocasione satisfação ou prazer, o que move o indivíduo não é a expectativa deste favorecimento, o que o move é a expectativa da consecução do fim ou do objeto desejado. Se Hobbes fala que todo bem representa um favorecimento dos movimentos vitais, e é isto que caracteriza um bem, jamais diz no entanto que procuramos o fim ou o objeto *porque* esperamos esse favorecimento. E ainda que se insista que prazer pode ser descrito como o processo de favorecimento do movimento vitais, o essencial desse processo, contudo, é que ele é decorrente de uma orientação do agente em direção a um fim. E como poderia ser descrita essa orientação em vista de um fim a não ser como desejo?

Mas dizer que na teoria das paixões hobbesiana o desejo é a noção fundamental é dizer que em Hobbes uma teoria da ação tem precedência sobre e dá sentido à psicologia. A preocupação de reformular a psicologia, colocando, como afirma Monzani, as noções de desejo/aversão acima das de amor/ódio é, na verdade, secundária e tributária a uma teoria da ação. Se em Hobbes o prazer está em segundo plano é porque a noção de desejo convém tanto à *primeira filosofia*, no qual a realidade consiste em movimento, quanto à sua fisiologia, na qual a vida é movimento. Mas essa concepção da vida como movimento somente ganha sentido pleno quando associada a uma teoria da ação, pela qual a atividade fundamental do indivíduo é interagir de modo circunstanciado ao meio. Observa Goldsmith sobre a teoria das paixões de Hobbes: “the passions of men are the motions that move them.”<sup>142</sup> Paixões são

<sup>136</sup> *De Homine*, cap. XI, § 1.

<sup>137</sup> *Ibid.*, cap. XI, §5.

<sup>138</sup> McNeilly, p. 166.

<sup>139</sup> Monzani, pp. 82-3.

<sup>140</sup> *De Homine*, p. 54.

<sup>141</sup> *De Corpore*, IV, cap. XXV, § 13.

<sup>142</sup> Goldsmith, p. 57.

afecções internas da mente que suscitam a disposição para agir. Não pode haver paixão sem que se dê ao mesmo tempo disposição para a ação. Na definição mesmo de desejo é pressuposto que o indivíduo desejante é o indivíduo agente. Desejo é inclinação para agir. Por isso, as paixões são apenas a dimensão interna e não observável de um fato externo e observável: a ação.

Continuemos a examinar os outros modos de desejo e aversão.

Da mesma forma que prazer/desprazer, *amor* (“*love*”) e *ódio* (“*hate*”)<sup>143</sup> também são modos de desejos e aversões. Nos *Elementos da Lei*, amor e ódio são derivados de segunda ordem de desejo e aversão, pois são conceito mediados pelos de prazer e desprezar. Assim, assevera o filósofo, “o mesmo deleite, quando com referência ao objeto, é chamado amor” e a mesma dor (“*pain*”), “com respeito àquilo que [a] causa, chamam ódio”<sup>144</sup>. Amor e ódio remetem ao objeto enquanto fonte de prazer ou desprezar. Já no *Leviatã* Hobbes ensaia uma definição segundo a relação temporal do par amor/ódio. Assim, quando falamos de desejo, diz Hobbes, falamos de um objeto percebido como ausente. Mas quando esse objeto outrora desejado é percebido como presente, diz-se que temos *amor* por esse objeto. E quando percebemos aquilo que nutrimos aversão como presente, diz-se que sentimos *ódio*<sup>145</sup>. Todavia, a formulação mais clara do que sejam os modos de amor e ódio se dê no *Crítica ao “De Mundo”*, onde amor e ódio ocorrem “quando se considera o prazer e o desgosto como presentes porém sem que de dê o contato de aproximação ou de afastamento”<sup>146</sup>. O amor e o ódio são o prazer e o desprezar quando desconsiderados os movimentos que acompanham essas sensações.

Há ainda que se contar dois outros modos de desejo e aversão. São a *pulchritudo* e a *turpitude*. Esse par modal está associado às propriedades no objeto que dispõem o sujeito a desejá-lo ou repudiá-lo. Um objeto desejado considerado do ponto de vista das suas qualidades que o faz desejado é *pulcrum*, e se repudiado, é *turpe*. Uma tradução aproximada para o inglês sugerida pelo filósofo para estes termos latinos são respectivamente as palavras inglesas *beautiful* (belo) ou *handsome* (vistoso) e *foul* (repugnante) ou *ugly* (feio). Essa resistência em empregar palavras inglesas deve-se ao fato da dificuldade de se encontrar termos tão adequado quanto os latinos para representar aquelas qualidades no objeto que *anunciam* ou *prometem* um bem ou um mal. A *pulchritudo* e a *turpitude* dizem respeito às propriedades dos objetos que *sinalizam* a consecução de um bem ou um mal, isto é, criam no sujeito a expectativa de um bem ou mal vindouro. Aquilo que é prometido quando é pensado o seu efeito sobre o sujeito, se bom, é chamado de *jucundum* ou delicioso (“*delightful*”), e se mau, *molestum* ou desagradável (“*unpleasant*”)<sup>147</sup>.

Por fim, desejo e aversão podem variar quanto à posição na cadeia de desejos. Conforme os *Elementos da Lei*, se algo é desejado em virtude de ser concebido como conduzindo à outra coisa desejada, esse bem desejado porque é meio para outra coisa é chamado *útil* (“*utile*”) ou *proveitoso* (“*profitale*”), e sua fruição é chamado *uso*<sup>148</sup>. Já no *Leviatã* e no *De Homine* o filósofo vincula a utilidade às noções de *pulchritudo* e *turpitude* ao afirmar que um útil ou proveitoso refere-se ao bem prometido ou anunciado não por causa do efeito imediato esperado, mas porque isso que é prometido leva à consecução de outra coisa desejada.

Com isso, temos condições de delimitar uma linguagem básica das paixões, conforme os modos simples que desejo e aversão adquirem. Assim, desejo e aversão são chamados segundo o ponto de vista:

1. da *orientação* de aproximação ou afastamento do sujeito em relação a um objeto: *desejo* e *aversão*
2. da *relação* entre o sujeito e objeto quanto ao fato de o objeto se apresentar como um *fim* a ser alcançado ou evitado: *bom* e *mal*
3. do *efeito* (sensações) produzido no sujeito pelo processo de consecução e evitação: *prazer* e *desprazer*
4. da *relação* entre o sujeito e objeto quanto ao fato de algo se apresentar como *agradável* ou *desagradável*: *amor* e *ódio*

<sup>143</sup> No *De Homine* ódio (“*hate*”) será considerado uma paixão complexa contrária a *alegria* (“*joy*”).

<sup>144</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 1.

<sup>145</sup> *Leviatã*, pp. 32-3, p. 119.

<sup>146</sup> *Crítica ao De Mundo*, p. 110. A tradução do espanhol é minha.

<sup>147</sup> *Leviatã*, pp. 33-4, p. 121.

<sup>148</sup> Cf. *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 5.

4. das *qualidades*, ou da *forma*, da coisa ou objeto que induzem a ser desejado ou evitado: *pulchritudo* ou *turpitude*

5. da *posição* do objeto desejado em relação à cadeia de desejos: *prazeroso* (“*pleasing*”) e *útil* (ou proveitoso), quanto ao desejo, e *desagradável* e *inútil* (ou inaproveitável), quanto à aversão.

## 1.2. Desejo, Prazer e o Discurso Mental

Apetite ou desejo, aversão, amor, ódio, prazer ou deleite, desprazer são as paixões simples<sup>149</sup>. Hobbes parece contar com o caso paradigmático da relação entre um sujeito desejante e um objeto desejado do mundo externo apresentado pelos sentidos como modelo explicativo da natureza das paixões. Tomar essa relação como paradigmática poderia justificar a acusação de tratar-se a teoria hobbesiana das paixões de um teoria simplista por desconsiderar o papel do pensamento na constituição dos desejos e o caráter abstrato destes desejos. De fato, a teoria hobbesiana das paixões impõe que desejos e aversões façam referência última às coisas do mundo. O desejo é desejo por um objeto do mundo externo. A aversão, idem. Mas se essa referência é um ponto de partida necessário, não significa que deste ponto de partida não ocorra todo um processo inevitável de sofisticação da relação sujeito e objeto mediado pelo pensamento. Vejamos.

Já nas noções de *pulchritudo* e *turpitude* podemos perceber que a relação entre o sujeito desejante e o objeto desejado não é simples. No *De Homine* o filósofo afirma que a *pulchritudo* e a *turpitude* decorrem da contemplação do objeto enquanto este representa a indicação de um futuro bem ou um futuro mal<sup>150</sup>. Vê-se que aquilo que se apresenta como um bem, qualquer que seja o objeto desejado, não é o objeto em si, e sim aquilo que, como *signo*, aponta como sendo um bem. O fundamental não é o objeto, é a expectativa produzida por ele. Essa expectativa é produzida pela experiência, cujo acúmulo de casos passados torna certas propriedades presentemente contempladas signos de futuros eventos. Isto mostra que a concepção do objeto e a expectativa produzida por ele são indissociáveis. Um e outro fazem parte de um mesmo processo mental, pois, como vimos, no nível do conhecimento prudencial o conceito de algo é construído por meio de nossas experiências passadas. Por sua vez, essas propriedades que *sinalizam* um bem a ser esperado, propriedades essas que compõem a concepção do objeto, não são causas de prazeres, esses *signos* de um evento favorável futuro é o próprio prazer:

devemos considerar que há três tipos de concepções (*conceptions*), dentre as quais uma é uma concepção daquilo que é presente, a *sensação*(*sense*); outra, uma concepção daquilo que é passado, a *recordação* (*remembrance*); e a terceira, uma concepção daquilo que é futuro, a expectativa (*expectation*). [...] cada uma das três concepções é um prazer (*pleasure*) presente.<sup>151</sup>

Observe-se que Hobbes não diz que concepções causam prazeres, ou que a concepção de algo passado, presente ou futuro causa um tipo de concepção chamada prazer, as próprias concepções são prazeres. E se prazeres são modos do desejo, logo paixões são concepções. Mas essas concepções não são meras imaginações ou representações, ou seja, dados brutos da consciência, se elas podem ser tomadas como paixões é porque essas imaginações são *signos*, signos favoráveis, os quais só valem como tal por causa da experiência que determina as percepções do objeto como *promessas* de alguma coisa. Além disso, aqui vemos que a distinção entre desejos e prazeres sugerida por Hobbes no *De Homine* não pode ser entendida de modo simplista. Prazer não é um mero desejo presente, nem é o desejo um mero prazer futuro. O que vem a ser tomado como um objeto futuro (desejo) ou presente (prazer) depende de como o sujeito o toma em consideração. Por isso é possível experimentar “um prazer presente” mesmo com coisas futuras<sup>152</sup>. Não é o objeto que determina essa relação. Uma vez que uma das faculdades do pensamento é a da antecipação, a imaginação torna presente para si aquilo que será realizado no futuro. Com exceção da fruição, o prazer é em geral um desejo antecipado pelo discurso mental.

<sup>149</sup> No *Leviatã* (p. 34, p. 122) Hobbes lista a *alegria* (*joy*), o ódio (*hate*) e a *tristeza* (*grief*) como paixões simples. Mas no *De Homine*, como veremos, estas duas paixões passarão a ser consideradas complexas.

<sup>150</sup> Cf. *De Homine*, cap. XI, § 5.

<sup>151</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VIII, § 2.

<sup>152</sup> Cf. Limongi, p. 22.

A relevância da experiência para a compreensão da natureza das paixões pode ser percebida na divisão feita por Hobbes em dois tipos básicos de desejos e aversões. O primeiro é um conjunto finito de desejos e aversões *inatos*. Esses seriam simples, e “não muitos” (“*not many*”), “como o apetite pela comida, o apetite de excreção e exoneração”<sup>153</sup>. Como instruções elementares de qualquer ser vivo, estes desejos ou apetites estão ligados às funções vitais essenciais para a manutenção da vida e, por isso, a manifestação destes primeiros impulsos depende pouco da percepção adequada das características próprias do objeto. Os desejos inatos ocasionam os prazeres dos sentidos (“*pleasures of sense*”), que, como o nome diz, “derivam da sensação de um objeto presente” percebidos pelos sentidos humanos como a visão, o olfato, o gosto e o tato. Mas não são estes desejos que constituem a vida mental, ainda mais porque a maior parte deles relaciona-se a processos fisiológicos. A vida mental é constituída por uma outra categoria de desejos, um conjunto de desejos e aversões que “dependem das coisas particulares e derivam da experiência”<sup>154</sup>. E porque derivam da experiência, que acompanha toda a vida do indivíduo, tal conjunto sempre está sujeito a novos acréscimos:

infants desire few things while youths try many new things, and with increasing age, mature men (especially educated ones) experiment with innumerable things, even with those are unnecessary; experienced people know what every pleasure is, and, by drawing on memory, they afterwards desire more often. Even if first experiences of something be sometimes displeasing, especially when new or rare, by habit they are rendered not displeasing, and afterwards pleasing; that much can habit change the nature of simple men.<sup>155</sup>

A formação dos desejos e aversões no homem ocorre de acordo com esse processo de aprendizagem no qual desejos e aversões são determinados pela experiência, a qual informa dos efeitos a serem esperados por tal ou qual objeto. Se o desejo é uma expectativa, o papel da experiência é conformar essa expectativa. Vimos que a experiência tem uma estrutura tripartite baseada numa interação entre o passado, o presente e o futuro, sendo que a memória dos eventos passados quando conexa com uma situação presente a eles semelhantes determina uma expectativa quanto ao futuro. E no caso das paixões, memória, sensação e expectativa fazem, portanto, parte de um mesmo mecanismo ligado ao discurso mental necessário para orientar desígnios dos indivíduos e cujo produto são desejos e aversões. Mais do que pela ação direta do objeto sobre o sujeito, desejos e aversões são constituídos em função das expectativas futuras dos indivíduos, expectativas sedimentadas pelos eventos passados registrados na memória. Assim, um desejo ou uma aversão não é um reação bruta à ação dos objetos percebidos pelos sentidos. Desejos e aversões são expectativas constituídas mediante o trabalho do discurso mental. Pois se a atividade por excelência do indivíduo é ser capaz de interagir com o meio, seus desejos e aversões devem ser produtos da prudência, cuja função é orientar a ação do indivíduo.

E os prazeres que acompanham esses desejos originados na experiência Hobbes designa por “*prazeres do espírito*” (*pleasures of mind*), que “derivam da expectativa provocada pelo fim ou consequência das coisas”<sup>156</sup>. Prazeres do espírito são prazeres tipicamente humanos, pois são os homens aqueles animais que gastam a maior parte do seu tempo se ocupando com coisas futuras. Reciprocamente, é típico do homem ocupar a maior parte do tempo com esses prazeres. Prazeres do espírito são prazeres derivados de uma antecipação. Antecipação que é mais que simples expectativa, é uma expectativa associada a um cálculo de consequências antecipadas pela mente. Essa expectativa depende de um multiplicidade, ela é um complexo de representações, já que aqui, o prazer não está mais ligado diretamente à idéia do objeto, mas a uma cadeia de eventos percebida como favorável, ou seja, a uma cadeia de imaginações que nada mais é que o discurso mental. Deste modo, o pensamento é a fonte própria das sensações de prazer e desprazer, afinal é pela atividade do pensamento que o indivíduo pode imaginar uma resposta adequada ao mundo exterior de modo a realizar aquilo que se lhe apresenta como um bem e evitar o que se lhe apresenta como um mal. Por isso temos na teoria das paixões uma relação dinâmica entre desejos e pensamentos, pois se são desejos que polarizam as imaginações de modo a criar o discurso mental regulado, por sua vez, o mesmo discurso constitui os desejos e aversões que orientam a ação do indivíduo.

Daí o papel da prudência que permite apontar quais são as consequências favoráveis ou desfavoráveis e indicar quais os fins a serem perseguidos ou evitados, isto é, aquilo que deve ser desejado

<sup>153</sup> *Leviatã*, p. 33, pp. 119-20.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 33, pp. 120.

<sup>155</sup> *De Homine*, cap.XI, § 3.

<sup>156</sup> *Leviatã*, p. 34, p. 122.

ou evitado. Porém, essa prudência decorre não só de um mero acúmulo passivo de experiências passadas. A julgar pela definição do *útil*, aquilo que se apresenta como um bem é produto também do cálculo. Para Limongi<sup>157</sup>, antes de termos uma relação de antecedente e conseqüente meramente temporal, Hobbes apresenta o *útil* como uma parte de um silogismo, um antecedente lógico. Mais do que projeção de experiências passadas, tem-se concomitantemente a isso a operação ativa do indivíduo sobre suas representações para calcular quais efeitos ou conseqüências podem ou não ser obtidas ou evitadas. E o *útil* é um bem não porque expressa um desejo pelo objeto em si, mas porque esse objeto participa de uma cadeia de eventos, esta sim realmente desejada por ser considerada como resultando em um efeito favorável. Isto significa também que o prazer está ligado estreitamente à idéia de poder. A natureza do prazer diz menos respeito à fruição do objeto ou da coisa do que à perspectiva de usufruí-la. O prazer está na atividade de calcular, cálculo este que objetiva o poder.

O que a análise da relação entre as paixões e o discurso mental nos revela? Que na verdade o que encontramos na mente do indivíduo não são simples desejos e simples aversões, salvo algumas exceções. Paixões simples são antes constructos indispensáveis de uma teoria das paixões do que um dado real localizável na mente. As paixões do espírito são paixões complexas, ou seja, paixões que se constituem numa relação, seja a do mero impulso de desejo ou aversão com as expectativas originadas da experiências, seja na junção de outras paixões formando uma nova paixão não elementar.

### 1.3. As Emoções

Assim como a mente não consiste num lugar povoado por uma coleção de imaginações, e sim a mente é uma cadeia de imaginações, o discurso mental, também paixões não podem ser reduzidas a desejos e aversões isolados, mas só existem em conexão com a experiência e ou outras paixões:

Estas paixões simples chamadas appetite, desejo, amor, aversão, ódio (*hate*), alegria (*joy*) e tristeza (*grief*) recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas. Em primeiro lugar, quando uma sucede à outra, são designadas de maneiras diversas conforme a opinião (*opinion*) que os homens têm da possibilidade de conseguirem o que desejam. Em segundo, [da opinião] do objeto amado ou odiado. Em terceiro lugar, da consideração de muitas dela em conjunto. E em quarto lugar, da alteração da própria sucessão (*alteration or succession*).<sup>158</sup>

(1) Paixões se sucedem. Sucessão que não é apenas a passagem de uma paixão para outra, é antes um processo pelo qual paixões engendram paixões. Por isso, aquela complexidade do discurso mental que engendrava as paixões abstratas, os *prazeres do espírito*, é na verdade uma progressão ela mesma de múltiplas paixões. A cadeia discursiva que constitui a mente é uma cadeia de paixões que fazem nascer outras paixões. Simples desejos ou aversões são sempre acompanhados de diversas expectativas quanto ao poder para obter ou rechaçar um determinado objeto. A simplicidade de um mero desejo ou mera aversão é construída mentalmente, o desejar e o repudiar sempre envolvem uma imediata apreciação sobre a disponibilidade dos meios para a consecução de um fim. É sempre na relação complexa com a experiência que os impulsos básicos de desejo e aversão se apresentam. Essa relação dá azo para o surgimento de paixões não elementares como a *esperança* (“*hope*”). Como escreve Hobbes no *Leviatã*, “o appetite, ligado à crença de conseguir chama-se *esperança*”. (2) Além disso, principalmente no caso do homem, opinião e desejo não se separam. Pois o desejo e aversão de um objeto envolvem nosso conhecimento dele. Isso quer dizer que o desejar e o repudiar concernem a nossas considerações sobre as conseqüências que a obtenção ou evitação de um objeto podem trazer. Aquilo que isoladamente é bom, em conjunto com as conseqüências inseparáveis da fruição do objeto pode torna-se uma coisa indesejável. Temos neste caso uma opinião sobre o objeto. Esta opinião é o valor que estipulamos para ele, e que depende de uma ponderação. Como Hobbes frisa, “a produção da opinião e da paixão é a mesma”<sup>159</sup>, ou seja, é um mesmo ato o tomar conhecimento sobre a que processos um coisa está ligada e a formação de desejos e aversões. (3) Porém Hobbes supõe também paixões que resultam da composição de outras paixões. Tantas são as possibilidades de combinações de paixões que muitas delas nem mesmo

<sup>157</sup> Limongi, p. 22.

<sup>158</sup> *Leviatã*, p. 34, p. 122.

<sup>159</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIII, § 7.

têm um nome convencional para denominá-las. (4) E, por fim, como logo veremos, essa sucessão de paixões que se compõem ocorre de fato como uma alternância de paixões cuja mudança constante de sentido instaura o dinamismo interno do discurso mental que faz nascer novas paixões complexas.

Essas quatro formas de tomar as paixões complexas não é uma lista sobre os tipos de paixões complexas. Trata-se, como o filósofo mesmo diz, de modos diversos de considerar as paixões simples quando combinadas. Aspectos que podem aparecer com maior ou menor destaque numa paixão complexa, mas que pertencem a cada uma delas. Paixões sempre, ou quase sempre, se dão numa sucessão, sempre requerem uma ponderação sobre o futuro, sempre envolvem a opinião sobre o objeto alvo, sempre se combinam e, uma vez que paixões fazem parte do processo de deliberação, paixões sempre se alternam.

Esse traço da vida passional do sujeito, o de que paixões dão origem a novas paixões produzidas por combinações de paixões, está diretamente relacionado com o fato de o indivíduo passional ser ao mesmo tempo o indivíduo solucionador de problemas. Pois desejos e aversões indicam os fins a serem perseguidos ou evitados pelos indivíduos, fins que orientam o indivíduo a interagir com o meio que age sobre ele. Hobbes expõe essa relação como uma relação causal. Mas se há uma relação de causa e efeito entre o objeto e a paixão produzida, no entanto essa causação está longe de ser um ato contínuo de um antecedente para um conseqüente. Pois o que caracteriza o ser vivo em geral, e especialmente o homem, é ser capaz de dar uma resposta *modulada* ao apelo das coisas do mundo externo. Essa resposta modulada é a vontade resultante da deliberação. Visto que a vontade não é uma resposta automática, mas uma resposta modulada segundo um propósito, o que permite que ela assim o seja é ser uma resposta mediada pela imaginação, ou melhor, pelo pensamento regulado. Desejos e aversões em geral não se dão sem que estejam mediados pelo pensamento, porque por natureza fazem parte de um mecanismo de modulação que só existe em função da cadeia de imaginações. Por isso deve-se necessariamente considerar que a vida mental é constituída tanto por uma cadeia mental de imaginações quanto por uma cadeia de paixões, ambas sendo dois aspectos de um mesmo processo. Assim, diz Hobbes, de uma primeira aversão simples “pode suceder um novo apetite, e deste apetite um outro medo alternadamente, até que a ação seja realizada, ou até que algum acidente se interponha de modo a impossibilitá-la.”<sup>160</sup> Dizer que desejos polarizam pensamentos equivale a dizer que desejos polarizam outros desejos. Daí consistir a vida num progresso contínuo de um desejo a outro.

Para Hobbes, o principal característica desse processo de constituição de novas paixões é ocorrer no interior de uma permanente tensão entre diversos impulsos concorrentes. Vale a pena reproduzir esse longo trecho da *Crítica ao De Mundo*:

o prazer e o desgosto se encontram às vezes na sensação e às vezes na imaginação; aqueles que estão na imaginação se fundam na memória ou na ficção; os que estão na memória são apenas recordações e restos de prazeres e repulsas (*enjos*) anteriores, ou expectativas de futuros prazeres e repulsas, pois a expectativa do futuro é a mesma coisa... que a memória do passado; às vezes se dão ao mesmo tempo na sensação e na imaginação; além disso, freqüentemente (*muchísimas veces*) uma interrompe à outra e se alternam num intercâmbio tão rápido que mais que uma alternância parece uma fusão de ambas em algo intermediário. Desta alternância nascem aquelas paixões que são chamadas perturbações da mente, como a esperança, o medo, a ira, a inveja e a emulação, o remorso, os sentimentos daqueles que riem e choram, e muitas outras que, em sua maior parte, carecem de nome.<sup>161</sup>

Como concepções e paixões são a mesma coisa, dizer que o processo de busca (“*ranging*”) que caracteriza a atividade mental do sujeito é mediado pelo pensamento é dizer igualmente que esse processo de busca é mediado por paixões. E do mesmo modo que essa busca é uma perscrutação para se encontrar as causas de um dado efeito ou para se encontrar os efeitos de uma dada causa, perscrutação essa que se faz por tentativas, a mesma cadeia de paixões é igualmente caracterizada por tensões que ocasionam a alternância de paixões. Essa alternância dá origem ao universo passional típico do indivíduo, ou seja, àquilo que Hobbes denominará no *De Homine* de *emoções* (“*emotions*”), cujas causas são “phantasms concerning good and evil excited in the mind by objects”<sup>162</sup>. Emoções ou “perturbações do espírito” consistem em paixões concorrentes que afetam cada uma diversamente o sujeito originando uma tensão que se reflete na incapacidade do indivíduo decidir adequadamente ou idealmente. Quando

<sup>160</sup> Ibid., I, cap. XII, § 1.

<sup>161</sup> *Crítica ao De Mundo*, p. 110. A tradução do espanhol é minha.

<sup>162</sup> *De Homine*, cap. XII, § 1.

pensadas em relação a esta tensão, paixões complexas são chamadas emoções. Portanto, emoções ou paixões complexas estão diretamente ligadas à deliberação. É por que toda decisão requer a consideração sobre o bem e o mal possíveis que o produto dessa ponderação são as emoções.

Se desejo e aversão são do ponto de vista de uma teoria das paixões as unidades elementares e explicativas, já do ponto de vista de uma teoria da ação, esse par dá lugar aos pares esperança/medo, alegria/ódio como fundamentais para explicar a natureza das paixões humanas, pois são principalmente esses pares que expressam o problema fundamental que enfrenta o indivíduo hobbesiano, que é o de poder modular as suas respostas em vista de um fim. Se as paixões são derivadas menos pela ação do objeto desejado, e mais por uma cadeia de imaginações que reflete a cadeia de eventos que pode levar ao objeto a ser alcançado ou evitado, são os pares esperança/medo e alegria/ódio as paixões que de fato caracterizam a atividade do indivíduo como atividade de solucionar problemas na medida que são estes pares que tornam manifesto a relação do indivíduo com suas expectativas quanto ao sucesso ou insucesso do que deseja ou repudia.

Somente no *De Homini* é dado destaque aos pares medo/esperança, alegria/ódio e se reconhece a importância na explicitação das demais paixões complexas e sua relação com a ação, assim como havia sido reconhecida a importância do par desejo/aversão em relação às outras paixões simples. E é também no *De Homine* que o filósofo expõe de forma mais clara e perspicaz a natureza de ambos pares. Assim, alegria e ódio são paixões resultantes de um processo de ponderação entre benefícios e prejuízos:

When it is conceived that a good is coming to oneself from outside, without any compensatory evil consequences when the good is to be enjoyed, the emotion is called *joy*. On the other hand, to the extent a person conceives that evil is impending upon him without any idea of a good to compensate for that evil, his emotion is called *hate*.<sup>163</sup>

Note-se que no *Leviatã* o par alegria/ódio (ou tristeza) figuravam como paixões simples, isto é, eram apenas modos distintos de se referir a desejo e aversão quando acrescidos de uma expectativa sobre o seu sucesso<sup>164</sup>. O mesmo se dava com o *medo*. Só que, porque constituídas na atividade do pensamento, essas expectativas não podem ser simples. Agora essa expectativa é já na sua origem complexa, pois demanda uma apreciação sobre o bem e o mal que podem advir em relação a toda uma cadeia de eventos. Isso mostra que no *Leviatã* não estava ainda suficientemente clara para o filósofo a diferença das paixões quando concebidas simplesmente do ponto de vista da aproximação e afastamento do objeto visado e das paixões quando pensadas enquanto pertencentes a um discurso mental que ao estar empenhado numa “busca” (“*ranging*”) por certos fins ou conseqüências preocupa-se em estipular riscos. As paixões de alegria ou de ódio não são mais resultantes do objeto que anuncia algo bom ou ruim, mas sim de um processo de avaliação em que o sentimento irrompe como fruto de uma comparação entre dois eventos.

Se alegria e ódio já remetem ao juízo do indivíduo sobre benefícios e prejuízos quanto à consecução do objeto, mais complexo é o par esperança/medo. Mais do que atribuição de pesos, essas paixões concernem à percepção do indivíduo a respeito da relação entre meios e fins:

Whenever, in truth, we simultaneously conceive of an evil and of some means whereby that evil may be avoided, the motion that ariseth we call *hope*. Similarly, if, with good impending, we conceive of some means whereby it may be lost, or if we imagine that some connected evil may be draw to it, the emotion is called *fear*.<sup>165</sup>

E se o que está sendo considerado não é apenas a relação de meios e fins entre as coisas, e sim o *poder* do próprio indivíduo de reverter algo desfavorável, a paixão resultante é a *ira* (*anger*), que ocorre quando “one is pressed or assaulted by evil, a sudden hope is conceived that the evil may be overcome by opposition and resistance”<sup>166</sup>. Por sua vez, a ira é aplacada pelo medo, que desestimula o indivíduo para a ação. E se esse medo é tão intenso que exclui toda esperança, há de se falar em *desespero* (“*despair*”).

O que temos agora é uma paixão resultante de uma estipulação ou cálculo e que envolve a apreciação do *poder*. Posição distinta dos *Elementos da Lei*, no qual esse cálculo é apenas possível e,

<sup>163</sup> Ibid., cap. XII, § 2.

<sup>164</sup> Cf. *Leviatã*, p. 34, p.122.

<sup>165</sup> *De Homine*, cap. XII, § 3.

<sup>166</sup> Ibid., cap. XII, § 4.

assemelhados a alegria/ódio, esperança e medo são, em geral, cada um expectativa determinada diretamente pelo objeto: “A esperança é a expectativa (*expectation*) de um bem por vir, assim como o medo é a expectativa de um mal.”<sup>167</sup> Já na definição supracitada de esperança e medo, o cálculo é um elemento constituinte dessas paixões, coisa que não ocorre nos *Elementos da Lei*. De fato, é no *De Homine*, a última versão de seu modelo de indivíduo, onde Hobbes torna claro a íntima conexão entre paixões e escolhas, entre paixões e cálculo. Aquilo que na primeira versão de seu modelo de indivíduo parece estar ligada à simples expectativa baseada na prudência, agora diz respeito diretamente ao processo de tomadas de escolhas.

Assim, alegria e ódio são produzidos no ato do espírito de sopesar o bem e o mal, e esperança e medo são determinados por uma avaliação quanto a meios e fins. Por outro lado, a diferença dos pares alegria/ódio e esperança/medo também é devida quanto ao tipo de expectativa que envolvem. Estas paixões podem ser distinguidas quanto ao grau de certeza. Esperança e medo ocorrem numa situação de *incerteza* pois, como escreve Hobbes:

The object of hope is a apparent good; the object of fear, an apparent evil. Whence the hoped-for good is expected to come to us we never perceive with security; for if we so perceived it, it would then certain, and our expectation would more properly be called not hope, but joy.<sup>168</sup>

O que significa que até mesmo a alegria e o ódio, mais que expectativas provocadas por uma comparação, são resultantes também de um cálculo, especificamente o cálculo de poder. Quando essa alegria remete ao próprio poder do indivíduo, é chamada *glorificação* (“*glorying*”). A percepção da falta de poder é *desalento* (“*dejection*”). Ao que Hobbes distingue dois tipos de alegria. Uma alegria “baseada na experiência de suas próprias experiências anteriores”, correspondendo a uma estipulação adequada do poder, a *confiança* (“*confidence*”), que, se “bem fundada” (“*well grounded*”), “leva à eficiência” (“*begetteth attempt*”). E há uma alegria baseada numa crença ilusória, causada pela “lisonja dos outros” ou “suposta pelo próprio indivíduo” para “deleitar-se com suas conseqüências”, a *van glória* (“*vainglory*”).<sup>169</sup>

As demais paixões complexas como coragem, emulação, arrependimento, pusilanimidade, etc, são resultantes de combinações de diferentes avaliações sobre o bem e o mal, sobre a probabilidade de cada um ocorrer, sobre a relação meio/fim que adquirem e sobre a crença do indivíduo quanto ao seu próprio poder, ou seja, a sua auto-estima.

Como mostramos, não há como separar as próprias paixões do cálculo entre meios e fins que forma o discurso mental. Paixões não só orientam escolhas, mas estão no interior do processo de tomada de decisões. Se Hobbes sugere no capítulo III do *Leviatã* que as paixões indicam os fins aos quais a cadeia de imaginações extrai as conseqüências, vemos aqui que paixões não podem ser localizadas apenas na extremidade da cadeia discursiva, as paixões, especialmente as paixões complexas são constituídas *nessa* cadeia.

## 2. Mecânica e fisiologia das Paixões

### 2.1. Conatus

A condição de sentido de qualquer discurso é que os signos lingüísticos devam referir-se a corpos e a movimentos. Daí a necessidade de uma fisiologia das paixões cujos postulados básicos dêem conta de garantir sentido àquilo que é descoberto pela introspecção. Se a doutrina hobbesiana das paixões não pudesse ser reduzida a corpos e movimentos ficaria comprometida sua própria cientificidade. O trabalho preparatório da introspecção é complementado pela fisiologia, uma fisiologia cuja *plausibilidade* é sustentada por ser capaz de explicar a natureza das paixões em termos mecânicos. Quer dizer, no interior do sistema filosófico de Hobbes essa fisiologia é imprescindível, mesmo que boa parte do mecanismo fisiológico postulado esteja condenado a ter apenas caráter hipotético.

<sup>167</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IX, § 8.

<sup>168</sup> *De Homine*, cap. XII, § 4.

<sup>169</sup> *Leviatã*, p. 36, pp.124-5



Paixões são reações internas da mente que apontam para um sentido final que é o início de uma ação. Essas ações provocadas pelos desejos e aversões Hobbes chama *movimentos voluntários* ou *movimentos animais*:

A sensação (*sense*) é o movimento provocado nos órgãos e inferiores partes do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois da sensação... E dado que *andar, falar* e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de *como, onde e o que* (*whither, wich way, and what*), é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários.<sup>170</sup>

Movimentos voluntários são aqueles determinados pela imaginação, especificamente pela cadeia de imaginações, ou discurso mental. Note-se que Hobbes não apenas está afirmando que o conteúdo da ação voluntária são os fantasmas da mente, na verdade esses fantasmas quando capazes de induzir uma ação são a própria vontade. Mas a vontade é a expressão externa de algo que começa na mente, suscitado pelas paixões. Afinal são a paixões que apontam os fins das ações. Assim, sensações e imaginações correspondem ao modo pelo qual o corpo é afetado pelo mundo externo. Esses são os movimentos internos da mente. Então se paixões devem ser algum tipo movimento interno, esse movimento não pode ser outro a não ser os próprios movimentos da mente, a saber, as sensações e as imaginações. Caso contrário, que outro tipo de movimentos seriam as paixões? E o sujeito que é afetado por um objeto produzindo desejos e aversões, como poderia sê-lo deste ou daquele modo senão por meio daquilo pelo qual o objeto externo interage com o indivíduo, ou seja, por sensações? Por isso declara Hobbes que “the causes, as of sense, so of appetite and aversion, are these same objects of the senses.”<sup>171</sup> Tanto sensações/imaginações quanto paixões são fruto da mesma ação dos objetos externos sobre os órgãos dos sentidos. E se ambos são movimentos, como poderiam diferir realmente entre si? Essa exigência de identificação entre sensação/imaginação e paixões torna não só razoável, mas uma implicação necessária dentro do sistema hobbesiano a afirmação de que “todas as concepções que temos imediatamente por meio da sensação são ou deleite, ou a dor, ou o apetite, ou o medo, da mesma maneira são todas as imaginações a partir da sensação.”<sup>172</sup> Porque são o mesmo movimento, toda imaginação é desejo. Dizer deste modo que a vontade é determinada por paixões e dizer que a vontade é determinada pela cadeia mental é dizer o mesmo.

O problema residual é como conciliar conceitos físicos com psicológicos, já que, como advertira Descartes, uma vez que os primeiros envolvem a idéia de extensão, como atribuir extensão a processos supostamente inextensos como o da vontade? No caso da relação objeto representado e representação a dificuldade é contornada supondo que imagens são como que retratos de coisas. Afinal, uma representação envolve a idéia de alguma coisa extensa. O que não ocorre a respeito de *vontade*, pois a vontade, ainda que seja resultado de imaginações, não é o próprio movimento, mas o início de um movimento. O que chamamos de ato voluntário não é exatamente o *andar, o falar*, etc, mas o instante do início do movimento, pelo qual deduzimos o ato percebido como um ato produzido pela vontade, isto é, como um ato externamente observável causado por atos mentais não observáveis. Para Watkins, Hobbes teria enfrentado o seguinte problema: Como reduzir processos inextensos como a vontade a noções extensas como movimento?<sup>173</sup>

A solução de Hobbes foi afirmar que paixões são *endeavours*<sup>174</sup> (*conatus*, em latim), que “são pequenos inícios do movimento (*small beginnings of motion*), no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta, e outras ações visíveis”. E o *endeavour*, “quando vai em direção de algo que o causa”, é apetite ou desejo, quando “vai no sentido de evitar alguma coisa”, é aversão. Como esses “pequenos inícios do movimento” são movimento que obedecem a uma orientação positiva (em direção a) ou negativa (contra) o objeto, *endeavours* são chamados também *inclinações*.

Temos que o conceito de *endeavour* ou *conatus* realiza de modo fundamental, posto que baseado nos fundamentos das leis universais do movimento, e não na mera introspecção, a unificação filosoficamente rigorosa entre sensações e paixões. O conceito de *conatus* faz a mediação conceitual que

<sup>170</sup> Ibid., p. 32, p. 118.

<sup>171</sup> *De Homine*, p. cap. XI, § 2.

<sup>172</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 4.

<sup>173</sup> Cf. Watkins, p. 128.

<sup>174</sup> Uma tradução para *endeavour* seria *esforço*. Mas preferimos usar o termo inglês ou latino para ressaltar a especificidade do conceito hobbesiano.

permite tornar uma mesma coisa aparências e desejos da mente. Veremos que em um só conceito Hobbes pôde introduzir com pleno direito de existência aquilo que o seu mecanicismo parecia rejeitar.

Embora se possa atribuir a origem da idéia de conatus à filosofia moral, na verdade, como bem mostra Limongi, sua primeira aparição é numa crítica a Descartes no *Tractatus Opticus*:

[Descartes] afirma que as partes da matéria sutil, de que está totalmente repleto o espaço que se estende entre nós e o céu, quando tocadas, se inclinam [*conari*] em direção a outras partes, todas conjuntamente em linha reta. Até aqui não me afasto dele, nem há mais paradoxo no que supponho do que ele supõe. Acrescenta ainda: *observa-se aqui que o movimento é distinto da ação ou inclinação [inclinatione] ao movimento*. E logo adiante: *devendo entender a luz não tanto como movimento, mas como a ação dos corpos luminosos, etc.* Nisso discordamos. O que ele denomina *inclinarse* [*conari*], denomino *mover-se*, e sustento ser movimento a ação que ele distingue do movimento. É mais fácil ao vulgo conceber uma inclinação sem movimento [*conatum sine motu*], na medida que a tendência à queda [*conatum ex descensu*] dos corpos pesados suspensos no alto é percebido pelo olho uma vez retirado o impedimento, ao passo que o movimento do corpo quando observado não é verdadeiramente observado.<sup>175</sup>

A mesma comentadora observa que o objetivo de Hobbes ao introduzir o conceito de endeavour é eliminar “todo vestígio possível da antiga idéia de uma potencialidade do movimento”<sup>176</sup>. Se aquilo que há é sempre movimento, não tem lugar na Natureza qualquer coisa que não seja movimento. Mas a idéia de *inclinação* tal como pensada por Descartes justamente pressupunha algo, que embora se resolva em movimento, no entanto é um “algo” distinto do movimento atual dos corpos. Isso não é mais do que resquício do senso comum, que, no caso da percepção do peso, supõe um algo por trás do fenômeno que explique o efeito não visível. É impossível dar uma resposta inteligível sobre esse “algo” a não ser que seja ele mesmo movimento. Por não ser observável, seria um movimento abstrato postulado pelo pensamento, não um movimento extraído do mundo concreto da percepção. A noção de conatus é assim uma noção imprescindível no sistema filosófico de Hobbes, permite que *noções qualitativas sejam descritas quantitativamente*, isto é, que coisas aparentemente inextensas sejam resolvidas em extensas. Ou ainda, a noção de endeavour possibilita a redução do mundo qualitativo e espontâneo daquilo que se apresenta à percepção ao mundo quantitativo e determinístico da mecânica.

Mas que tipo de movimento é esse cujo deslocamento não é visível, percebido mais como uma “orientação” ao movimento do que movimento mesmo, sendo observado somente pelos efeitos ( como quando sinto em minha mão o peso de um corpo suspenso)?

No *De Corpore* Hobbes dá uma definição precisa: “I define *endeavour* [ou *conatus*] to be motion made in less space and time than can be given; that is, less than can be determined or assigned by exposition or number; that is, motion made through the length of a point, and instant or point of time.”<sup>177</sup> Todo corpo se “esforça” para se manter em movimento, esse é o princípio maior do movimento, o princípio de inércia. Embora a inércia seja deduzida por via negativa, como ausência de razão suficiente para imaginar a alteração ou extinção do movimento, a inércia é a única propriedade “inerente” ao movimento, e, por isso, pode ser computada em cada mínimo instante. Cada mínimo movimento é um “esforço” do objeto para manter-se em movimento. Assim, o *conatus* é um movimento *interno* do corpo, isto é, é um movimento não observável por consistir na transmissão imediata do movimento de cada mínima parte de um corpo para a sua mínima parte contígua. Assim o conatus é o mesmo movimento interno que vimos na teoria da percepção. Só com o conceito de endeavour torna-se possível pensar a subjetividade dentro dos estritos princípios mecanicistas. Com o *conatus* o subjetivo é traduzido em termos de corpos e movimentos.

Veja-se: o endeavour ou conatus não é uma abstração mental, uma espécie de “movimento estático”, um conatus é um movimento quantitativamente determinado embora não determinável: “endeavour is to be conceived as motion; but so as neither the quantity of time in which, nor of the line in which it is made, may be in demonstration be at all brought into comparison with the quantity of the time, or of that line of which it is part”<sup>178</sup>. Embora um conceito da mecânica, a noção de endeavour diz respeito aos limites da percepção. E como são movimentos determinados mas não determináveis, embora não possam ser medidos, no entanto endeavours variam de magnitude: “as a point may be

<sup>175</sup> Apud Limongi, p. 8. *Tractatus Opticus*, II, § 10.

<sup>176</sup> Limongi, p. 8.

<sup>177</sup> *De Corpore*, cap. XV, § 2.

<sup>178</sup> *Ibid.*, cap. XV, § 2.

compared with a point, so one endeavour may be compared with another endeavour, and one may be found to be greater or less another”. A magnitude de um endeavour é a sua velocidade instantânea, definida por comparação entre dois endeavours:

As a point may be compared with a point, so one endeavour may be compared with another endeavour, and may be found to be greater or less than another. For if the vertical points of two angles be compared, they will be equal or unequal in the same proportion which the angles themselves have to another.... And in the same manner, if two motions begin and end both together, their endeavours will be equal or unequal, according to the proportion of their velocities; as we see a bullet of lead descend with greater endeavour than a ball wool.<sup>179</sup>

Para Hobbes o deslocamento total de um dado corpo no espaço é um compósito de infinitos endeavours. A soma das magnitudes de endeavours de um dado corpo se deslocando no espaço é o seu *ímpeto* (“*impetus*”). E *força* (“*force*”) é “the impetus or quickness of motion multiplied either into itself, or into the magnitude of the movent, by means whereof the said movent works more or less upon the body that resists it.”<sup>180</sup>

Doutrina cujo resultado é paradoxal: se paixões são endeavours, e todo movimento, seja lá qual for, é composto de endeavours, qual a especificidade das paixões sobre os demais movimentos? Afinal, paixões não são mais do que prolongamentos de endeavours originados no mundo exterior. No caso da origem das sensações, o movimento das partes internas do corpo externo age sobre aquilo que lhe está contíguo, e assim sucessivamente, produzindo um corrente infinita de movimentos, movimentos estes que agem no senciente causando nele outros movimentos internos, as sensações. Estes movimentos que produzem as sensações não são mais do que endeavours, os endeavours da paixões. Paixões são movimentos, os mesmos das sensações e imaginações, e cuja origem destes movimentos se encontra no movimento das partes dos objetos externos! Por isso, o rótulo dado por Monzani de “máquina passional”<sup>181</sup> ao homem hobbesiano deve ser reformulado. Pois o desejo não é um impulso originário, como se postulasse uma espontaneidade constitutiva do sujeito. De fato, pelo menos na passagem seguinte Hobbes parece indicar essa espontaneidade do desejo: “According to the method of nature, sense is prior to *appetite*. For it cannot be know whether or not what we see as a pleasure would have been so, except experience, that is, by feeling it. Therefore it is commonly said that there is no desire for the unknown. In truth, however, there can be a desire to experience the unknown.”<sup>182</sup> Sim, é possível impulsos “espontâneos” como estes (porque não determinados por um conteúdo específico da sensação), mas fora estes impulsos, todos os demais que irão realmente formar o discurso mental do indivíduo são determinados pelos movimentos dos objetos comunicados pela sensação. Não só o conteúdo das paixões é dado pelo mundo exterior, mas as próprias paixões, são constituídas *a partir* do mundo exterior. A especificidade das paixões e da imaginação consiste no fato de ambas serem estes mesmos movimentos nascidos do mundo exterior só que modulados pelo indivíduo. Do que se trata essa modulação, veremos logo a seguir.

Além disso, é uma interpretação equivocada aquela segundo a qual a noção de *conatus* é uma noção deduzida da psicologia hobbesiana. No *Leviatã* está muito claro que a noção de endeavour é construída a partir da análise de certas ações, os atos voluntários. Que atos são estes que dependem do comando do pensamento? A resposta é que são atos produzidos por endeavours, movimentos não observáveis das partes internas da mente. Mas tal conceito da psicologia é extraído devido a uma demanda da teoria da ação, ou seja, se *conatus* é um conceito aplicável à psicologia, no entanto sua origem se encontra na teoria da ação. Isto que não é observável, o endeavour, é postulado para dar conta de explicar o observável, o ato voluntário. Novamente, vemos que em Hobbes a psicologia está a serviço de uma teoria da ação.

Não só isso, e muito mais importante, a noção de *conatus* permite a unificação de desejo e ação, assim como já havia possibilitado a unificação de sensação e paixão. Toda ação é movimento, movimento orientado por um desejo. Ou seja, ação é desejo exteriorizado. E todo desejo, por ser *conatus*, também é movimento, movimento interno. Vimos também que todo desejo é desejo de aproximação ou afastamento em relação a um objeto, quer dizer, todo desejo por definição é uma

<sup>179</sup> Ibid., cap. XV, § 2.

<sup>180</sup> Ibid., cap. XV, § 2.

<sup>181</sup> Cf. Monzani, p. 87.

<sup>182</sup> *De Homine*, cap. XI, § 3.

tendência à ação, uma tendência que se não for impedida por outros movimentos/endeavours/desejos irá se manifestar num ato voluntário, sendo o próprio ato voluntário um endeavour. Dizer que o conatus é movimento orientado é dizer que o conatus é essencialmente movimento orientado para se desdobrar numa ação, os atos observáveis de “andar, falar, mover”. A ação é o sentido natural de todo e qualquer conatus. Assim, conatus e ação são noções reciprocamente complementares e reversíveis, pois, retomemos o caso da pedra que exerce um peso sobre a mão, o conatus, que percebemos como o peso sobre a mão, é o próprio movimento da pedra considerado em suas partes mínimas não determináveis mas que ainda não pode se exteriorizar devido à resistência da mão que a apóia. Segue-se que desejo e ação são apenas duas partes de um mesmo contínuo, a ação é o mesmo endeavour que pôde se afirmar no embate com outros endeavours. Por isso todo endeavour tende ao movimento voluntário, se isto não ocorre, é que, tal como movimentos limitam movimentos, também endeavours limitam endeavours. Esse endeavour cujo movimento não foi obstaculizado e pôde seguir o seu curso natural ruma à ação é a vontade. Endeavour é desejo, e todo desejo tende a se afirmar como vontade, isto é, como movimento interno que se completa na exteriorização de si. O que significa que todo conatus exteriorizado na ação é ao mesmo tempo a afirmação da liberdade. Para Hobbes, como mostraremos, liberdade é ausência de constrangimentos da ação. Então a ação é justamente a expressão da liberdade, a liberdade de um conatus. Agir significa que um desejo pôde se afirmar sobre constrangimentos de toda ordem e seguir a lei interna de seu movimento, a sua orientação. Agir é a efetivação de alguma liberdade, da liberdade do movimento representado pelo endeavour/conatus. Novamente vemos o primado da teoria da ação. A noção de conatus, devidamente examinada, revela que o indivíduo hobbesiano é antes de tudo e sobretudo indivíduo agente. É a teoria da ação a chave que abre para a compreensão adequada do funcionamento dessas máquinas desejantes que são os homens.

## 2.2. O Movimento Vital

Hobbes concebe paixões como fins para os quais tendem os indivíduos. Ora, isso parece ser incompatível com o sistema filosófico hobbesiano. Na sua filosofia primeira Hobbes trata de reduzir as causas aristotélicas à causa eficiente:

The writers of metaphysics reckon up two other causes besides the *efficient* and *material*, namely, the *essence*, which some call *formal cause*; both which are nevertheless efficient causes. For when it is said the essence of a thing is the cause thereof, *as to be rational is the cause of man*, it is not intelligible; for it is all one, as if were said, *to be a man is the cause of man*; which is not well said. And yet the knowledge of the *essence* of anything, is the cause of the knowledge of the thing itself; for, if I first know that a thing is *rational*, I know from thence, that the same is *man*; but this is no other than an efficient cause. A *final cause* has no place but in such things as have sense and will; and this is also I shall prove hereafter to be an efficient cause.<sup>183</sup>

Que tudo seja a não ser causa eficiente é uma doutrina decorrente da assunção de que tudo o que existe nada mais é do que movimento local. A única causalidade real é aquela na qual os movimentos do agente geram ou modificam os movimentos do paciente. Não há inscrito no objeto qualquer lei interna do devir, toda mudança é passiva e não espontânea. Não existe qualquer potência geradora de movimento no próprio objeto, sua “potência” consiste no *quantum* de movimento que mantém ou recebe de outro movimento. Como, porém, é possível neste sistema mecanicista se falar em ação guiada por fins e ainda pretender uma redução desses fins a causas eficientes?

Talvez não haja contradição se pensarmos o desejo como um vetor, um movimento orientado. Aquilo que chamamos de fins seriam apenas movimentos que se orientam conforme certas regras. Não haveria que se creditar uma autêntica teleologia, teleologia esta que não encontra lugar na filosofia hobbesiana. Assim, dizer que desejos representam fins corresponderia a dizer que desejos são movimentos (*endeavours*) orientados. A solução é tentadora, contanto que se possa encontrar alguma coisa ou alguma faculdade do indivíduo responsável por orientar esses impulsos, sem que no entanto ela mesma deva ser descrita em linguagem finalista. Um sério candidato para preencher essa lacuna parece ser aquilo que Hobbes chama *movimento vital* (“*vitall motion*”), o qual “começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a *circulação do sangue*, o *pulso*, a

<sup>183</sup> *De Corpore*, cap. X, § 7.

*respiração, a digestão, nutrição, a excreção, etc.* Para esses movimentos não é necessária a ajuda da imaginação.” Ora, o filósofo irá defender que esse movimento vital representa um padrão pelo qual sabemos se um coisa é boa ou ruim, desejável ou indesejável. Assim, um movimento de alguma “internal substance of the head”, uma imaginação,

esse movimento não pára aí, mas continua no coração, e deve necessariamente neste auxiliar (*help*) ou obstar (*hinder*) o chamado movimento vital. Quando ele auxilia, recebe o nome de deleite (*delight*), contentamento (*contentment*) ou prazer (*pleasure*), ou algum nome equivalente. [...] Mas quando esse movimento enfraquece (*weakeneth*) ou interrompe (*hindereth*) o movimento vital recebe então o nome de dor (*pain*). E com respeito àquilo que o causa, chamam ódio (*hatred*)...<sup>184</sup>

Para o Hobbes dos *Elementos da Lei*, se o cérebro é o órgão da razão, o coração é o órgão da paixão. Se há que se supor uma diferença real entre as concepções da mente e os endeavours do corpo, há de ser topológica. Deste modo, aquele “movimento e agitação do cérebro, à qual damos o nome de concepção, continua em direção ao coração, recebendo ali o nome de paixão”<sup>185</sup>. Concepções são endeavours da mente, paixões são os mesmos endeavours quando vêm a passar pelo coração e imiscuir-se à corrente sanguínea. Esses movimentos provenientes dos órgãos dos sentidos alteram a economia dos movimentos do organismo ou no sentido de facilitá-los, quando um prazer, ou no sentido obstruí-los, quando dor ou desprazer. Tais concepções da mente são capazes de alterar positiva ou negativamente a disposição das partes do corpo de modo a resultar uma constituição corporal mais favorável ou não ao funcionamento do movimento vital. Logo, bom é aquilo que aumenta o movimento vital e mau é aquilo que o diminui. A facilitação do movimento vital fornece o padrão fisiológico do bem e do mal. E isso que contribui ou prejudica o movimento vital é a própria imaginação, que ela mesma não sendo mais do que movimento é um endeavour que interage com as partes do organismo segundo certos canais alterando seus movimentos. Todavia, a interação entre os fantasmas da sensação e o movimento vital não se reduz ao sentimento de prazer e desprazer, esse processo só se completa na ação:

If vital motion be helped by motion made by sense, then parts of the organ will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of that motion, by help of the nerves. And in animal motion this is very first endeavour, and found even in the embryo; which while it is in the womb, moveth its limbs with voluntary motion, for the avoiding of whatsoever troubleth it, or for the pursuing of whatsoever pleaseth.<sup>186</sup>

Hobbes pensa o organismo vivo como um sistema de retroalimentação no qual as coisas agem sobre o organismo, e este é capaz por sua vez de responder adequadamente ao estímulo das coisas. A natureza mesmo do indivíduo é agir. Desejo e aversão só têm sentido porque participam desse processo que termina na ação. A atividade própria do homem, a de resolver problemas, equivale, no nível fisiológico, à atividade de interação do organismo com o seu meio, sua capacidade de dar respostas a certos estímulos. Há um ciclo interminável da vida em que as coisas agem sobre o sujeito, e este age sobre elas. Falamos que a característica dos seres vivos era serem capazes de modular as representações em suas mentes. No que consiste esta modulação mental? Consiste na adequada disposição interna de imaginações orientadas segundo um fim. Este fim apresentado pela mente que é pressuposto pelo discurso mental regulado é apenas a expressão subjetiva de uma demanda objetiva, a de que em último caso os fins procurados devem ser realizados no mundo. Sobraria, ainda, a pergunta de por que os fins dos indivíduo são tais ou quais, isto é, qual o sentido último dessa modulação. De fato, o indivíduo modula internamente as suas representações e externamente as suas ações para alcançar aquilo que se lhe apresenta como um bem e evitar o que se lhe apresenta como um mal. O que é esse bem e mal buscados pelo discurso mental é o favorecimento do movimento vital. Por isso os fins dos indivíduos são aqueles voltados para favorecer o movimento vital e evitar aquilo que o desfavorece. Favorecimento este que contém a idéia de que o indivíduo também busca manter o movimento vital, posto que o indivíduo também objetiva que o movimento vital seja continuamente renovado, como declara o filósofo: “for life is perpetual motion that, when not progress in the straight line, is converted into circular motion”<sup>187</sup>. É o movimento vital que dá razão de ser ao discurso mental e aos movimentos voluntários produzidos por

<sup>184</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 1.

<sup>185</sup> *Ibid.*, I, cap. VIII, § 1.

<sup>186</sup> *De Corpore*, cap. XXV, § 12.

<sup>187</sup> *De Homine*, cap. XI, § 15.

este discurso. Se o que faz os seres animados seres animados é a presença de uma cadeia mental regulada, no entanto a vida é também a coesão das partes do corpo. Essa coesão é garantida em parte pelos movimentos voluntários que direcionam-se para aquilo que favorece a coesão e funcionamento do corpo. Os movimentos internos da mente, os endeavours, estão ancorada no corpo, e dele depende e para ele trabalham. A patologia da mente tende a criar uma patologia do corpo, e vice-versa. Corpo e mente estão num constante ciclo de trocas:

Eu acredito na existência de uma reciprocidade de movimento do cérebro para as partes vitais, e novamente das partes vitais para o cérebro; pelo que não apenas a imaginação engendra o movimento naquelas partes, mas também o movimento nas partes engendra a imaginação conforme aquilo pelo que ela foi engendrada.<sup>188</sup>

Isso ocorre porque os movimentos internos do corpo e os movimentos mentais são da mesma natureza, não há que se postular a interação miraculosa entre duas substâncias de natureza distintas como Descartes fizera. Mas o que sincronizaria os movimentos voluntários e o movimento vital? Assim como a percepção está inserida num ciclo do organismo, que passa pelos nervos, cérebro e coração, contudo, o filósofo postula que o próprio corpo tem um ciclo próprio, que é o próprio movimento vital: “Vital motion is the motion of the blood, perpetually circulating (as hath been shown from infalible signs and marks by Doctor Harvey, the first observer of it”, afirma.<sup>189</sup> Hobbes reconhece o caráter inerentemente hipotético desse papel da circulação e do sangue, todavia, as descobertas da pequena e da grande circulações devem ter animado o filósofo, que no *De Corpore* teria visto uma boa ocasião para mostrar a estreita afinidade delas com a sua concepção do indivíduo como um complexo auto-regulador regulador de movimentos. Não sendo outra coisa além de movimento do sangue, a circulação é responsável por transmitir os movimentos voluntários da imaginação e das paixões às demais partes do organismo. Ela é o movimento central do organismo que alimenta os demais movimentos e mobiliza o organismo para ação. Uma circulação facilitada equivale ao aumento da vitalidade do organismo. A circulação dificultada, induz a uma perda da vitalidade. Ora, mas se a circulação é o sistema vital por excelência, o órgão que a produz, o coração, é o órgão da vida por excelência. O coração funcionaria como o filtro entre as imaginações da mente e os endeavours do corpo, um órgão central do organismo que ao ser afetado tanto pelas partes do corpo quanto pela atividade mental do cérebro, seria responsável por centralizar tais movimentos dos distintos movimentos do organismo, sejam ou não mentais, e ao mesmo tempo fazer que trabalhem em harmonia para manter a unidade do corpo. A função do coração na teoria das paixões de Hobbes é semelhante àquela da glândula pituitária em Descartes, com a importante diferença que o coração é por natureza um órgão ativo do corpo, digamos, o motor da máquina chamada homem. Todavia, para o Hobbes do *De Corpore* o coração é ainda um órgão mais central do organismo. Agora o coração é mais do que o centro das paixões, é também o centro dos sentidos<sup>190</sup>. É o coração o ponto terminal das representações e do discurso mental que é ao mesmo tempo, quando pensado por seu poder ativo de mobilização do organismo, fonte das paixões. Por isso, Watkins diz que se no sistema hobbesiano “*the mind is body-dependent*”, por sua vez, “*the body is heart-centred*”<sup>191</sup>.

No cérebro, ou na mente, os espíritos animais ou imaginações são combinados e encadeados, isto é, são modulados e de lá vão para o coração, que é o órgão que liga tais aparências da mente ao movimento vital do corpo. Porém, embora Hobbes distinga os movimentos voluntários do movimento vital, estas mesmas representações que podem dar origem a movimentos suscitados pela vontade também fazem parte da economia do movimento vital. A mente não é um epifenômeno do corpo, ela é o resultado da atividade ocorrida numa região do corpo (o cérebro), atividade esta que é incorporada aos ciclos do organismo. Na verdade, uma leitura atenta revela que para Hobbes as concepções da mente não só atuam sobre mas se resolvem também em manifestações do movimento vital: “animal spirits are nothing but vital spirits purified by the heart, and carried by arteries”<sup>192</sup>. De fato, o movimento vital pode se manter (se abstrairmos os efeitos da resistência dos corpos externos e o desgaste interno) por si próprio, mas qualquer alteração nele, ou boa parte destas alterações, acontece pelo concurso destes espíritos animais oriundos da mente. Então os endeavours da mente equivalem também ao esforço do organismo de manter-se e aumentar o seu poder de atuação. É preciso observar que o favorecimento do movimento

<sup>188</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. III, § 3.

<sup>189</sup> *De Corpore*, cap. XXV, § 12.

<sup>190</sup> Cf. *De Corpore*, cap. XXV, § 4.

<sup>191</sup> Watkins, p. 103.

<sup>192</sup> *De Corpore*, cap. XXV, § 10.

vital não é um efeito tardio da ação das concepções da mente, a percepção de um objeto prazeroso e a facilitação do movimento são concomitantes, uma vez que, lembremos, a transmissão de movimento, da mente para o corpo, é instantânea. Como escreve o filósofo, a luz é “nothing but the alteration of vital motion, made by the impression upon it of motion continued from object”<sup>193</sup>. Num mesmo ato se dá a percepção, a paixão (desejo ou aversão, desprazer ou desprazer) e a facilitação (ou impedimento) do movimento vital. A percepção está enraizada na constituição fisiológica do organismo. Essa identificação é ainda mais forte para o Hobbes do *De Corpore*, em que o coração não só é o centro das paixões como ainda ponto focal da percepções. Aqui *as concepções não alteram o ciclo vital, as concepções são as próprias alterações do ciclo vital* causadas pelo espíritos animais cuja origem está nos endeavours das coisas do mundo externo comunicados pelo sentidos e que na mente se chamam concepções, representações ou fantasmas.

Se (1) a atividade mental do indivíduo por excelência é a atividade de resolver problemas, (2) e a percepção é sim uma alteração do movimento vital antes que um elemento que age por sobre ele, e (3) ainda o maior desafio desta máquina é manter-se enquanto tal e aumentar a sua atividade, então o indivíduo como um todo é uma máquina de resolver problemas, uma máquina cujo sentido é a ação. Toda percepção se resolve imediatamente numa paixão, que nada mais é do que alteração do movimento vital produzindo uma orientação de aproximação ou afastamento do objeto. Então temos a unidade absoluta do homem e da ação: muito mais do que *cogito*, sujeito pensante, o homem hobbesiano é agente, sujeito agente.

Por que o indivíduo é este mecanismo auto-regulador? Diferentemente dos corpos inanimados, os seres animados possuem uma estrutura interna, seu movimento vital, que permite a instauração de um sistema autônomo (mas não espontâneo) de movimentos. Ainda que o movimento vital seja afetado pelos endeavours dos corpos externos que se comunicam através dos órgãos dos sentidos, contudo a característica do indivíduo é manter uma especificidade de movimentos, a saber, seu movimento vital no corpo e a cadeia de imaginações na mente. Mas como todo movimento acaba encontrando resistência de outros movimentos, sofrendo um desgaste inevitável, a conservação de um movimento requer o concurso de outros movimentos. Por isso, também os movimentos específicos que concedem identidade aos seres vivos sofrem esse processo de desgaste, uma vez que o indivíduo é também um corpo pertencente ao mundo, sendo afetado, portanto, pelas coisas do mundo, e uma vez que a própria interação interna dos endeavours da mente resulta em um certo desgaste. Assim, para garantir a vida e uma maior vitalidade, o indivíduo deve repor tais perdas ou então dedicar-se a obter um excesso de vitalidade que o assegure contra perdas futuras. A reposição ou o acréscimo de vitalidade, sugere Hobbes, ocorre toda vez que o indivíduo experimenta a alegria (“*joy*”). E quando se dá o contrário, experimenta a tristeza (“*grief*”). Por outro lado, essa satisfação interior têm uma sua contrapartida no domínio da ação. O prazer ocorrido na facilitação é também o desejo de alcançar ou evitar o objeto do desejo. Neste momento, essa reposição que era apresentada como um efeito, um produto passivo da atuação das imaginações sobre o movimento vital revela-se na verdade uma demanda por um poder ativo da mente. A mente deve se auto-organizar para propiciar a ação, pois o indivíduo tende a buscar aquelas coisas que facilita o movimento vital e procura evitar ou filtrar possíveis movimentos contrários à manutenção deste movimento. Por outro lado, o que designamos por uma coisa *boa* seria aquela que aumenta a capacidade do indivíduo de se opor à resistência dos movimentos externos e uma coisa *má*, aquilo que a diminui. E *bem* seria a experiência do aumento de nossa capacidade de resistência e poder de atuação sobre as demais coisas e *mal*, a experiência contrária da diminuição de nossa capacidade. Afinal, bem é poder, e como veremos, poder é ser capaz de atuar.

Dissemos acima que a idéia de uma conexão entre movimentos voluntários e movimento vital fornecia a chave para se explicar a aparente teleologia da teoria hobbesiana das paixões. Alguns comentadores, no entanto, vêm na idéia que o bem e o bom seja a facilitação do movimento vital como apenas uma “hipótese” (McNeilly) ou como “apenas o componente de uma explicação fisiológica das aparências” (Limongi). O problema reside em que Hobbes nunca descreve o movimento vital como tendo um papel verdadeiramente ativo na orientação dos desejos e ações dos indivíduos. Ora, não é o próprio discurso mental que põe os fins e orienta os conteúdos internos da mente para esses fins? O movimento vital não orienta os conteúdos do discurso mental, o discurso mental ele mesmo é responsável por polarizar-se. A idéia de uma facilitação do movimento vital seria apenas conveniente

---

<sup>193</sup> Ibid., cap. VI, § 10.

para a necessidade de um *padrão* pelo qual a adequação ou não de uma atividade mental para o bem do indivíduo pudesse ser aferida e avaliada. Mas como atribuir, como o faz Limongi, à cadeia mental uma capacidade imanente de orientar-se segundo fins se os conteúdos da mente são todos provenientes dos fantasmas produzidos pelos objetos dos sentidos? De onde procederia essa capacidade do indivíduo de organizar suas imaginações em vista de fins? Não existe qualquer princípio ativo interno ao movimento, movimentos são alterados ou criados por outros movimentos, mesmo a inércia é um princípio obtido por negação, e não aquela tendência do corpo de perseverar no seu ser de que falava Espinosa. É preciso não só um padrão para julgar o bem e o mal, mas como a atividade do indivíduo é modular seus pensamentos e suas ações conforme fins, é preciso encontrar um princípio que opere como uma regra dessa modulação. Essa regra seria a facilitação do movimento vital, que estaria na raiz da capacidade de os indivíduos se orientarem, desejando e agindo, para certos fins. A fonte dessa regulação estaria ancorada no movimento vital. Porém, retornamos ao problema inicial: Hobbes não atribui a este um papel ativo no processo de modulação, é antes o paciente de uma atividade inerente do discurso mental. Se bem que essa passividade atribuída às alterações do movimento vital é tornada relativa quando sabemos que as concepções da mente estão incorporadas ao movimento vital. Assim, a atividade da mente é também atividade do próprio organismo como um todo. A resposta provável, a única que resolveria esse dilema, seria assumir que o discurso mental é primeiramente disposto por alguns impulsos oriundos do movimento vital, mas que uma vez tendo sido inicialmente disposto de modo conveniente, ganha autonomia e capacidade própria de polarizar os conteúdos mentais. O movimento vital seria como o Deus aristotélico que é necessário para dar ordem ao mundo, mas depois, uma vez dada essa ordem, não precisa mais atuar. É exatamente o que diz a última passagem do *De Homine* supracitada. Os primeiros impulsos da criança são tão básicos que parecem estar estritamente vinculados com as funções básicas do organismo, de tal forma que não pode ser considerado como produtos dos sentidos. Mas estes primeiros impulsos dão azo à organização da experiência, permitindo haver uma organização interna da mente não dependente do movimento vital. Por isso, se o movimento vital não passa de uma hipótese, é uma hipótese necessária. Daí o estatuto diferenciado da fisiologia no sistema filosófico do autor dos *Elementos da Lei*. Ainda que as verdades da fisiologia por serem verdades de fato permanecem como hipóteses, contudo a pressuposição de uma fisiologia é requerida para fornecer um *rationale* para o fato fundamental da psicologia, a de que seres animados são seres dotados de vontade.

### 3. Paixões e Moral

Segundo Monzani<sup>194</sup>, Hobbes inverte a hierarquia tradicional que dava precedência às paixões de amor e ódio sobre as de desejo e aversão. O desejo era concebido como uma mobilização do indivíduo em direção ao objeto amado, o qual existia enquanto objeto digno de ser amado antes do desejo. Primeiro haveria a contemplação deste objeto (o amor), em seguida o impulso de obtê-lo (o desejo) e, por fim, a fruição do objeto (o prazer). Esse bem contemplado seria um bem “objetivo e transcendente”, um bem pré-existente ao ato de contemplação, e caberia ao sujeito o esforço de obtê-lo. Já para o filósofo inglês, bom e mau, bem e mal, não são noções transcendentais, são na verdade conceitos relacionais, não dizem respeito às propriedades intrínsecas das coisas. É o simples fato de poder ser identificada uma relação entre a coisa desejada e o sujeito desejante, ou entre a coisa repudiada e o sujeito que a tem por aversiva, que podemos afirmar que estamos diante de algo bom ou mau. Dizer que algo é bom é dizer que esse algo é desejado. O mesmo valendo para mau. É por causa dessa condição que esse algo torna-se uma coisa boa ou má. Certamente as noções de bom e mau, de bem e mal, aplicam-se ao objetos, mas apenas enquanto expressam a condição de terem sido postos como um fim a ser alcançado ou evitado pelo sujeito. Bom e mau, bem e mal, são deduzidos a partir do desejo, não o contrário. E assim como “ser desejado” é “ser desejado por alguém”, bom e mau são também noções essencialmente transitivas, “ser bom” é “ser bom para alguém” e “ser mau” é “ser mau para alguém”. Se se assume rigorosamente que ser bom é ser bom para alguém, não há como diferenciar o bom e o mau que formam o gosto do bom e o mau da moral. Por causa da inexistência de uma ordem de coisas boas e más transcendentais, o gosto individual e a moral são a mesma coisa. O resultado obviamente é o relativismo moral, tal como escreve o filósofo:

---

<sup>194</sup> Monzani, p. 67 ss.



Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom* (*good*); ao objeto de seu ódio ou aversão chama mau (*evil*), e ao de seu desprezo chama vil ou indigno (*inconsiderable*). Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.<sup>195</sup>

Na verdade, o relativismo moral hobbesiano é melhor caracterizado antes como um *subjetivismo moral*, como chama Hampton, porque o bom e o mau, o bem e o mal, concernem apenas à preferência subjetiva<sup>196</sup>. Seria melhor falar de um subjetivismo moral porque a posição de Hobbes pressupõe um ponto de referência absoluto: embora cada indivíduo tenha o seu próprio critério quanto ao bem e ao mal, no entanto não há dúvida que aquilo que o indivíduo toma por bem para ele e mal para ele é de fato um bem para ele e um mal para ele. Não é que não haja certeza alguma quanto ao que vem a ser bom e mau, bem e mal, esta certeza há no simples fato de a coisa desejada ser um coisa boa e a coisa repudiada ser uma coisa má, porém esta certeza vale apenas para este indivíduo que deseja uma coisa e repudia outra. O subjetivismo moral hobbesiano combina o relativismo de padrões entre os indivíduos com um dogmatismo que reconhece no indivíduo o senhor absoluto do bem e do mau.

Isso se pode verificar na doutrina hobbesiana segundo a qual tudo aquilo que o indivíduo deseja, pelo simples fato de ser desejado já basta para considerar essa coisa como uma coisa boa. “Todas as coisas que ele [o homem] deseja devem ser boas em sua própria natureza, porque ele as deseja”<sup>197</sup>, declara o filósofo. Ou o inverso, basta que a coisa seja repudiada para que essa coisa seja uma coisa má. Não ocorre que alguém deseje alguma coisa sem que essa coisa, tomada isoladamente, não seja uma coisa boa. Se nos remetermos à fisiologia das paixões esse princípio torna-se ainda mais claro. Hobbes define *bom* como uma facilitação do movimento vital e *mau*, um impedimento. A sensação de bem indica ter havido uma facilitação do movimento vital, e a sensação do mal indica por sua vez uma obstrução deste movimento. Como bom e mau, bem e mal, são efeitos e não causas, se o indivíduo percebe algo como bom é porque já ocorreu o favorecimento do movimento vital. É impossível portanto que algo apareça para o indivíduo como bom ou mau sem que se dê esse favorecimento dado a própria definição de bom e mau.

Não se pretende, no entanto, afirmar que o indivíduo não possa revisar as suas crenças anteriores sobre a *bondade* ou *maldade* de algo. Afinal, a consecução de alguma coisa, que em si mesma é boa, pode produzir conseqüências indesejadas. Isso que isoladamente é algo bom, quando considerado em conjunto com as suas conseqüências pode vir a ser estimado como algo ruim. Coisas boas são sempre coisas boas, mas podem vir necessariamente acompanhadas de coisas más. Como veremos, a apreciação do indivíduo sobre aquilo que é bom ou mau envolve também uma apreciação global sobre uma cadeia de eventos.

### 3.1. A Diversificação dos Desejos

A doutrina sobre o bom e o mau exposta acima traz em potência a impossibilidade do consenso entre os homens. Todavia aquilo que esta em potência é atualizado devido a certas características do homem. Há fatores que radicalizam o relativismo moral hobbesiano. O que é específico do homem, a linguagem e a razão, contribuem para uma diversificação dos desejos e aversões que supera em muito a dos animais. Animais têm bem poucos desejos e se saciam também com poucas coisas. Por carecerem de linguagem, a memória dos animais é bastante limitada. Estão quase totalmente presos ao presente, e como boa parte daquilo que é passado se esvai, não há como essas coisas passadas suscitar desejos. Como a prudência depende da memória, não há tantos desejos e aversões causados por uma preocupação em relação ao futuro. Nem podem contar com o uso da razão para extrair conseqüências sobre os fatos atuais, conseqüências que tanto vão no sentido de recuperar o passado quanto no sentido de antever o futuro. E como cada concepção é acompanhada de prazer, seus desejos não se alastram seja para o futuro, seja para o passado. Basicamente seus desejos são aqueles que dizem respeito aos “prazeres sensuais”, decorrentes da ação imediata de um objeto presente aos sentidos. Diferentemente é com o homem. A memória preserva coisas que podem instigar desejos e aversões. Mas isto que está na

---

<sup>195</sup> *Leviatã*, p. 33, p.120.

<sup>196</sup> Hampton, p. 49.

<sup>197</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 10.

memória serve para produzir novos desejos e aversões. Uma memória maior permite uma antevisão muito maior, o que implica que não só o homem deseja coisas presentes, mas ainda, e principalmente, coisas futuras. A principal ocupação do homem é a preocupação, um conjunto de desejo e aversões causadas pela antevisão de coisas futuras possíveis. Daí serem os principais prazeres do homem os “prazeres do espírito”, estes que não decorrem de um objeto presente, mas sim da antecipação de infindáveis objetos imaginados pela mente. Há que se considerar também que a maior habilidade de calcular do homem, amplia o tipo de objetos do desejo, tanto quanto são desejos os objetos que propiciam o prazer, igualmente o são aqueles do desejo que são produtos do cálculo das conseqüências, os úteis, que são desejados por conduzirem a outras coisas desejadas. A razão, por sua vez, liberta o homem dos limites da experiência, suscita um livre jogo de palavras/concepções que originam novos desejo e aversões. Ao lado dos objetos do mundo real, boa parte do desejos e aversões surgem a partir do mundo imaginário construído pelo homem.

Porém essa diversificação não é apenas um conseqüência do emprego da linguagem e do uso da razão, Hobbes trata de inscrever um traço original na natureza humana, uma paixão, responsável por isso. Essa paixão é a curiosidade (“*curiosity*”). No trecho a seguir dos *Elementos da Lei* podemos ver toda a conexão desta paixão com as demais idiosincrasias do homem:

qualquer novidade que acontece a um homem oferece para ele esperança e matéria para conhecer algo que ele não conhecia até então. E essa esperança e expectativa de conhecimento futuro partir de alguma coisa que aconteça de novo ou de estranho é a paixão a que comumente chamamos por *admiração* (“*admiration*”). Esta mesma, considerada enquanto um apetite, é chamada *curiosidade*, que é o apetite de conhecimento. Assim como o homem, no discernimento de suas faculdades, abandona toda comunidade de animais graças à sua faculdade de atribuir nomes, da mesma forma ele também ultrapassa a natureza das feras graças a essa paixão da curiosidade. Pois quando uma fera observa algo que lhe é novo e estranho, ele a considera assim apenas até o momento em que pode discernir seja a coisa que pode servi-lo, seja que ela pode causar-lhe mal, e a partir disso se achega mais da coisa ou foge dela. Ao passo que o homem – que na maior parte dos eventos recorda a maneira como eles foram causados ou tiveram início –, procura a causa e o começo de todas as coisas que pareçam ser novidade para ele. E a partir dessa paixão da admiração e curiosidade, surgiu não apenas a invenção dos nomes, mas também a suposição de certas causas para as coisas, de acordo com o que ele pensa que a produziu... Porque a curiosidade é um deleite (“*delight*”), então a novidade também o é, e especialmente aquela novidade a partir da qual um homem concebe uma opinião verdadeira ou falsa quanto a melhorar o seu estado. Afinal, neste caso, os homens estão afetados pela mesma esperança que afeta os jogadores quando as cartas estão sendo embaralhadas.<sup>198</sup>

É uma paixão, a paixão natural da curiosidade que incita a perscrutar as coisas e a inventar instrumentos artificiais como a linguagem. Curiosidade e linguagem operam juntas no processo de sofisticação do discurso mental, processo esse que é simultâneo ao processo de diversificação das paixões. Há uma notável sincronia de fundo: de nada adiantaria a capacidade de nomear coisas a fim de extrair causas e efeitos se não houvesse interesse, e do mesmo modo, em vão seria esse interesse se o homem não o fosse capacitado para realizá-lo. Mais notável ainda é que a curiosidade, ainda que seja estimulada pelas demandas da vida prática, parece ser uma paixão primária, e não uma paixão derivada da necessidade do bem-estar. Daí pode-se concluir a inadequação de uma interpretação como a de Leo Strauss que vê a razão hobbesiana como escrava das paixões. Se a razão é um uso especial do artifício da linguagem, no entanto está ancorada na natureza humana por causa da curiosidade. Ora, a paixão fundamental do homem, a curiosidade, é ao mesmo tempo a paixão do pensamento, uma paixão intelectual da busca (“*ranging*”) das causas e efeitos. E, como lemos acima, isso é uma fonte permanente de prazer. É um equívoco portanto separar em Hobbes razão e paixões, ambas são aspectos de um mesmo processo de constituição do discurso mental.

A mesma paixão que provoca a sofisticação dos processos mentais também produz uma sofisticação das paixões, já que cada expectativa resultante da antecipação mental é fonte de ansiedade. Como a atividade mental do homem por excelência é a antecipação, a paixão dominante do homem é a ansiedade, a ansiedade em relação ao futuro que se resolve ou na forma de esperança ou na forma de medo. Pois um conhecimento certo do futuro não seria fonte de ansiedade, talvez de tristeza ou alegria. A expectativa produzida pelo cálculo mental é uma expectativa com incerteza. É próprio do homem viver nesse meio termo entre opacidade e transparência em relação ao futuro. E dizer que o homem vive nesse meio termo é dizer, como já dissemos no caso das emoções, que o homem vive entre medos e

<sup>198</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IX, § 18.

esperanças. Porém, mais do que uma condição humana, esses medos e esperanças são os produtos da atividade do discurso mental suscitada por uma paixão humana fundamental, a curiosidade. Assim, a atividade mental específica do homem é também a atividade mental de produção de paixões.

Temos assim duas causas primárias da diversificação das paixões:

1. a linguagem
2. a curiosidade

Estas causas primárias combinadas derivam ainda outras causas:

- 1a. a razão
- 2a. maior memória
- 2b. maior capacidade de antecipação (maior prudência)

Podemos agora entender melhor o porquê do autor do *Leviatã* radicalizar seu relativismo moral. Tantas são aquelas coisas chamadas boas e más moralmente quanto são os desejos e aversões de cada homem. Mas se no caso dos animais são poucas as paixões, já no caso dos homens as paixões são várias e diversas. Diga-se corretamente, o que é diversificado pela linguagem, pela razão e pela curiosidade não são tanto as paixões, o que é diversificado são os objetos dos desejos e aversões. Os desejos básicos dos homens são semelhantes, no entanto, os objetos do desejo variam de homem para homem. Sobre isto comenta Hobbes ao tratar dos fundamentos do método introspectivo: “Refiro-me à semelhança (*similitude*) das paixões, que são as mesmas em todos os homens, *desejo, medo, esperança*, etc., e não à semelhança dos objetos das paixões, que são as coisas *desejadas, temidas, esperadas*.”<sup>199</sup>

Mas esta multiplicidade de objetos do desejo e da aversão ocorre apenas pela sofisticação do discurso mental? Há que se levar também em conta a fisiologia. Para Hobbes os objetos da paixão variam num mesmo homem porque há variações constantes de sua constituição corporal. E mais ainda os objetos do desejo variam de homem para homem dado as diferenças de suas constituições:

Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação (*mutation*), é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam (*consent*) no desejo de um só e mesmo objeto.<sup>200</sup>

No *De Homine* Hobbes designa por *disposições* (“*dispositions*”) “as inclinações dos homens para certas coisas” (“*men’s inclinations toward certain things*”). Ali lista seis fontes das disposições: (1) a constituição do corpo, (2) a experiência, (3) o hábito, (4) o favor da sorte (“*goods of fortune*”), (5) a opinião de si e (6) as autoridades (o constrangimento da lei)<sup>201</sup>. Só a última disposição, a lei, é por princípio um fator que inclina os homens a se assemelharem, todas as demais, por dependerem de algum modo da experiência, e a experiência é distinta para cada homem, é fonte da diversificação de comportamentos e paixões. Na base da lista de disposições temos a constituição corporal como a única determinada pela natureza do homem e que opera como uma fonte de diversificação tanto das paixões quanto das faculdades ou poderes, os “talentos” (“*wits*”). Habilidades (ou talentos) e paixões andam juntos e se reforçam. Uma constituição física que permita a passagem rápida dos espíritos animais (“*animal spirits*”) pelo cérebro facilita a habilidade de fantasiar, o que por sua vez faz com que o indivíduo seja afeito à poesia e à invenção<sup>202</sup>. Uma constituição contrária, em que tais espíritos animais tenham dificuldade de se mover, torna alguém destituído de grande imaginação, conseqüentemente o faz ter pouco gosto pelas artes baseadas no poder de associação. Como vimos, há uma troca recíproca de influências entre o corpo e os conteúdos da mente. Então a declaração de Hobbes de que os interesses humanos são diversos não por causa da diversidade de paixões, e sim pela diversidade dos objetos das paixões, deve ser reinterpretada. Pois se há uma similitude das paixões, no entanto estas paixões se manifestam com intensidades distintas, condicionadas, por sua vez, pelas diferenças de constituição e de experiência, de tal modo que se pode falar de uma diversidade de paixões, e não só diversidade de

---

<sup>199</sup> *Leviatã*, p. 6, pp. 82-3.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 33, p. 120.

<sup>201</sup> *De Homine*, cap. XIII, § 1.

<sup>202</sup> *Ibid.*, cap. XIII, § 2.

objetos. Algumas paixões são mais determinantes em certos homens do que em outros, alguns homens são mais levados pelo medo, outros mais pela esperança, tal é a diversidade humana.

Animais de uma mesma espécie também não teriam diferenças de constituição que ocasionariam diferenças de paixões? Ora, as diferenças de constituição só são relevantes no homem porque são enormemente potencializadas pela típica ampliação do discurso mental (ou pensamento) do homem. Diferenças dos objetos das paixões têm raízes fisiológicas, mas tais diferenças fisiológicas não seriam determinantes de grandes variações de paixões e comportamentos dos homens se não tivessem os homens uma cadeia mental bastante sofisticada em relação aos outros animais. Pequenas variações se tornam grandes diferenças pela ação da experiência. É a experiência que diversifica os homens, que bastando a variedade das constituições físicas seriam muito parecidos:

a diferença das paixões deriva em parte da diferente constituição do corpo e em parte das diferenças de educação (*education*). Porque se a diferença proviesse da têmpera do cérebro (*temper of brain*), e dos órgãos dos sentidos, quer externos quer internos, não haveria a menor diferença entre os homens quanto à vista, o ouvido e os outros sentidos, do que quanto a sua imaginação (*fancies*) e discernimento (*discritions*). Portanto ela deriva das paixões, que são diferentes, não apenas por causa das diferenças de constituição (*complexions*) dos homens, mas também por causa das diferenças de costumes e de educação entre estes.<sup>203</sup>

### 3.2. Felicidade e Competição

No modelo tripartite do amor, desejo e prazer da teoria tradicional das paixões apresentado por Monzani, além do objeto do desejo representar um ente objetivo e transcendente, também a etapa final do processo de mobilização do sujeito era concebida como uma etapa de repouso<sup>204</sup>. A fruição do objeto, o prazer, era igualmente um ponto de acabamento, de encerramento do movimento do sujeito em direção ao objeto. Todavia, Hobbes rejeita tanto a idéia de um bem objetivo e transcendente quanto a idéia de haver tal repouso final. Já afirmamos que viver sem desejos é equivalente a morrer. A vida mental que é uma das condições para a permanência da vida do corpo é organizada pela discurso mental. O discurso mental é uma cadeia de imaginações orientada por desejos e aversões. O fim de desejos seria o fim da cadeia mental, isto é, a morte. Por isso não pode haver término da sucessão de desejos pela saciação, só desejos levam a outros desejos. Assim, como já observamos, a cadeia mental é acompanhada de uma cadeia de desejos. Então não temos processo algum de contemplação – mobilização – repouso, do início ao fim do processo o que há é movimento, a mobilização do indivíduo em relação a algo. Não existe bem antes dessa mobilização, o desejo, e o prazer que não seja ao mesmo tempo desejo não é prazer, porque já não é mais uma paixão, ou seja, um movimento orientado.

Em consonância com a visão tradicional, se o prazer é o repouso da alma, o supremo prazer, a felicidade, seria o perfeito equilíbrio. Cada prazer seria a consecução de um fim, um término da ação, e o maior de todos os prazeres, a felicidade, seria o fim último buscado pelo homem e o fim de todas as demandas. Só que Hobbes inverte a figura tradicional da felicidade, em vez de tranqüilidade da alma, a figura da felicidade passará a ser a da manutenção do movimento, não do repouso. Destarte, da mesma forma que desejo leva imediatamente a outro, também o indivíduo é levado a desejar que essa cadeia não tenha fim:

a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus* (fim último [*“utmost aim”*]) nem o *summum bonum* (bem supremo [*“greatest good”*]) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, tal como quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo homem não é gozar apenas uma vez, e só um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro.<sup>205</sup>

Esta passagem bastante rica do capítulo XI do *Leviatã* obriga a deter-nos nela. A teleologia das paixões e da ação em Hobbes não deve nos desviar do seu verdadeiro sentido. A idéia central não é a de fim, a idéia central é a de movimento. O finalismo é apenas um condição para que esse movimento seja

<sup>203</sup> *Leviatã*, pp. 45-6, pp. 138-9.

<sup>204</sup> Monzani, p. 68.

<sup>205</sup> *Leviatã*, p. 60, pp. 160-1.

um movimento com sentido. Agir com vista a um fim é um fato que estabelece um recorte entre os seres inanimados, as coisas, e o seres animados, os seres vivos. Além disso, o fim posto a uma consciência é apenas uma condição da felicidade, não a felicidade mesma. Ele apenas garante a polarização para que os movimentos incessantes *na* mente sejam os movimentos incessantes *da* mente. Daí a felicidade ser este prosseguimento ininterrupto de desejos que coincide com o prosseguimento ininterrupto dos objetos do desejo, e que se confunde com a própria vida. Ora, a felicidade não é um ponto distante e externo que a vida procurasse atingir, a felicidade é a própria vida no seu esforço imanente bem-sucedido de afirmar-se. A vida e o sentido para que corre são a mesma coisa. Se lembrarmos que o fim, isto é, o bem do indivíduo é a manutenção e o favorecimento de seu movimento vital, veremos que o desejo de felicidade é o esforço imanente da alma de manter e favorecer seu movimento vital. A felicidade é o ato contínuo de manutenção ou facilitação do movimento vital, que só se realiza através da realização contínua dos desejos. O sentido da felicidade não pode ser realmente a assunção a um ponto fora dessa atividade, embora a felicidade dependa da consecução permanente de certos objetos dados pelos sentidos para ocorrer. Aquilo que a introspecção revela, a fisiologia fundamenta. Se o auto-exame interior torna patente que a felicidade é um movimento contínuo dos desejos e dos objetos dos desejos, a fisiologia permite entender o porquê desse fato psicológico ao mostrar que felicidade não pode ser outra uma vez que o bem do indivíduo é o desimpedimento do movimento vital, desimpedimento esse que se dá por meio do sucesso contínuo dos desejos.

Notemos que Hobbes não se refere a um circuito do tipo desejo – saciação – desejo, como se após a saciação se desse azo para o surgimento de outro desejo. É porque essa saciação é sempre um novo desejo que a cadeia se prolonga indefinidamente. Toda saciação é apenas uma saciação parcial, ela é apenas a consecução de um fim parcial, e por isso uma consecução de algo que leva a outra coisa. Aqui a separação entre fim em si e úteis é borrada, e vemos como essa separação é antes uma criação necessária do pensamento do que um dado real. Como já mostramos sobre o discurso mental, a relação meio e fins é apenas relativa, aquilo que é fim será apenas um meio se adotarmos um ponto de vista mais amplo da cadeia de conseqüências. O fim desejado, o bem, é apenas um meio para outro fim, e por isso a satisfação desse desejo já é um novo desejo. Há comentadores que acreditam estar Hobbes equivocado, pois se felicidade não envolve um estado de saciação, que diferença haveria entre o ato de desejar aquelas coisas que conduzem a felicidade e a felicidade mesma? O que complica mais ainda é que para Hobbes o ato de desejar já implica em algo favorável ao movimento vital, portanto por si mesmo já representa algo de benéfico à economia geral do corpo. Ora, a saciação é necessária apenas para corroborar a facilitação do movimento vital que já ocorre no ato desejar, mas cuja não realização pode estorvá-lo. A saciação é pressuposta como garantia de que a facilitação do movimento vital já existente no ato de desejar não tenha fim, para que aquilo que já é conquistado no desejo não seja em seguida anulado. O que também esses comentadores não querem aceitar é o lado paradoxal do conceito de felicidade de Hobbes. Ao contrário da concepção tradicional, para o filósofo inglês não existe felicidade sem ansiedade. Felicidade é movimento, movimento esse que não se mantém sem o estímulo da ansiedade representada pela continuidade dos desejos. Diríamos de modo um tanto anacrônico, que se para a visão tradicional a felicidade é um equilíbrio, para Hobbes a felicidade é um equilíbrio dinâmico, que pressupõe destabilizações locais dentro de uma constância global. A felicidade é mais a ansiedade satisfeita com as conseqüências advindas do que a sua ausência.

Menos do que uma ausência de preocupação com o futuro e desligamento do passado, em Hobbes a felicidade envolve expectativa, expectativa essa em boa parte sedimentada no acúmulo de experiências passadas. Sim, a felicidade é essa satisfação constante dos desejos, só que é também um prazer do espírito. Assim a felicidade consiste não apenas na assunção dos fins desejados, mas na alegria (“*joy*”), ou seja, consiste na expectativa firme de que os futuros desejos serão realizados. Logo, a felicidade é antes de tudo *a experiência de poder*. O indivíduo feliz é aquele que entrevê meios disponíveis para afastar coisas indesejadas e atingir as desejadas. Muito mais do que a posse do que se tem, a felicidade é confiança no sucesso futuro que o liberta das emoções excessivas, como o terror. Sem poder não há felicidade, e felicidade é poder.

O conceito hobbesiano de felicidade atualiza mais ainda a diversificação das paixões, ou melhor, dos objetos das paixões. Pois agora, como a felicidade é a passagem de um desejo para outro, também a felicidade é a passagem de um objeto do desejo para outro. Não só os homens querem um conjunto de coisas distintas, esse conjunto é intrinsecamente móvel. Ainda que houvesse a sincronia dos objetos do desejo de dois indivíduos, essa sincronia seria apenas momentânea, pois logo depois cada um estaria em busca de um novo objeto do desejo. O conceito hobbesiano de felicidade ratifica ainda mais a diversificação dos objetos do desejo no homem e entre os homens.

Todavia, voltemos mais uma vez ao último trecho supracitado. Hobbes parece erroneamente deduzir que pelo fato de não existir um “fim último” (“*utmost aim*”), também não há um “bem supremo” (“*greatest good*”). Como a cadeia de fins é ilimitada, não haveria um bem maior que estivesse na extremidade dessa cadeia. Isso é falacioso, já que inadvertidamente confunde o sentido factual de fim, como o último elo de uma cadeia, com o sentido axiomático, como aquele bem que é o último porque está no topo de nossas listas de preferências e por isso é o melhor bem. O fato de não existir um fim último implica que não existe um bem cuja fruição desse cabo a todas as demandas. Mas não implica certamente que não há um bem maior! Minha saúde pode ser o meu maior bem, mas mesmo gozando de plena saúde posso entender que estar com saúde não basta para que me considere feliz. No *De Homine* não sugere esse equívoco, onde aponta haver tanto um bem supremo, quanto um mal supremo comum a todos os homens:

the greatest of goods for each is his own preservation. For nature is so arranged that all desire good for themselves. Insofar as it is within their capacities, it is necessary to desire life, health, and further, insofar as it can be done, security of future time. On the other hand... death is the greatest of all evils<sup>206</sup>

Aqui Hobbes é bastante claro ao especificar um bem maior e um mal maior, sendo que um e outro dizem respeito à mesma coisa, a vida. Então teríamos uma paixão comum a todos os homens? Uma paixão que se desdobra em duas, o desejo de vida, e vida satisfeita, e o medo da morte. A diversidade das paixões encontraria seu limite nos extremos, onde a aparente multiplicidade das paixões convergiriam para um ponto comum. O problema é que se todos os homens amam a vida e temem a morte, no entanto cada homem ama a *sua* vida e teme a *sua* morte. Se a paixão é comum, o objeto dessa paixão é intrinsecamente particular. A vida não é um bem comum, é um impulso comum em relação a um objeto que é por natureza privado, a sua própria vida. Só se tornará um bem comum de modo indireto quando no estado de natureza os indivíduos vêm a perceber que a insegurança generalizada causada pelo estado de guerra é um mal que afeta a todos.

Que a vida seja o maior de todos os bens e a morte, o correlato desse impulso, o maior de todos os males não significa que Hobbes defenda um monismo dos interesses humanos, como se todos os demais interesses pudessem ser reduzidos a esse interesse supremo. A autopreservação é antes um impulso preponderante, que um impulso dominante, isto é, se é a vida é o maior de todos os bens, nem por isso todos ou quase todos os demais interesses dos indivíduos estão em função da maximização do interesse pela vida. Numa lista de possíveis *tradeoffs* entre bens, é indubitável que homem algum irá querer trocar sua vida por qualquer outro bem, com exceção de duas situações: a libertação de dores insuportáveis e a conquista da vida eterna, a salvação. Só no estado de guerra, devido à urgência da necessidade de segurança é que de fim preponderante a autopreservação se torna um fim dominante, orientando todas as escolhas dos indivíduos. Porém, adverte Hobbes, se o fim para o qual o Estado (“*commonwealth*”) foi criado é a segurança, nem por isso o que os homens esperam da vida civil é apenas a segurança, pois o bem do povo (“*salus populi*”) “deve ser entendido não como a mera preservação das suas vidas, mas seu benefício e bem geral”<sup>207</sup>. Os interesses humanos, embora hierarquicamente organizados, são essencialmente plurais, posto que mesmo o indivíduo não se empenha apenas em manter o seu movimento vital, mas se orienta também para tudo aquilo que vem a aumentar esse movimento.

Embora Hobbes tenha uma concepção pluralista quanto aos fins humanos, e a auto-conservação apareça como o fim preponderante, no entanto, por vezes o filósofo atribui ao desejo de glória (“*glory*”) o rótulo de interesse preponderante do indivíduo. Isto porque dentre os prazeres, a mais intenso é o prazer derivado da sensação de seu próprio poder. No *De Cive*, Hobbes escreve:

Todo prazer (*pleasure*) mental ou é glória (que consiste em ter boa opinião de si mesmo de si mesmo), ou termina se referindo à glória no final.<sup>208</sup>

Fórmula praticamente repetida mais adiante:

---

<sup>206</sup> *De Homine*, cap. XI, § 6.

<sup>207</sup> *Ibid.*, II, cap. IX, § 1.

<sup>208</sup> *De Cive*, cap. I, § 2.

Todo prazer (*jollity*) mental consiste em encontrar pessoas que, se nos compararmos a elas, nos fazem sentir triunfantes e com motivo para nos gabar.<sup>209</sup>

Ou ainda no *Leviatã*:

O homem só encontra felicidade (*joy*) na comparação com outros homens, e só pode tirar prazer do que é eminente.<sup>210</sup>

Prazer mental, ou seja, prazer que se constitui na atividade do discurso mental, este prazer não mais apenas deriva da simples experiência de que se tem o poder para obter aquilo que se deseja e poder para evitar de perdê-lo, agora o prazer é uma medida comparativa, é a experiência pessoal de um excedente de poder sobre os demais. Só ocorre se alguém se mostra inferior diante daquele que se afirma superior. Experiência essa, como vimos, que pode corresponder a um fato objetivo, ou ser apenas uma crença imaginária do indivíduo, a *vanglória*. Prazer derivado da paixão da glória (“*glory*”), essa paixão, também chamada “glorificação ou triunfo da mente”, “é aquela paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder sobre o poder daquele que está em disputa conosco”<sup>211</sup>. E se a paixão mais intensa é a da glória, a felicidade só pode ser experimentada se o indivíduo crê estar o seu desejo de glória devidamente satisfeito. Hobbes tem para si bastante claro que o que ele está fazendo é retratar a natureza humana como essencialmente competitiva. “Os homens estão constantemente envolvidos numa competição (“*competition*”) pela honra e pela dignidade”<sup>212</sup>, afirma o filósofo. E os desejos e as ações humanas espelham este fato. Daí recorrer nos *Elementos da Lei* à metáfora da corrida para caracterizar a vida humana:

Se compararmos a vida do homem com uma corrida (*race*) – na qual, embora ele não possa ocupar todas as posições pode porém manter-se nela à caça dos seus propósitos –, poderemos tanto constatar quanto recordar quase todas as paixões mencionadas anteriormente. Mas devemos entender que essa corrida não tem nenhum outro objetivo (*goal*) ou outro prêmio (*garland*) além de nos mantermos em primeiro lugar (*being foremost*)...<sup>213</sup>

Todas as paixões, ou a maioria delas, podem ser reduzidas a distintas manifestações da paixão fundamental da glória e o seu reconhecimento, que é a honra. As paixões de alegria e ódio, esperança e medo, quando remetidas a um mundo onde não se encontram apenas o indivíduo e os objetos, mas se encontram o indivíduo, os objetos do mundo e outros indivíduos, adquirem a forma de expectativas quanto à eminência ou não, o ganho de eminência ou não, sobre os demais homens. Ora, Hobbes parece também estar contando com uma concepção de felicidade que não aquela anteriormente analisada. Como lemos, a própria felicidade deixa de ser a experiência contínua da satisfação em relação a coisas desejadas, e agora parece se esgotar na experiência da eminência sobre os outros homens. O apetite satisfeito nada contribui para a felicidade se não implica a precedência sobre algum ou alguns. A própria noção de apetite é alterada, vindo a ser agora não mais a orientação para um objeto qualquer, mas o empenho ou *endeavour* de superar outros indivíduos. “Esforçar-se é apetite” (“*To endeavour, is appetite*”) escreve Hobbes ao comparar a vida com uma corrida. A consecução das coisas desejadas não são mais um impulso primário, as coisas desejadas o são assim desejadas porque sua posse acarreta poder, porque conduzem para a afirmação diante do adversário. Desejo é a partir de agora a expressão da natureza competitiva do homem, desejo é desejo de precedência. Hobbes estaria contando com um teoria dupla das paixões? Haveria uma verdadeira incompatibilidade entre a teoria das paixões anterior e essa que ressalta a competitividade humana? Acreditamos que não, como veremos melhor ao analisar o que é o poder, tais diferenças ocorrem devido ao fato de estar ou não o filósofo concebendo as paixões do ponto de vista apenas do indivíduo ou estar concebendo tais paixões em relação a um mundo composto por n-indivíduos interagentes.

Se o prazer e desejo preponderante é a glória, fica a questão de como tal impulso pode ser conciliado com a afirmação de que a vida é o maior de todos os bens, e a perda da vida, o maior mal.

<sup>209</sup> Idem, cap. I, § 5.

<sup>210</sup> *Leviatã*, p. 105, p. 226.

<sup>211</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IX, § 1.

<sup>212</sup> *Leviatã*, p. 104, p. 225.

<sup>213</sup> *Ibid.*, I, cap. IX, § 21.

Afinal, Hobbes aparenta dizer que ao se considerar a dimensão estritamente passional do homem, o impulso mais intenso é aquele da proeminência, e não a preocupação com a vida. Por isso Gert defende que o interesse de autopreservação é um interesse posto pela razão<sup>214</sup>. Ora, muitas vezes, dirá Hobbes, a busca da glória tem como conseqüência colocar a vida em ameaça. E se do ponto de vista das paixões é a glória e não a auto-conservação o impulso predominante, é a razão aquela responsável por ditar ao indivíduo que busque defender a sua vida. De fato, o filósofo inglês parece por vezes sugerir a idéia de que é a razão que dita a autopreservação como o bem maior:

Todo homem, pela paixão natural, chama de bom o que lhe agrada para o presente, e *à medida que o antevê*. De maneira semelhante, àquilo que lhe desagradar, ele chama de mau. Portanto, aquele que antevê o caminho todo para sua preservação, a qual é finalidade *que cada um por sua natureza deseja*, deve também ser chamado de bom, e o seu contrário, de mau. É nisso que consistem o bom e o ruim, que não são assim chamados em cada homem por sua paixão, mas sim pela razão.<sup>215</sup>

Gert está equivocado porque a questão não é a escolha entre uma ação ditada pelas paixões e uma ação ditada pela razão, pois o preceito de empenhar-se pela autopreservação também está apoiado sobre uma paixão, o medo da morte. Hobbes parece dizer que se há um conteúdo para a felicidade, só poderia ser a glória. Todavia, para alguém em condição normal de deliberação, a sensação de segurança é condição para a felicidade. Apenas com os meios de garantir a vida, nenhum homem é feliz, nem suas ações se esgotam na luta por ela, mas sem tal segurança, muito menos haverá como ser feliz. Porque se a alegria da mente é a eminência, muito maior é o medo da morte. Note-se que, como mostra Goldsmith, na metáfora da vida como uma corrida não está incluído o medo. Embora o medo não seja um impedimento para ação, afinal, como veremos, no estado de natureza o medo é capaz de incitar o indivíduo à ação preventiva, no entanto tal paixão é responsável por moderar as iniciativas dos indivíduos uma vez que se quer evitar a morte violenta<sup>216</sup>. Entre duas opções, a do prazer a glória e a garantia da segurança, indivíduos hobbesianos optam pela segunda. *Indivíduos hobbesianos são indivíduos aversivos ao risco*. Como essa aversão consiste na aversão da morte, Kavka atribui como propriedade fundamental a de que

*indivíduos hobbesianos são fortemente aversivos à morte*<sup>217</sup>.

Essa aversão à morte é uma aversão racional ou não? Quer dizer, essa aversão impede o indivíduo de calcular os reais riscos à sua vida? Tudo indica que não. Isso poder ser verificado pelo fato de Hobbes sustentar que as iniciativas ofensivas e invasivas dos indivíduos no estado de natureza são motivadas por considerações racionais, há razões objetivas para os indivíduos temerem por sua segurança no estado de natureza.

Tanto quanto a busca da glória, o interesse pela vida está ancorado na natureza humana. Só que este interesse é antes de tudo uma aversão, que só pelo cálculo racional torna-se um desejo capaz de orientar as ações humanas. Gert confunde o impulso de autopreservação, que é natural e pertencente ao domínio das paixões, com o problema que só a razão pode resolver o que se entende como conducente para a autopreservação. A razão diz que essas ou aquelas escolhas são favoráveis à auto-conservação e devem ser desejadas. Ora, o desejo de glória é um desejo natural, enquanto o interesse pela autopreservação também é natural, mas só adquire a forma positiva de um desejo mediado pela razão. No modelo de escolha racional veremos que Hobbes pensa ser a boa escolha aquela resultante do cálculo resultante da diferença entre prazeres e desprazeres. Há uma medida imediata de prazer e uma medida de prazer produto de uma ponderação entre prazeres e desprazeres. Essa segunda medida, que corresponde ao bem real, só vem a ser mediada pela razão. É de se esperar que haja conflitos entre aquilo para o qual tendem os desejos imediatos e o que a razão preceitua baseada nos interesses de longo prazo do indivíduo, que são aqueles voltados para a segurança. Neste sentido pode-se falar que a razão dita o interesse de conservação como regra de conduta, mas não porque só ela põe a vida como um fim, e sim porque a razão permite antever conseqüências ruins de longo prazo que ameaçariam a vida. Os impulsos passionais não são contrários à vida, o que eles são é imediatistas, e isso representa um risco para o indivíduo. O problema é que paixões não são habilitadas para cuidar dos próprios interesses que

<sup>214</sup> Gert, p. 18.

<sup>215</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XVII, § 14. Itálicos nossos.

<sup>216</sup> Cf. Goldsmith, p. 73

<sup>217</sup> Cf. Kavka, p. 33.



colocam, trabalho esse que compete à razão. O indivíduo racional é aquele que deixa à razão a tarefa para a qual é apta a desempenhar, a de procurar os meios para os fins almejados. Todavia, esse cálculo não é um puro cálculo da razão, todo ele é mediado por paixões assim como paixões são mediadas pelo discurso mental. O problema do agente irracional é que nele as paixões dominam e suplantam o cálculo racional, em vez de acompanhá-lo.

Voltemos à questão inicial sobre o problema do subjetivismo moral hobbesiano.

### 3.3. O Problema da Moral

Tanto mais são diversas as paixões que governam os homens tanto mais são as ocasiões de conflitos de interesses, situação esta não verificada entre animais, no qual a simplicidade do equipamento mental reduz os interesses a uns poucos interesses sensuais. A linguagem e a razão potencializam pequenas diferenças da constituição física em grandes diferenças que se manifestam na diversidade dos objetos das paixões humanas. Embora Hobbes fale de uma diferença apenas dos objetos das paixões, há que se perguntar se há também uma diferença das próprias paixões. Pois o apelo que este ou aquele objeto exerce sobre o indivíduo é maior ou menor devido à constituição física e à experiência que os predispõe para tanto. Sim, as paixões humanas são iguais porque semelhantes, mas não são idênticas. Cada homem tem a sua própria estrutura de preferências suscitadas pela maior ou menor intensidade de certas paixões. Coisa que não ocorre nos animais, nos animais sociais como abelhas e formigas, nos quais a semelhança de paixões é de fato uma identidade. O medo dos animais é o medo da dor, um sentimento indistinto, e portanto capaz de ser comungado com o medo da dor de outros animais. O prazer que experimentam é um prazer sensual, que praticamente se esgota no prazer vivido. Por isso, nos animais sociais o desejo (instinto) por um bem individual é ao mesmo tempo o desejo por um bem comum (“*common good*”). No homem, a dor e o prazer são sentimentos intrinsecamente não simples, complexos por causa de uma memória maior e de uma maior capacidade de formar expectativas em decorrência do uso da linguagem e pela paixão pelo novo (a curiosidade). Porém, e se os homens quisessem determinar algo que fosse para eles um bem comum? Não são dotados os homens de razão, essa faculdade da medida, e de uma linguagem, essa faculdade de comunicar tais medidas? Não seriam os homens, como alega Aristóteles, os seres mais aptos para cooperar? Ora, dirá o filósofo, na medida em que o homem, especialmente por causa da linguagem, é liberto do imediatismo da experiência, o homem é dotado de uma desenvolvida faculdade de julgar, isto é, de comparar coisas com coisas, de comparar coisas presentes com coisas passadas. Mas julgar é aplicar um padrão a um conjunto de coisas. Se este padrão não é comum, muito menos serão comuns os juízos emitidos. Daí o ceticismo expresso nestas palavras ao listar suas razões contra a tese aristotélica de que o homem é o animal político por excelência. Após colocar em primeiro lugar a competição como fonte da divergência e da separação no homem entre bem individual e o bem comum, escreve:

Terceiro, que, como essas criaturas [os animais sociais] não possuem (ao contrário do homem) o uso da razão, elas não vêm nem julgam ver qualquer erro (*fault*) na administração de sua existência comum (*common business*). Ao passo que entre os homens são em grande número os que se julgam mais sábios, e mais capacitados que os outros para o exercício do poder público. E esses esforçam-se (*strive*) por empreender reformas e inovações, uns de uma maneira e outros de outras, acabando assim por levar o país à desordem (*distraction*) e à guerra civil.<sup>218</sup>

Todo julgamento envolve um ponto de referência que é sempre particular. Não só porque expressa a perspectiva relativa a um indivíduo, dado que seu entendimento seria limitado, mas porque o julgar envolve, nas questões humanas, um padrão que nada mais é do que a manifestação de um conjunto de interesses particulares. Ora, não há algo que possa ser chamado de um verdadeiro bem comum, pelo menos tal como o é para os animais sociais. Aquilo que seria o bem comum é apenas a convergência indireta dos interesses, convergência essa que não origina um objeto comum do interesse porque se refere em último caso a um interesse individual: o interesse que cada um tem por si. Mesmo que os interesses convirjam, parecendo por isso comuns, isso é apenas uma sobreposição de interesses, pois o

---

<sup>218</sup> *Leviatã*, p. 105, p. 226.

que cada um realmente quer é cuidar de si<sup>219</sup>. Por isso o “interesse comum” vai até onde a razão ou a prudência informam como propício ao interesse particular.

Por sua vez, afirma logo a seguir do trecho supracitado, que nem a linguagem é fonte de consenso:

Quarto, que essas criaturas, embora sejam capazes de um certo uso da voz, para dar a conhecer umas às outras seus desejos e outras afecções, apesar disso carecem daquela arte das palavras mediante a qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; ou então aumentando ou diminuindo a importância visível do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a seu bel-prazer a paz em que os outros vivem.

A linguagem é portanto um instrumento inerentemente ambíguo, que pode transformar o homem em algo próximo de um deus, caso bem usada para comunicar a verdade, ou para transformá-lo no mais bestial de todos os animais, se usada para o engano e a trapaça. A linguagem abre ao homem a possibilidade da apreensão da verdade, mas simultaneamente abre também o domínio do falso. Animais podem ignorar, só os homens podem se enganar e querer enganar os demais. Certo, reconheceria Aristóteles, a linguagem pode servir para veicular o falso, mas quando empregada devidamente para o fim pelo qual existe dará origem senão ao discurso verdadeiro. Pelo contrário, contesta o autor do *Leviatã*, a linguagem é no homem, quando usada para a comunicação, primariamente um recurso para veicular nossos interesses, ou seja, as nossas paixões. Comunicamo-nos para expressar nossos julgamentos, para expressar nossos juízos sobre a verdade ou falsidade, isto é, para comunicar nossas opiniões sobre as coisas que nada mais são do que concepções. Como concepções são também paixões, a linguagem é igualmente um veículo para expressar nossos desejos e aversões. Por isso Hobbes pode escrever que:

As paixões do homem, por serem o início dos movimentos voluntários, são também o começo da fala (*speech*), o qual é o movimento da língua (*tongue*). E os homens desejam expor aos demais o conhecimento, opiniões, concepções e paixões que estão neles mesmo, e para esta finalidade inventaram a linguagem...<sup>220</sup>

A linguagem não escapa a esta condição. Antes que uma medida comum do certo e do errado, do bom e do mau, a linguagem é uma medida de nossos interesses, pelo menos quando concernem a questões que de algum modo dizem respeito aos negócios humanos. E vimos que nossas paixões gravitam em torno de um objeto privilegiado, que é o nosso próprio ser. Daí a ética e a ciência civil, que são ciências tão certas e exatas como a aritmética ou a geometria, terem o seu progresso retardado, pois quanto mais os interesses e paixões humanos estão envolvidos em um discurso (ninguém duvidaria que isso se dá em altíssimo grau na ética e na ciência civil), menos propensos estão os homens que elaboram um discurso para enunciar o verdadeiro e o falso, pois o que está em jogo é a conveniência com os seus interesses, e não a conveniência com a verdade.

Mas porque Hobbes aposta tanto nessa ilusão humana de que os interesses particulares de cada um é o interesse coletivo? Porque os homens desejam não só os fins para alguma coisa qualquer, mas também os meios para ela. O interesse humano é, sobretudo, interesse pelo poder. Os homens não só comparam as coisas, julgando umas melhores às outras, mas antes de tudo os homens se compararam entre si. Querer ter poder é querer ter eminência sobre os demais. É ter um zelo por sua precedência sobre o maior número de indivíduos possível. Disto decorre um paixão correlata, a auto-estima cuja existência abre para o homem a distinção entre dano (“*dammage*”) e injúria (“*injury*”):

Quinto, as criaturas racionais são incapazes de distinguir entre *injúria* e *dano*, e conseqüentemente basta que estejam satisfeitas (*at ease*) para nunca se ofenderem com seus semelhantes. Ao passo que o homem é tanto mais implicativo quanto mais satisfeito (*at ease*) se sente, pois é neste caso que tende mais para exibir a sua sabedoria (*wisdome*) e para controlar as ações dos que governam o Estado.<sup>221</sup>

O dano é um prejuízo real e atual, que em geral decorre de nossa aversão à dor, nele o indivíduo só é mobilizado para reagir na medida em que vislumbra evitar ou dar fim ao mal que o aflige. O dano

<sup>219</sup> Ou melhor, o indivíduo prefere cuidar de si antes que de outros. Na próxima secção, procuraremos mostrar que essa orientação baseada numa tendência natural não exclui a possibilidade do altruísmo.

<sup>220</sup> *Elementos da Lei*, I, V, § 14. Demo-nos a liberdade de fazer uma pequena alteração na tradução.

<sup>221</sup> *Leviatã*, p. 105, p. 226.

refere-se aos atos que alguns nos fazem, atos nocivos concretos. Só para aplacar o responsável por esse mal é que secundariamente objetivamos arrostar os indivíduos que praticam o dano. É assim que os animais reagem ao mal que lhe fazem. Já a injúria não é um dano real, e sim simbólico, diz respeito a nossa auto-estima. Por esta razão, mesmo que o mal não nos afete, quereremos ainda afrontar aquele que o perpetrou sendo a fonte de nosso senso de inferioridade. A injúria mobiliza nossa ação contra aqueles que achamos que nos humilharam, não tanto contra o suposto dano, mas porque a finalidade primária é a reafirmação de nossa proeminência. Se por trás do dano simbólico houve ou não um dano real isso não importa, o fundamental é que nossa auto-estima esteja garantida.

Assim, os padrões morais pelos quais realizamos nossos julgamentos estão enviesados pela auto-estima que cada indivíduo nutre por si. Ora, a auto-estima só se afirma na diferença, na superioridade nossa sobre todos. E como nossos juízos sobre o certo e o errado correspondem a nossos interesses, agora, com a auto-estima, por princípio nossos interesses deverão ser diversos dos demais, tornando-se mesmo inviável a existência de um interesse comum, pois nosso interesse de auto-estima só se afirma contra o interesse de auto-estima de outrem. Pior: mesmo o discurso moral é ocasião para a afirmação de nossa superioridade, uma vez que sabedoria é poder e sinal de eminência, e quem reconheceria que há outro capaz de ser mais sábio para descobrir o certo e o errado? Não vemos os teólogos se baterem para definir quem sabe melhor quais são as intenções de Deus? Quem aceitará uma doutrina moral que seja, mesmo a mais simples e a mais razoável, se não se pode agradar à auto-estima? E quando a verdade toca os assuntos humanos deve estar a serviço de nossos interesses, especialmente ao do interesse individual do poder: quem não quererá fazer da verdade um instrumento de domínio sobre os demais?

Seria mister concluir que não há como haver uma verdadeira moral antes do ou sem o Estado. Para haver a moral, seria necessário que os indivíduos quisessem e pudessem ascender a um domínio universal e objetivo do certo e do errado. Isso é o que nem querem, nem podem. Os homens são sempre parciais em seus juízos morais. Vemos que Hobbes não está apenas contando com o relativismo dos padrões para declarar que antes do Estado não existe bem e mal que não seja bem e mal para alguém. A competição faz com que isso que é provável se torne necessário. Hobbes não está apenas afirmando que é difícil de ocorrer que os homens cheguem a um acordo quanto aos padrões do verdadeiro e do falso, e sim que a natureza humana é tal que nem se deve esperar que isso ocorra. E as leis de natureza, não diz o filósofo que elas são regras morais imutáveis posto verdadeiras a partir da razão? Se as leis de natureza são um conjunto de regras morais, no entanto o são de modo incompleto, porque se os homens podem concordar sobre certas regras comuns sobre o certo e o errado, porém ao se querer definir o que vem a ser um coisa boa ou uma coisa má, cada um quererá determinar um objeto de seu próprio interesse:

sucede que, embora todos concordemos em elogiar as virtudes acima mencionadas [aquelas representadas pela conformação às leis de natureza], havemos porém de discordar naquilo que se refere à sua natureza, a saber, naquilo que em que consiste cada uma delas. Pois, sempre que a boa ação de um desagradar a outro, ela receberá o nome de algum vício a ela próximo; e da mesma forma as más ações que agradem a alguma pessoa sempre serão chamadas de alguma virtude. Disto decorre que a mesma ação é elogiada por estes, e dirá virtude, é menosprezada por aqueles que dizem ser um vício.<sup>222</sup>

Será preciso os indivíduos erigirem um indivíduo artificial, o Estado, para que o problema da moral seja resolvido. Como não se deve buscar o consenso entre os homens, conforme a décima quinta lei de natureza que manda que numa situação de conflito os indivíduos se submetam ao julgamento de um árbitro, assume-me como árbitro comum o poder soberano e o que este determinar ser o certo ou o errado é o padrão universal e objetivo que todos devem reconhecer e seguir. O poder soberano não só define que roubar é injusto, mas, principalmente, definirá o que se configura especificamente por um ato de roubar. Aquilo que se obtém é uma moral que é um constructo da linguagem cuja validade é garantida pelo fato de os indivíduos terem autorizado, mediante o pacto social, que a vontade do poder soberano seja tomada como vontade coletiva e regra comum de conduta. Agora, regras morais se confundem com as leis civis, que são meras convenções sobre o certo e o errado:

As leis civis são para todos os súditos a medida de suas ações (*the measures of their actions*), por onde determinam, seja o que é certo ou errado (*right and wrong*), seja o que é proveitoso ou inútil, virtuoso ou vicioso; e não estando entre eles acordado o uso e a definição de todos os nomes, e tendendo eles à

---

<sup>222</sup> *De Cive*, cap. III, § 32.

controvérsia, deverão ser estabelecidos. Por exemplo, quando por ocasião de algum nascimento estranho ou deformado, não será decidido por Aristóteles ou outros filósofos se o mesmo é um humano ou não, mas pelas leis...<sup>223</sup>

E se lei é expressão de vontade, lei é também expressão de desejo. Se antes o apetite individual era a medida do bem e do mal, agora o apetite do Estado é essa medida:

Aristóteles e outros filósofos pagãos definem o bem e o mal pelo apetite dos homens, e isto é correto enquanto os consideramos governados cada um por sua própria lei, pois na condição de homens que não têm outra lei além de seu próprio apetite não pode haver uma regra geral das boas e más ações. Mas num Estado esta medida é falsa: não é o apetite dos homens privados que constitui a medida, mas a lei, que é a vontade e o apetite do Estado.<sup>224</sup>

A garantia de que tais medidas do certo e do errado serão eficazes, isto é, poderão controlar a tendência natural dos homens ao dissenso e ao conflito, é a ameaça da coerção pelo não cumprimento da lei. Só pela criação desse ser artificial construído pelo engenho e vontade humanos e cujo poder é o maior possível de ser concebido é que o potencial catastrófico do conflito de interesses, que nada mais é que o conflito das paixões humanas, pode ser evitado.

#### 4. Egoísmo em Hobbes

Declarações de Hobbes tais como a célebre de que “o homem é lobo do homem” (“*man to man is an arrant wolf*”)<sup>226</sup> deram ao filósofo a fama de ser o teórico paradigmático do egoísmo natural. Essa tese pode ser assumida na sua versão fraca, ou seja, aquela que estabelece que os indivíduos hobbesianos são *sujeitos auto-interessados*:

A necessidade da natureza faz com que os homens queiram e desejem o *bonum sibi*, aquilo que é bom para eles, evitam aquilo que lhes é prejudicial (*hurtful*)...<sup>227</sup>

Ou:

Por natureza todo homem procura seu próprio interesse e benefício (*every man by nature seeketh his own benefit, and promotion*)<sup>228</sup>

Temos aqui a definição dos homens como agentes auto-interessados. Como veremos logo mais, boa parte do problema consiste em determinar qual a relação existente entre auto-interesse e egoísmo, já que uma análise cuidadosa mostraria não se tratar de noções tautológicas. De qualquer forma, Hobbes ainda advoga uma tese mais forte do egoísmo natural, aquela que vincula diretamente auto-interesse com o que vimos ser o desejo de eminência e precedência:

Todo prazer (*pleasure*) mental ou é glória (que consiste em ter boa opinião de si mesmo de si mesmo), ou termina se referindo à glória no final.<sup>229</sup>

Como observa M.Taylor, aqui temos a tese de que os indivíduos não só procuram maximizar os seus *payoffs*, mas que, além disso, buscam maximizar juntamente a diferença, ou melhor, a eminência de seus *payoffs* sobre os demais indivíduos<sup>230</sup>. E se (1) o estado fisiológico e psicológico normal de um homem o predispõe, como veremos, de tal forma a sempre evitar ameaças significativas à sua vida e (2) esse desejo de eminência, que é desejo de poder, é buscado como um fim em si (a satisfação), e não

---

<sup>223</sup> *Elementos da Lei*, II, cap. X, § 8. Fizemos uma pequena correção na tradução.

<sup>224</sup> *Leviatã*, p. 392, p. 697.

<sup>226</sup> *De Cive*, p. 3, p. ii.

<sup>227</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 6.

<sup>228</sup> *Leviatã*, p. 117, p. 244. Fórmula praticamente repetida em *Elementos da Lei*, I, cap. XVI, § 6 e a qual voltaremos.

<sup>229</sup> *De Cive*, cap.I, § 2.

<sup>230</sup> M. Taylor, pp. 126-9.

como instrumento para obtenção de outros bens, podemos chamar, como sugere Hampton, esse egoísmo de *egoísmo patológico*, uma vez que para maximizar esse desejo de preeminência, que se faz pela afirmação diante de um adversário, o agente promove conflitos que podem representar ameaças diretas à sua vida.

Quando a tese do egoísmo natural é generalizada para retratar o estado desses n-indivíduos procurando maximizar a diferença de seus *payoffs*, o resultado é a tese da insociabilidade natural do gênero humano:

[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter todos em respeito (*able to over-awe them all*). Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio, e na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que tal se atreva (o que, entre os que não tem poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo)<sup>231</sup>.

Ao que Hobbes conclui no *De Cive*:

Toda associação é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos.<sup>232</sup>

Contudo, como mostraremos ainda, se nos *Elementos da Lei* a insociabilidade parece derivar o estado de guerra, já no *Leviatã* essa correlação não pode ser firmada diretamente. Isso porque no *Leviatã* a generalização e radicalização do conflito é encetada pelo princípio racional da antecipação. A tese da insociabilidade por sua vez parece fundamentada na fisiologia (a diferença da constituição física entre os homens levando a diferente fins) e, principalmente, na psicologia (o orgulho e desejo de precedência que os dispõem para o conflito)<sup>233</sup>.

Para Kavka não há dúvida que Hobbes nutria uma visão pessimista dos homens e atribuía à natureza humana o egoísmo<sup>234</sup>. Provavelmente o *homem* Hobbes tenha chegado a essa conclusão tanto por meio de suas leituras como grande humanista que foi (como defende Leo Strauss ao falar da influência dos seus estudos da História em seu pensamento), e a partir da sua própria experiência como atento espectador de sua época, conturbada por uma guerra civil sem precedentes. Porém, se cabe separar o *homem* e o *humanista* do *filósofo*, vale ainda indagar se o filósofo Hobbes faz sua teoria moral e política se apoiar nessa concepção da natureza humana. Kavka sugere que o fundamento do egoísmo hobbesiano é um argumento extraído da consideração da experiência comum a respeito do comportamento dos homens. Este comentador propõe então a tese de que para Hobbes os homens seriam *egoístas predominantes*: segundo o *egoísmo predominante* (*predominant egoism*) “motivos auto-interessados tendem a tomar precedência sobre motivos não auto-interessados na determinação das ações humanas. Isto é, motivos não auto-interessados costumam dar espaço para motivos auto-interessados quando há uma situação de conflito”<sup>235</sup>. O que significa afirmar que *em geral*, mas *não sempre*, os homens são orientados egoisticamente. No entanto, do ponto de vista das bases teóricas do sistema filosófico hobbesiano, tentar sustentar o egoísmo hobbesiano sobre um argumento tirado da experiência vai de encontro com a rejeição de Hobbes de tomar a experiência factual como uma condição de verdade das ciências demonstrativas como a matemática e a ética. E se entendermos a experiência não como objetiva, mas como uma experiência interna, a introspecção, que revelaria os verdadeiros móveis de nossas ações, novamente ficaríamos diante da questão se o que a experiência interna revela é o egoísmo no sentido fraco ou no sentido forte. E as declarações de Hobbes sobre a introspecção apontam tanto para um quanto para outro sentido. Portanto, perguntar se o egoísmo é um constituinte nuclear da teoria política hobbesiana é perguntar:

---

<sup>231</sup> *Leviatã*, p. 75, p. 185.

<sup>232</sup> *De Cive*, cap. I, § 2.

<sup>233</sup> *Leviatã*, pp. 104-5, pp. 225-7, *De Cive*, cap. V, § 5, *Elementos da Lei*, I, cap. XIX, § 5. Nestes trechos, cujos argumentos são praticamente os mesmos, Hobbes ressalta também como causas do desentendimento natural dos homens a diferença dos julgamentos e a equivocidade das palavras, mas estas causas são subsidiárias em relação às causas provenientes das paixões.

<sup>234</sup> Kavka, pp. 69-73.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 64.

- 1) se dentre as teses nucleares de Hobbes no modelo de indivíduo uma ou algumas implicam necessariamente no princípio de ser os indivíduos orientados egoisticamente. Como já dissemos, boa parte dessa questão consiste em definir adequadamente sobre aquilo que vem a ser *egoísmo*.
- 2) se a teoria política de Hobbes depende da concepção dos indivíduos como agentes egoístas.

Ora, boa parte da interpretação de que os homens hobbesianos são agentes egoístas se baseia na visão de que o filósofo tomaria como princípio da conduta moral o *auto-interesse*. Para muitos seria o primado do interesse de auto-conservação (e, principalmente, do primado dos *meios* para assegurá-la) aquilo que atestaria a orientação egoísta dos indivíduos hobbesianos. Um exemplo é a interpretação de R. Polin, para o qual na ausência de algo que equivalesse ao imperativo categórico kantiano a filosofia de Hobbes careceria de uma verdadeira teoria moral<sup>236</sup>. Leitura compartilhada por Gauthier, para quem a teoria moral hobbesiana é baseada em “razões prudenciais” e decorrente de uma concepção instrumental de racionalidade<sup>237</sup>. A discussão é em grande medida centrada na aceitação ou não da tese segundo a qual as regras morais deduzidas, as “leis de natureza” ou “leis de razão”, são apenas raciocínios prudenciais a respeito dos meios que condicionam a realização de um fim. Quer dizer, as regras morais em Hobbes, como defende Watkins, seriam apenas preceitos ou prescrições racionais.

Em um artigo de 1938 que marcou uma virada interpretativa nos estudos hobbesianos, A. Taylor advogava não ser a teoria moral do filósofo inglês, ao contrário do que se imaginava, fundada no auto-interesse e ousava uma leitura até então inédita de sua filosofia ao declarar que “the point I am really anxious to make is that Hobbes’s *ethical* theory is commonly misrepresented and unintelligent criticized for want of sufficient recognition that it is, from first to last, a doctrine of *duty*, a strict deontology”<sup>238</sup>. Não nos cabe aqui avaliar todos os argumentos de A. Taylor, que ao longo do tempo receberam valiosas objeções, mas sua estratégia era ressaltar as passagens em que Hobbes dava tons kantianos à sua teoria moral e que gravitam em torno das noções de *dever* e *equidade* (esta última tomada tanto por Kant quanto por Hobbes como a “regra de ouro” da moral). A força de seu argumento residia em mostrar que não são poucas as vezes que esse modo de falar aparece nos textos do filósofo inglês e que esse estilo aparece em passagens cruciais. Além disso, conceitos fundamentais de seu pensamento político como o de obediência e contrato seriam articulados em função dessa concepção categórica da moral. Taylor, dessa forma, dissociava a teoria moral hobbesiana de sua psicologia egoísta uma vez que “it is not a logical necessity of the system that we should also accept his egoistic moral psychology”<sup>239</sup>.

Um outro comentador, Gert, avançaria na linha de argumentação de Taylor. Em sua introdução à edição vertida para o inglês do *de Homine* e *De Cive, Man and Citizen*, iria defender não somente a independência da teoria moral de Hobbes em relação a sua psicologia, como fizera A. Taylor, mas também defendia não ser esta uma psicologia baseada em pressupostos egoístas. Dois de seus argumentos se referiam aos motivos da ação. Primeiro Gert buscou mostrar que para Hobbes a *razão* é capaz de impor *por si* um fim aos indivíduos, ou seja, não derivados de paixões, e que este fim maior prevalecia sobre os demais. Esse fim, como vimos, seria o imperativo da auto-conservação<sup>240</sup>. E para sustentar esse argumento e lançar por terra qualquer tipo de leitura hedonista ou utilitarista de Hobbes apresentava uma análise sobre a teoria hobbesiana das paixões.

Sobre a tese de Gert segundo a qual a razão imporá seus fins à ação, voltaremos a ela ao examinarmos o direito de natureza. De qualquer forma, no próximo capítulo veremos que se definirmos os indivíduos hobbesianos como maximizadores globais torna-se desnecessário compreender a razão hobbesiana como introduzindo fins primários aos agentes. O maior problema da tese deste comentador é implicar na sugestão de ter a evitação da morte, especialmente a evitação da morte violenta, o papel de uma espécie de *dever* (primário) no sistema ético do filósofo, algo realmente que pouco condiz com as inúmeras vezes que Hobbes apresenta a evitação da morte como um *direito* fundamental do indivíduo.

Em um artigo intitulado “Egoism in Hobbes” F. McNeilly retoma e desenvolve os argumentos de Gert. Para McNeilly o filósofo inglês caminharia de uma psicologia marcadamente egoísta nos *Elementos da Lei* para um modelo de indivíduo não egoísta e cujo principal motivo da ação residiria em

<sup>236</sup> Conferir a boa síntese da posição de R. Polin sobre a teoria moral de Hobbes em Pogrebinschi, pp. 77-84.

<sup>237</sup> Gauthier, p. 93.

<sup>238</sup> A. Taylor, p. 36.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>240</sup> Gert, pp. 14-8.

ponderações racionais<sup>241</sup>. Sobre esse argumento, voltaremos outra vez. Para sustentar isso, o comentador chama a atenção para a diferença entre as definições de caridade (“charity”) nos *Elementos da Lei* e no *Leviatã*. Naquele a *caridade* é explicada como uma forma pela qual uma pessoa, precisamente aquele que realiza o gesto caridoso, vem a deleitar-se com seu próprio poder, que se expressa na capacidade ou poder de fazer bem a um outro<sup>242</sup>. Já no *Leviatã*, caridade é definida pura e simplesmente como “o desejo do bem dos outros”<sup>243</sup>, sem referência a qualquer benefício esperado. Outro ponto seria a diferença de ênfase nas definições de piedade (*pity*) nos *Elementos da Lei* e no *Leviatã*. Naquele *piedade* é definida como “a imaginação ou ficção de uma calamidade futura sobre nós mesmos, como efeito do sentimento da calamidade presente de outrem”<sup>244</sup>. Já no *Leviatã* afirma: A *tristeza* (“grief”) perante a desgraça alheia chama-se *piedade*, e surge do imaginar que a mesma desgraça poderia acontecer a nós mesmos”<sup>245</sup>. Para McNeilly, e também Gert, a primeira definição de *piedade* “é claramente mais egoísta”, pois esta define o sentimento “como um forma de interesse por si mesmo” e a outra “caracteriza piedade como uma forma de interesse pelo outro”<sup>246</sup>. Mas como se vê esse argumento parece casuístico, pois o *modus operandi* do sentimento de piedade se mantém entre uma e outra definição, a saber, a projeção (“imaginação”) da situação alheia numa situação em que eu possa me encontrar futuramente. Tanto o é assim que em seguida à continuação no *Leviatã* da definição de piedade ou compaixão o filósofo esclarece: “os que menos sentem piedade são os que se consideram menos sujeitos à mesma”. Ou seja, não é propenso ao sentimento de piedade alguém que se acha imune à possibilidade de sofrer o mal que recai sobre outro. No *De Homine* a mesma razão é utilizada para explicar porque não nos compadecemos dos condenados por Deus:

that almost no one is compassionate toward who are said to suffer eternally in hell, and most intense tortures, can be explained either because we believe that the same thing could happen to us, or because those tortures are not sufficiently strongly comprehended by our imagination, or because those who teach that things are so do not live though they themselves believed in it for themselves under any circumstances.<sup>247</sup>

Todavia se compararmos com a explicação que Rousseau, renhido defensor de uma visão otimista do homem, dá de piedade veremos o quanto a definição de Hobbes está realmente próxima de uma psicologia egoísta. No *Discurso sobre a Desigualdade* Rousseau afirma que na verdade “a comiseração[ou *piedade natural*] não passa de um sentimento que nos coloca no lugar daquele que sofre... Mostrar-se-á tanto mais enérgica [a comiseração] quanto mais intimamente se identificar o animal espectador com o animal sofredor.”<sup>248</sup> Se compararmos a definição de Hobbes com a de Rousseau perceberemos que no primeiro apesar da “projeção” de si na situação alheia, mantém-se no entanto a distinção entre o “eu” e o “outro”. Rousseau engenhosamente ao dar uma interpretação radical da idéia de “projeção” de si, contudo vai além, ao postular uma identificação, quase uma fusão, entre o espectador e o observado que dilui a polaridade “eu” e “outro”, algo que não ocorre na definição hobbesiana.

Retornando à tese de McNeilly que afirma haver uma passagem de Hobbes da psicologia egoísta à lógica da prudência, esta não corresponde a alguns pontos nos quais no *Leviatã* são adotadas posições mais afins a uma psicologia egoísta. Ilustrativo disto é a definição de *livre doação* (*free gift*) que se nos *Elementos da Lei* é dita ocorrer “quando um homem transfere algum direito seu para outrem sem considerar o benefício recíproco passado ou futuro”<sup>249</sup>, já no *Leviatã* a doação ocorre “quando a transferência dos direitos não é mútua, e uma das partes transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou os serviços de um outro, ou dos amigos deste; ou na esperança de adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou para livrar o seu espírito da dor da compaixão; ou na esperança de ser

<sup>241</sup> “In *The Elements of Law* and *De Corpore* he states an egoist doctrine, which makes its first appearance in mechanistic trappings, although these are quickly discarded. [...] In *Leviatã*, however, a generalized, non-egoistic, account of human nature is presented (again initially in mechanistic terms, and political conclusions are derived from arguments which sometimes contain traces of, but do not depend on, an egoistic doctrine.”, McNeilly [1966], p.176.

<sup>242</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IX, § 17.

<sup>243</sup> *Leviatã*, p. 35, p. 123.

<sup>244</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IX, § 10.

<sup>245</sup> *Leviatã* p. 37, p. 126.

<sup>246</sup> *Apud* Kavka, p. 46.

<sup>247</sup> *De Homine*, cap. XII, § 61.

<sup>248</sup> *Segundo Discurso*, p. 78.

<sup>249</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XV, § 7.

recompensado no céu”<sup>250</sup>. No só isso, se no *Leviatã* não é dito nada a respeito de algum *desejo* de os homens viverem em companhia, há apenas aquele derivado da necessidade do paz e bem-estar, nos *Elementos da Lei* fala do “amor que os homens dão uns aos outros, ou o prazer que eles têm da companhia de outrem” e conclui que “é por isso que se diz que os homens são sociáveis por natureza”<sup>251</sup>. Prazer esse que no entanto não deve ser visto como desinteressado, pois um parágrafo acima diz que “o deleite que os homens têm ao se agradarem não é sensual, mas uma satisfação (*pleasure*) ou alegria da mente que consiste na imaginação do poder que eles têm para agradar (*please*)”.

Então se o prazer que os homens têm uns com os outros deriva da satisfação que cada um sente ao experimentar o seu próprio poder, isto seria um forte indicativo de serem os homens agentes inerentemente egoístas? Não sem propósito Gert chama nossa atenção para o fato de que o possível motivo daquilo que entende ser a opinião equivocada sobre a psicologia hobbesiana talvez decorra de nossa confusão a respeito do que vem a ser de fato o egoísmo. Se a psicologia egoísta hobbesiana é sustentada pela tese de que “os homens sempre agem para satisfazer os seus desejos”, Gert, que relembra as mesmas críticas que no século XIX o Bispo Joseph Butler fizera à Hobbes, afirma que estaríamos enganados em ver aí uma explicação do egoísmo, pois é impossível que ajamos livremente sem que seja para satisfazer os nossos desejos, afinal mesmo quando agimos por altruísmo agimos conforme os nossos desejos. A isso deu o nome de “egoísmo tautológico”<sup>252</sup> já que não acrescenta nada sobre os motivos do indivíduo. Na mesma linha de raciocínio, se acreditarmos que enquadrámos o egoísmo em Hobbes porque os indivíduos são definidos como auto-interessados, recaímos na falácia acima. Como observa Kraus, nada impede que dentre os *meus* interesses estejam aqueles referentes ao auxílio a, ou mesmo, ao sacrifício por outras pessoas<sup>253</sup>. Ora, isso toca diretamente o ponto principal da questão, a saber, que o egoísmo, como bem mostra Kavka, pode ser definido a partir de dois fatores:

- a) segundo a *motivação* do agente
- b) ou de acordo com o *objeto* ou *alvo* da ação

Portanto a primeira definição procura definir egoísmo por sua *origem*, a segunda por seu *conteúdo*. Tem-se dois critérios distintos para se determinar se uma ação é egoísta ou não. O critério (a) estabelece que alguém é egoísta se é unicamente ou predominantemente *motivado* por considerações de seu interesse. O critério (b) exclui questões de motivação e apenas requer para alguém ser tomado por um agente egoisticamente orientado que sempre ou quase sempre aja de modo que o beneficiado pela ação seja ele mesmo.

Na mesma direção, Hampton lista três possíveis interpretações do egoísmo hobbesiano<sup>254</sup>:

- a) todas as minhas ações são causadas por meus desejos
- b) todas as minhas ações são causadas por meus desejos e eu sou objeto visado por estes desejos<sup>255</sup>
- c) todas as minhas ações são causadas por meus desejos e meus desejos são produzidos em mim por meio de um mecanismo corporal “auto-interessado”

A interpretação (a) reproduz a definição “tautológica” do egoísmo psicológico. Essa parece ser uma péssima candidata a uma noção adequada de egoísmo, afinal qualquer que seja a origem ou motivo da ação, se, contudo, o objeto da ação for “other-regarding” torna-se difícil distinguir essa ação de outra que fosse motivada por propósitos puramente altruístas. Restam as interpretações (b) e (c). Em (b) temos um interpretação que tanto enfatiza a origem dos desejos quanto o seu conteúdo. Já (c) introduz uma causa fisiológica para o mecanismo de formação dos desejos.

Quanto a (b), vimos que uma interpretação hedonista da psicologia hobbesiana encontra ecos nos *Elementos da Lei*. No *Leviatã* porém parece estar definitivamente descartada. Ainda que se tome o *prazer* como objeto da ação fica ainda aberta a possibilidade da ação altruísta. Pode ser que eu sinta um

<sup>250</sup> *Leviatã*, p. 80, p. 193.

<sup>251</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IX, § 16.

<sup>252</sup> Gert, p. 7.

<sup>253</sup> Kraus, pp. 91-93.

<sup>254</sup> Hampton, p. 23.

<sup>255</sup> Paráfrase de “all of my actions are caused by my desires and they are in pursuit of a self-regarding *object of desire*.”



grande prazer em agir com benevolência. Quer dizer, mesmo que se reconheça aí uma motivação “egoísta”, dificilmente afirmariamos ser o agente por causa disto um agente egoísta. Prova disso é o utilitarismo clássico, que postulando uma motivação supostamente de fundo “egoísta”, o *prazer* como móvel da ação, porém ao atribuir à natureza humana um *prazer* pelo bem alheio desvincula sua teoria moral da psicologia egoísta.

Portanto é preciso interpretar (b) como se referindo não a um objeto mental mas sim aos próprios indivíduos enquanto alvos de uma ação. A questão sobre o egoísmo psicológico passa a ser se o alvo da ação em Hobbes é sempre ou quase sempre o próprio agente da ação.

Embora Hobbes diga que “a necessidade da natureza faz com que os homens queiram e desejam o *bonum sibi*, aquilo que é bom para eles”, esse *subjetivismo ético*, como prefere qualificar Hampton, não é condição suficiente para determinar uma orientação egoísta pois de meu auto-interesse não decorre que o objeto da ação seja eu mesmo. Teria Hobbes cometido esse equívoco, o que justificaria as críticas de Butler?

De fato, em pelos menos um momento Hobbes comete. Nos *Elementos da Lei* Hobbes discute as razões pelas quais os homens devem prestar auxílio mútuo:

Ocorre muitas vezes que os homens se beneficiam ou contribuam com seu poder uns dos outros, sem qualquer convenção, mas apenas a partir da confiança (*confidence*) e fé (*trust*) em obter a graça ou o favor de outrem, no qual se pode procurar um benefício (*benefit*) e assistência maior, ou não menor, para si mesmo. Afinal, por necessidade da natureza, todo homem, em todas as suas ações voluntárias, intenta algum bem para si mesmo.<sup>256</sup>

Esse passagem demonstra o engano de Kavka ao pretender mostrar que pelo menos nos *Elementos da Lei* a *doação* ou a *graça* não envolvem necessariamente o auto-interesse. Afinal, na continuação do parágrafo acima Hobbes coloca essa expectativa de benefício futuro como o princípio racional da lei de natureza que prescreve a caridade (*charity*)<sup>257</sup>. Note-se que pelo tom do discurso o filósofo dificilmente está justificando sua asserção com base na experiência comum ou mesmo na introspecção. Que ações sejam atos cujo fim seja o retorno de um benefício futuro parece decorrer naturalmente do princípio que agimos para realizar nossos interesses.

Um outro aspecto que aponta para o peso do egoísmo psicológico no pensamento político de Hobbes diz respeito aos liames no interior da família entre pai e filho, justamente onde o afeto mais tenderia a sedimentar “other-regarding” interesses. Contudo, surpreendentemente Hobbes não recorre a um impulso natural da espécie para justificar porque os pais gastam tempo e energia em criar e educar os seus filhos mas, como no caso do genitor da criança:

Se a mãe nutrir o recém-nascido, dado que o estado de natureza é um estado de guerra, supõe-se que ela está criando sob a seguinte condição: de que ao se tornar adulto, não se torne seu inimigo – isto é, de que lhe obedeça. Pois, já que, por necessidade natural todos nós desejamos o que nos parece bom, não se pode entender que qualquer homem conceda a vida a outrem em termos tais que ganhe força com a idade e ao mesmo tempo se torne seu inimigo. Ora, cada homem é inimigo de todo aquele a quem não obedece nem ordena. E, portanto, no estado de natureza, toda mulher que pare os seus filhos torna-se tanto mãe como senhor (*lord*)<sup>258</sup>

Hobbes reduz assim a criança à condição do servo dominado pelo senhor! Diferentemente de Locke, que se preocupa em separar o domínio paterno do domínio político, o auto do *Leviatã* adota estratégia distinta e reduz o domínio paterno ao domínio político (em oposição àqueles que reduzem o poder político ao poder paterno).

Isto seria conclusivo se não pudesse coexistir juntamente com esse egoísmo impulsos altruístas. Que não o é, vê-se que aquela mesma frase famosa do *De Cive* já citada, a saber, “o homem é lobo do homem”, tão usada para exemplificar a versão forte do egoísmo hobbesiano, só adquire esse sentido inequívoco (como bem nota Pogrebinschi) porque se costuma excluir a primeira parte da afirmação:

<sup>256</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XVI, § 6.

<sup>257</sup> “É uma lei de natureza: *Que nenhum homem suporte que alguém, a quem confia a sua própria caridade e bons sentimentos, esteja numa condição pior do que a sua.*”

<sup>258</sup> *De Cive*, cap. IX, § 3.

Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus (*a kind of God*) para o homem, e que o homem é lobo do homem. O primeiro é verdade, se compararmos os cidadão entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades. Num há alguma analogia e semelhança (*analogie of similitude*) com a Divindade, através da Justiça e da Caridade, irmãs gêmeas (“daughter”, somente) da paz; no outro, porém, as pessoas de bem devem defender-se usando, como santuário, as duas filhas da guerra, a mentira (*deceit*) e a violência – ou seja, para falar sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras<sup>259</sup>

É improvável que Hobbes esteja recorrendo à retórica<sup>260</sup>, mesmo em se tratando de uma epístola dedicatória. Dado que a natureza humana é invariável (mas assume diversas formas conforme as condições objetivas), essa descrição do homem nas sociedades civis é pouco afim aquela do indivíduo ávido por impor a sua supremacia. Corretamente administrada pela sociedade civil, a *glorificação* e a *honra*, de um impulso arrivista torna-se motivo para o conduta pacífica. A passagem parece sugerir que as razões para a guerra estão muito mais na condição em que os homens se encontram no estado de natureza do que na própria natureza humana. De fato, a emergência da guerra depende de a natureza humana ter tais ou quais qualidades, mas isso não deve ser lido como se a própria natureza humana *em si* dispusesse os homens para a guerra. Afinal, embora o filósofo por vezes atribua esse arrivismo como uma propriedade “imaneente”, esses momentos retóricos são inconsistentes com outros, como quando reconhece que no estado de natureza os *justos* (“righteous”), ou seja, aqueles que não estão numa luta por preeminência no estado de natureza, são em número maior que os perversos (“wicked”)<sup>261</sup>.

Então o que temos aqui é a postulação de um egoísmo psicológico, mas sujeito de tal modo a ponderações de prudência que pode derivar um *padrão* de ações “other-oriented”. Nesse modelo nada impede aos indivíduos executarem ações de ordem altruísta, ainda que, em certas condições, estas ações sejam improváveis.

Será, no entanto, que essa orientação egoísta atribuída ao comportamento humano está na filosofia hobbesiana adequadamente sustentada por alguma propriedade do modelo mecanicista de indivíduo? Quer dizer, Hobbes não estaria supondo o egoísmo psicológico como uma tese fundamental, axiomática, e não como derivada de uma outra tese fundamental? Ora, na teoria hobbesiana das paixões, a sua noção de desejo não justifica qualquer conclusão pelo egoísmo psicológico. E o ímpeto por poder, honra e glória pode ser reduzido, como veremos, à lógica pertinente a um modelo parecido com aquele da razão instrumental. Não há porque atribuir um desejo primário de glória e honra. Isso nos obriga a procurar na *fisiologia* hobbesiana (ou na *física*, na terminologia do autor) as bases da tese do egoísmo psicológico, o que corresponde à interpretação (3) do egoísmo.

Quando em 1969 aparece *The Logic of Leviathan* de David Gauthier, o comentador acreditava ter uma argumento cabal a favor de ser o egoísmo um pressuposto fundamental da teoria moral e política de Hobbes. Para o comentador é preciso dividir a filosofia hobbesiana em um conjunto de definições formais e um outro conjunto de definições materiais ou substantivas. Do ponto de vista puramente formal, dizer “isso é bom” seria tão somente equivalente à afirmação de que “isso é um objeto do desejo”<sup>262</sup>. Como sabemos, nesta definição não há qualquer especificação daquilo que pode ou deve ser considerado uma coisa boa. Já naquilo que Gauthier chama de definição material, “bom” deve ser entendido como “aquilo que favorece nosso movimento vital”. Gauthier conclui que a segunda definição, ao determinar que o objetivo da ação do indivíduo é aumentar ou garantir o seu próprio movimento vital, a fisiologia hobbesiana estaria vinculando ação individual e egoísmo. Conforme o critério remanescente para avaliar se uma ação é egoísta ou não, o *objeto da ação*, a fisiologia hobbesiana determinaria ser o próprio agente, ou melhor, os seus movimentos vitais, o *objeto* alvo do ato voluntário individual.

Portanto o mecanismo fisiológico seria tal que os desejos ou os apetites teriam uma orientação determinada: o indivíduo, ou melhor, seus movimentos vitais. Para McNeilly, no *Leviatã* “the connexion between appetite and vital motion is merely touched on as hypothesis, and then forgotten”<sup>263</sup>. Considerar esse vínculo como uma hipótese lançada por Hobbes é exagerado, mas o importante dessa observação é não necessitar Hobbes dessa hipótese para descrever o funcionamento do aparelho mental formador de desejos ou apetites. O argumento de Gauthier é falacioso uma vez que confunde *objeto do desejo* e *mecanismo corporal auto-interessado*. Para que o argumento valesse seria preciso não só que o

<sup>259</sup> Ibid., p. 4, p. ii.

<sup>260</sup> O *De Cive* é um dos textos de Hobbes menos aberto aos recursos da eloquência. Cf. Skinner [1996], cap. VIII.

<sup>261</sup> *De Cive*, pp. 14-5, p. xvi.

<sup>262</sup> Gauthier, p. 8.

<sup>263</sup> McNeilly, p. 164.

móvel da ação fosse a busca do favorecimento dos movimentos vitais, como também que o indivíduo tivesse ciência e que *deliberadamente* visasse a si mesmo, ou melhor, a seus movimentos vitais, na ação voluntária. E isso Hobbes não chega a afirmar. Se é verdadeiro que quando eu me satisfaço isto implica que meus movimentos vitais foram favorecidos, ou que aquilo que é desejável contribui para isso, no entanto Hobbes não afirma que o indivíduo aja *para* (com a finalidade *em mente*) favorecer tais movimentos. Essa segunda condição seria requerida para que tivéssemos a certeza de desempenhar o egoísmo a função de uma tese nuclear na teoria hobbesiana.

Que isto é o caso, verifica-se pelo função causal desempenhada pela imaginação. Recordemos uma passagem já parcialmente reproduzida:

Eu acredito na existência de uma reciprocidade de movimento do cérebro para as partes vitais, e novamente das partes vitais para o cérebro; pelo que não apenas a imaginação engendra o movimento naquelas partes, mas também o movimento das partes engendra a imaginação conforme aquilo pelo que ela foi engendrada. Se isso for verdade, e também que imaginações triste alimentam a bile, então constatamos também uma causa, de por que uma bile forte reciprocamente causa sonhos desagradáveis (*fearful dreams*)...<sup>264</sup>

Desejos ou aversões, enquanto movimentos da mente, atuam sobre a economia dos movimentos corpóreos. Se algo é visto como objeto de desejo, a simples imaginação (que também já é deleite) é capaz de promover os movimentos vitais. Pois já foi dito que na definição hobbesiana de *desejo* se encontra a idéia de algo que aumenta esses movimentos (ou impede que diminuam), e não pode existir desejo que seja contrário a esse princípio. Logo se uma ação altruísta é realizada voluntariamente, portanto desejada, ela é igualmente capaz de ser o motivo da promoção destes movimentos vitais como qualquer ação auto-orientada.

Poder-se-ia argumentar que o que veremos ser a tese de que direito de auto-defesa é inalienável não se sustentaria sem a premissa do egoísmo psicológico. Mas há filosofias moral e política não-egoísticas que endossam ou poderiam muito bem endossar a inalienabilidade do direito de auto-defesa. Mesmo Locke, por exemplo, que admitia que por obrigação natural “cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*”, colocava contudo a condição de que esta lei natural deve ser observada somente se “a conservação [do indivíduo] não estiver em jogo”<sup>265</sup>. Não é porque a inalienabilidade do direito à vida está fundada no pressuposto do egoísmo psicológico que Hobbes justifica a conduta invasiva dos homens no estado de natureza, e sim porque o filósofo (e esse é o ponto central) extrai as devidas conseqüências do princípio baseado na máxima de que “quem quer os fins quer os meios”<sup>266</sup>. Tudo que Hobbes precisa dizer é que *se* o princípio de que direito à vida não pode ser renunciado é justificável (princípio fundamental a respeito da motivação dos agentes), todos os meios para tal fim também os são.

Na próxima parte procuremos mostrar que a competitividade da natureza humana está muito mais ligada, pelo menos no Hobbes do *Leviatã*, à lógica da ação que torna o comportamento competitivo decorrência natural de certos postulados básicos do que na aposta em uma propriamente (ou originariamente) orientação egoísta. Dizer que o egoísmo psicológico não é uma noção fundamental para descrever o comportamento dos indivíduos hobbesianos não é de forma alguma afirmar uma propensão forte para motivações altruístas, embora estas motivações sejam possíveis. Se há motivações altruístas, o conjunto de indivíduos alvos do altruísmo é restrito, pois afinal

Se um homem devesse amar outro – isto é, enquanto homem – , não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem.<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. III, § 3. Embora no *De Corpore* [IV, cap. XXV, § 12] o filósofo apenas fale da atuação dos “sensible objects” na promoção ou diminuição dos movimentos vitais, como que a causa do favorecimento ou não do movimento vital estivesse no próprio objeto dos sentidos. Mas essa pouca ênfase no papel ativo da imaginação se justifica pelo fato de falar dos corpos animados em geral e não estar construindo um modelo de mente.

<sup>265</sup> *Dois Tratados sobre o Governo*, p. 385.

<sup>266</sup> Máxima várias vezes repetida por Hobbes e que está mais explicitamente manifesta no eixo de sua argumentação sobre a emergência do estado de guerra no *De Cive*, cap. I, § 8.

<sup>267</sup> *De Cive*, cap. I, § 2.

Como chama atenção Gert<sup>268</sup>, aqui Hobbes rejeita uma disposição altruísta baseada numa benevolência natural difusa. Impulsos altruístas, se os há, não são naturais, são construídos na relação concreta e limitada dos indivíduos entre si. Se o motivo da ação está na realização de desejos ou apetites, diferentemente de animais sociais como abelhas, “onde não há diferença entre o bem comum e o bem individual”<sup>269</sup>, no modelo de indivíduo construído por Hobbes, em que a razão diversifica enormemente os objetos do desejo, não há lugar para um impulso natural e abstrato de benevolência. O comportamento dos indivíduos, por via negativa, pode ser explicado pela carência na natureza humana de qualidades que tornem os homens propensos à ação altruísta. A segunda parte desta dissertação pretende justamente mostrar que o problema da emergência do estado de guerra em Hobbes não demanda a postulação do egoísmo psicológico, a não ser, talvez, um grau mínimo que impeça a cooperação unilateral. Para tanto, basta postular uma baixa (ou nula) motivação altruísta.

Desse exame podemos concluir que:

- 1) Hobbes realmente concebeu ser os indivíduos agentes auto-orientados (egoístas)
- 2) Todavia, para Hobbes, essa orientação egoísta não é de modo algum impeditiva de que os indivíduos pratiquem as mesmas ações que as de possíveis agentes altruístas
- 3) Não há no conjunto de propriedades que formam o modelo de indivíduo hobbesiano nenhuma propriedade que determine por si qualquer orientação egoísta, *a não ser* que se considere a própria orientação egoísta uma *tese primitiva* (ou seja, que não decorre de outros postulados ou teses), o que é improvável

## CAPÍTULO IV

---

<sup>268</sup> Gert, p. 9.

<sup>269</sup> *Leviatã*, p. 104, p. 226.

# A Ação

O desejo é uma inclinação para a ação, a ação de se afastar ou se aproximar de um objeto que se encontra no mundo. Como o objeto desejado ou repudiado é um objeto ou coisa do mundo exterior não tem cabimento supor que esse apelo pode ser somente um apelo para uma ação puramente mental. O desejo sempre se resolve numa ação em direção ao mundo exterior, e essa característica lhe é essencial. A passagem do desejo/aversão para ação não é contingente, é necessária<sup>270</sup>. Logo, os homens hobbesianos não agem porque têm desejos, mas, antes de tudo, têm desejos porque agem. É equivocada uma leitura da filosofia de Hobbes que visse ou na percepção ou nas paixões a dimensão definidora daquilo que o indivíduo é. O sujeito hobbesiano não é o sujeito cartesiano, este último que pode se resumir num eu que contempla as suas representações. A ação é a dimensão fundamental do homem hobbesiano, essa capacidade de interagir de forma modulada com o meio externo. É o que veremos melhor agora.

## 1. Deliberação e Vontade

### a) *deliberação*

Indivíduos são capazes de comandar ações, de fazer coisas, os ditos atos voluntários. Atos que são causados pelas imaginações do discurso mental. Ora, qual seria a razão de ser do discurso mental, a cadeia de imaginações orientada por paixões, se não fosse a perspectiva da ação futura? Se desejos permitem a organização das aparências da mente num discurso coerente e conseqüente supõe-se que isso ocorre por uma demanda de ação que o objeto desejado ou repudiado impõe. Afinal, tem-se uma relação instrumental, de um lado um objeto que nos solicita para aproximar ou afastar, de outro os conteúdos mentais são mobilizados pelas paixões para resolver isso que é um problema para o indivíduo: como se aproximar do objeto desejado ou como se afastar do objeto aversivo? Indivíduos que deliberam são indivíduos instados a resolver problemas. Como o que está diante do indivíduo é um problema a ser resolvido, e não apenas um mero impulso, o agir resulta de uma atividade mental articulada. Esta atividade mental quando é pensada em função da ação é aquilo que Hobbes chama de *deliberação*:

Quando surgem alternadamente no espírito humano (*mind of man*) apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa (*thing*); quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências (*consequences*) boas ou más de uma ação, ou de evitar (*omitting*) uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que vão se desenrolando até que a ação é praticada ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação* (*deliberation*).<sup>271</sup>

Uma descrição adequada da deliberação forneceria resposta para a seguinte questão: por que processos mentais passamos do mundo subjetivo das aparências/paixões ao mundo objetivo das ações? Essa passagem é exigida pelo objeto que, causando desejo ou aversão, favorece ou desfavorece o movimento vital e nos mobiliza para aproximarmos-nos ou afastarmos-nos dele. Deliberamos sobre ações, tão só sobre ações. Especificamente, a deliberação é uma ponderação sobre se uma certa ação será feita ou não (“*do or not to do*”). Por isso, Hobbes fala de duas condições gerais da ação deliberada: “Uma que ela seja futura. A outra, que existe a esperança de fazê-la, ou a possibilidade de não fazê-la. Pois o apetite e o medo são expectativas (“*expectations*”) do futuro. Não existe expectativa do bem sem esperança. Ou do mal sem possibilidade. Dos necessários, portanto, não há deliberação.”<sup>272</sup> Portanto a

<sup>270</sup> Cf. *Elementos da Lei*, I, cap. XII, § 1.

<sup>271</sup> *Leviatã*, p. 37, pp. 126-7.

<sup>272</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XII, § 2.

*deliberação é um exame do poder*, seja de nosso próprio poder, seja do poder das coisas em geral. *Poder* é ser capaz de ser causa de algum acidente. No caso específico da deliberação, nosso poder é ser capaz de causar as ações que nos levem aos fins pretendidos, ou que possamos ser causa das ações que evitem más conseqüências. Na deliberação calculamos também o poder das coisas, seja como meios mais adequados a fins postos pelas paixões, seja o poder de fins enquanto têm a faculdade de gerar conseqüências. Deliberamos sobre coisas que uma vez escolhidas e realizadas poderão ser *causas* de outras coisas. Pois bem, não podemos deliberar sobre coisas impossíveis. Seria absurdo deliberar sobre coisas que não estão em nosso poder, pois com ou sem nossa decisão o estado de coisas segue o mesmo. Disto decorre que, Hobbes observa, “é impossível haver *deliberação* quanto às coisas passadas”. Como em Aristóteles, decidimos sobre aquilo que nossa ação pode alterar o desenlace dos eventos. E quando aquilo que era possível passou a ser impossível ou viemos a descobrir ser impossível, a deliberação foi inútil. A deliberação refere-se, assim, ao domínio do possível E, tornando a afirmação anterior mais precisa, a deliberação é o exame de nosso poder de causar coisas as quais acreditamos ter poder de causar certas coisas desejadas.

Na medida em que diz respeito ao poder, a deliberação igualmente diz respeito à liberdade. Liberdade para Hobbes é ausência de impedimentos externos. Liberdade é liberdade de ação, e deliberar é decidir se uma ação será feita ou não uma vez que se acredita ser capaz de modificar um estado de coisas. Se estamos impedidos de fazer algo, estamos impedidos de agir. Liberdade é poder agir, e sem ação, não há poder. Assim, onde não há liberdade, tampouco haverá deliberação. Toda deliberação envolve a crença em alguma liberdade.

Mas muitas vezes não deliberamos sobre coisas que depois descobrimos não estar em nosso poder ou que não temos a liberdade de fazer? Obviamente, a deliberação está relacionada com nossa crença em dispor de poder. Em *The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance (TQL)* assevera o filósofo que ainda quando alguém delibera sobre coisas que de fato não estão em seu poder, no entanto enquanto assim o faz é porque *acredita* que está em seu poder. Tão logo esta crença termina, naturalmente não mais iremos empenhar nossos esforços. Assim, alguém pode decidir-se ou não se irá jogar tênis, mesmo que encontre depois as portas de acesso às quadras de tênis fechadas, mas enquanto deliberava acreditava livre para jogar ou não jogar tênis<sup>273</sup>. É preciso separar então a necessidade da crença de algo estar em nosso poder com o fato de termos ou não realmente este poder.

A deliberação é uma ponderação sobre o futuro, o futuro que a ação humana pode de alguma forma determinar por meio da ação. Por isso, a deliberação é igualmente expectativa, expectativa de poder, ou seja, a expectativa de que algo poderá ser causa de outra coisa, e envolve expectativas em vários aspectos. Primeiro, a expectativa de que algo possa vir a ser um bem ou um mal para nós. O poder de tal ou qual coisa causar uma alteração em nós. Não deliberamos sobre coisas indiferentes. Depois a expectativa de que certas coisas podem ou devem causar outras, sejam pensadas como meios, sejam pensadas pelas conseqüências. A escolha é expectativa de nosso próprio poder, de que podemos fazer certas coisas. A deliberação é o cálculo do poder fundado na própria prudência enquanto empregada para orientar ações:

A concepção do futuro nada mais é que uma suposição do mesmo, proveniente da recordação do que é passado; e nós somos capazes de conceber que alguma coisa irá acontecer daqui por diante somente à medida que sabemos que existe algo no presente que tem a potência (*power*) de produzi-la. E que alguma coisa tem potência agora de produzir outra coisa doravante, não podemos conceber senão de que ela outrora já produzira o mesmo. Por conta disto, toda concepção do futuro é uma concepção de uma potência capaz de produzir alguma coisa. Portanto qualquer um que espere um prazer por vir, deve ainda conceber em si mesmo alguma potência através da qual poderá alcançar aquele prazer.<sup>274</sup>

Se queremos avaliar as conseqüências de alguma ação, como vimos, deveremos contar com a prudência, que conforma por meio da experiência nossa expectativa de que algo irá ocorrer ou não e com qual probabilidade. A mesma experiência também conforma a nossa expectativa de que algo é um meio eficiente para consecução de outra coisa ou que uma ação realizada produz certas conseqüências. Mas, como vimos, que seria este objeto ou conjunto de fatos capaz de suscitar aquilo que desejamos se não tivéssemos o poder de causá-lo? Só que a mesma crença de que podemos ser causa de certos estados de coisas também é conformada pela experiência. Se deliberamos sobre fazer coisas que acreditamos estar

<sup>273</sup> Cf. *E.W. V*, p. 352.

<sup>274</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VIII, § 3.

em nosso poder ou não fazê-las, é porque nutrimos diversas expectativas sedimentadas pela experiências de que essas coisas estão em nosso poder. A expectativa do poder fundada na experiência subjaz a toda e qualquer escolha. Mas antes de tudo, expectativa é um jogo entre passado, presente e futuro. A perspectiva do poder, a expectativa do futuro, depende de termos presentemente disponíveis aquilo que no passado se revelou eficaz. Só podemos deliberar sobre coisas futuras contando com estar disponível no presente as coisas que poderão causar outras coisas. Mas como podemos saber que coisas presentes têm este poder de causação a não ser porque assim o passado conformou nossa crença a respeito deste poder? Por isso, *a deliberação é também um exercício da memória*. Indivíduos com maior experiência, com uma maior memória, em geral são mais aptos para tomar decisões.

Temos assim que a deliberação expressa três dimensões da ação humana:

1. Poder
2. Liberdade
3. Prudência

Por sua vez, a deliberação também é um processo cuja natureza é a mobilização de paixões. Uma leitura atenta da definição de deliberação acima exposta revelaria que para Hobbes *todo* o processo de deliberação envolve paixões. Uma relação instrumental estrita, daquela que poderíamos conceber ocorrer entre um fim, que seria uma paixão, e um meio, que seria um pensamento/imaginação, não seria fiel à descrição que o filósofo nos dá. Ora, do início ao fim o processo de deliberação é mediado por paixões. As paixões não só colocam os fins, mas o processo de deliberação é igualmente um processo de produção de paixões. E têm também neste modelo uma clara função reguladora. São elas que na verdade orientam e determinam as escolhas a serem tomadas. É o que lemos num trecho já parcialmente citado dos *Elementos da Lei* quando Hobbes irá explicar o que entende por deliberação:

quando somos levados de súbito a fazer alguma coisa, ou seja esse nosso primeiro apetite de súbito a fazer alguma, ou seja esse nosso primeiro apetite decorrente de alguma concepção de um mal que virá a nós por certas ações, o que é medo, que nos refreia em nossos procedimentos (*withholdeth us from proceeding*). E deste medo pode suceder um novo apetite, e deste apetite um outro medo alternadamente, até que a ação seja realizada, ou até que algum acidente se interponha de modo a impossibilitá-la. E assim cessará essa alternância entre o apetite e o medo. Essa sucessão alternada entre o apetite e o medo durante todo o tempo em que temos em nosso poder a ação para fazê-la ou não fazê-la é o que chamamos de deliberação.<sup>275</sup>

Nada mais distante do modelo elementar de escolha como relação entre fins/paixões subjetivos e meios/razão objetivos. Aqui a deliberação é uma sucessão e alternância de paixões, estas as quais desempenham a função de regular as escolhas. Mas, perguntamos, a função das paixões não é colocar os fins, enquanto a função dos pensamentos é encontrar os meios, afinal “os pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao exterior procurar o caminho para as coisas desejadas”? Que seja. No entanto, o que poderíamos esperar de uma descrição instrumental da deliberação a não ser que fosse fiel a esse modelo, no qual os pensamentos deveriam instruir as paixões sobre aquilo que deve ser feito ou não? Contrariamente a isso, Hobbes parece sugerir ser a deliberação conduzida e regulada pelas próprias paixões: é uma paixão que conduz à outra e são paixões que controlam o desenrolar da deliberação. Não vemos aqui a mediação dos pensamentos, a cadeia se dá entre paixões, um medo pode conduzir a uma esperança e desta para outro medo. Por que Hobbes não se dá ao trabalho de tornar explícito a mediação dos pensamentos? É que não há pensamento que não seja já um conatus, ou seja, uma paixão, e este pensamento já é em si uma orientação em relação ao objeto. Passar de uma paixão para um pensamento é passar de uma paixão para outra paixão. O filósofo não precisa apresentar a seqüência *paixão – pensamento – paixão*, em que após termos sido informados por um pensamento que um fim anteriormente colocado por uma paixão é bom ou mau se produz em seguida uma nova paixão determinando o querer. Pode simplesmente contar com a seqüência *paixão – paixão*, em que uma paixão se segue imediatamente à outra. De uma orientação inicial deriva imediatamente uma nova orientação, sem que se necessite passar por um elemento neutro, uma concepção que não fosse nada mais do que uma idéia. Daí referir-se apenas a uma sucessão de paixões e apresentar as paixões como reguladoras.

Que Hobbes não concebia a relação fins e meios como uma relação entre paixões e pensamentos qualitativamente diferentes (embora o sejam logicamente), fica claro neste trecho em que, em vez de nos

<sup>275</sup> Ibid., I, cap. XII, § 1. Fizemos uma pequena correção na tradução.

apresentar a razão como meio para os fins colocados pelas paixões, o cálculo feito pela razão é paralelo à alternância de paixões:

to consider a thing, is to imagine it; that to understand a thing, is to imagine it; that hope and fear, are imagine the things hoped and feared. The difference between them is, that when we imagine the consequence of anything from a sign, and especially from those signs we call names, we are said to understanding his meaning that maketh the sign; and when we reason, we imagine the consequence of affirmations an negations joined together; and when we hope and fear, we imagined things good or hurtful to ourselves: insomuch as all these are but imaginations diversely named from different circumstances.<sup>276</sup>

Isso não nos obriga a reconhecer uma inconsistência por parte do filósofo. Uma paixão que subordina outra paixão é para esta última um pensamento, do ponto de vista lógico a paixão subordinada está como meio para a paixão dominante. Na medida em que desempenha esse papel, é um pensamento. Ora, é o modo como concebemos a relação entre conteúdos mentais na cadeia discursiva que determina tomarmos um conteúdo mental por uma paixão ou uma concepção. “Onde quer que a cadeia do discurso mental seja interrompida existe um fim provisório (*there is an End for that time*)”<sup>277</sup>, se em qualquer ponto recortarmos a cadeia de imaginações, o meio que subordina todos os outros meios (e por isso está agora na extremidade da cadeia) passa a ser considerado um fim. Pelo fato de pensamentos serem paixões, Hobbes pode dispensar a separação cartesiana entre pensamento e vontade. O pensamento já traz consigo o poder de motivar o agente, de determinar o querer, porque é ao mesmo tempo propósito e endeavour. As conclusões do raciocínio já mobilizam o querer dado essa dimensão dúplice do conteúdo mental como fim e como meio.

Hobbes fala da deliberação como uma alternância de paixões, alternância de desejos e aversões e alternância de esperanças e medos. Esta alternância de paixões é da natureza da deliberação uma vez que toda deliberação se faz por meio de estipulações sobre os prós e os contras, sobre as vantagens e riscos de uma dada ação. A deliberação é assim uma instabilidade de propósitos. Quando termina a alternância, termina ao mesmo tempo a própria deliberação, porque uma paixão, seja de esperança ou de medo, já se tornou dominante. Como Hobbes sugere, o fim da deliberação, quando uma paixão se sobrepõe às demais, é semelhante ao juízo na busca da verdade. A deliberação é um processo de perscrutação do espírito impulsionado pela jogo das paixões opostas. É uma tentativa de sair da ignorância inicial sobre o resultado de alguma ação proposta. Pois bem, essa perscrutação corresponde ao mesmo processo de produção das paixões complexas a partir das paixões simples de desejo e aversão apresentado na secção 2 do capítulo anterior. Ali as emoções nasciam da alternância de desejos e aversões conforme certas expectativas. Se, por exemplo, a esperança (“*hope*”) é a concepção de que há meios disponíveis e suficientes para contrastar um mal previsto, esta crença, na medida em que é resultado de uma estimativa do sujeito, é o produto de uma ponderação do espírito, uma deliberação. Emoções são paixões que vêm a ser pela atividade de ponderação do espírito. Por sua vez, a deliberação também se confunde com o próprio discurso mental, já que a alternância entre desejos e aversões que caracteriza a deliberação é também inerente ao discurso mental. Como escreve Hobbes, “o conjunto da cadeia de apetite alternados, quanto ao problema do bem e do mal, se chama deliberação”. O discurso mental regulado, pela razão de ser *procura* (“*seeking*”), é também deliberação, mesmo que aqui a demanda por selecionar uma ação não seja evidente. Mas se todo pensamento se dá segundo uma paixão causada por uma solicitação de um objeto externo, então não há como separar rigorosamente a deliberação do discurso mental. O discurso mental tem na deliberação o seu modelo paradigmático: “onde quer que interrompamos a cadeia do discurso de alguém, deixamo-lo na suposição de que algo *será* ou *não será*; de que *foi*, ou *não*.” Todavia, tal afirmação não seria contra-intuitiva? Sabemos que boa parte do tempo e em um bom conjunto de ações simplesmente não gastamos nossa energia mental deliberando. Hobbes reconhece duas situações em que não deliberamos: (1) quando não há tempo para deliberar e a ação decorre imediatamente de um primeiro apetite inicial dominante, como aquele que é arrastado a agir por uma súbita e avassaladora paixão, e (2) quando sabemos desde o início das conseqüências boas e ruins de uma ação. Só há deliberação onde há indeterminação, assim não deliberamos não somente sobre aquilo que sabemos não estar em nosso poder, mas também não deliberamos sobre aquilo que *desde já* sabemos estar em nosso poder ou que *desde já* sabemos que as conseqüências são favoráveis ou desfavoráveis. A primeira situação parece ser incomum e não parece afetar o postulado da deliberação como paradigma da

<sup>276</sup> E W. V., pp. 358-9.

<sup>277</sup> *Leviatã*, p. 40, p. 130.



atividade mental. Mas a segunda situação é freqüente. Haveria assim um grande conjunto de ações em que simplesmente não deliberamos? Se aparentemente isso ocorre, é porque já deliberamos antes numa situação bastante similar de tal modo que a escolha se torna supérflua: “for no action of a man can be said to be without deliberation, though never so sudden, because it is supposed he had time to deliberate all the precedent time his life whether he should do that kind of action or not”<sup>278</sup>. Se a deliberação não está presente em todo ato mental, no entanto ela guarda a condição de atividade originária da vida mental do sujeito. Aquele conjunto de ações aparentemente feitas espontaneamente (sem deliberação) por um homem, alguma vez, contudo, já o foram objeto de deliberação, mesmo que isso tenha acontecido na mais tenra idade<sup>279</sup>. Deliberar é a condição primeira e fundamental da atividade mental. Ora, se a deliberação é o modelo do discurso mental, isto implica que a atividade cognitiva do indivíduo consiste, além na de solucionar de problemas, (isto já vimos na cadeia discursiva regulada), também na solução do problema de *agir ou não agir*, pois conforme o conceito de deliberação hobbesiano, deliberamos para agir. Por isso a deliberação, se é alternância de paixões, o é como tal porque antes de tudo é alternância entre o querer agir e o querer não agir:

É evidente que quem delibera não quer atuar e perder também a ocasião de atuar, mas quer aquilo que afinal - uma vez considerada toda a série de bens e males – seja por último percebido como bom. Enquanto delibera, não quer de modo absoluto; certamente muitas vezes, porém outras tantas vezes retrocede; ainda não *quer* atuar, e já que retrocede muitas vezes, seria possível dizer que “quer não atuar”.<sup>280</sup>

Novamente, o indivíduo pensante é o indivíduo agente.

Vemos que a deliberação é um jogo de paixões no interior do discurso mental. Ora, a descrição hobbesiana parece mais apontar para um jogo imanente das paixões, sem interferência de um sujeito pensante racional. Foi isto que percebeu Sorell, e segundo este comentador Hobbes:

Depicts deliberation as a process that begins and ends and involves a succession of appetites and aversions; but it does not seem to be a process an agent initiates; and it does not seem to involve any articulated notion of *weighing* of considerations pro and con. The agent does not *conclude* that all things considered, such and such is the thing to do; the succession of appetite and aversion merely stops and the agent acts accordingly. He is more the medium than the controller of the process of deliberation, and so not much like the deliberator we are apt to conceive pre-theoretically.<sup>281</sup>

Sorell acerta naquilo que observa, mas erra naquilo que parece concluir, que não estamos diante de um autêntico processo de deliberação. De fato, este agente transcendente que opera sobre suas representações não tem lugar na filosofia de Hobbes. O sujeito é imanente à conexão de suas representações. O sujeito não opera sobre os seus conteúdos, o sujeito é a discursão destes conteúdos. A atividade mental é uma atividade interna do embate de inúmeros endeavours que se comunicam entre si e se hierarquizam entre si. São as cadeias de concepções, que são ao mesmo tempo cadeias de paixões, que fazem o sujeito, não o sujeito que fabrica tais cadeias. Neste sentido pode-se considerar que a deliberação é um processo natural ou espontâneo, porque ocorre pelo livre jogo das paixões mobilizadas pelos aparências dos sentidos. É a lógica interna do jogo entre as concepções/paixões que determina o resultado dos atos deliberativos. No *De Homine* é assumido esse papel imanente das paixões de conduzir a deliberação pois lemos que na “deliberation, accordingly as advantages and disadvantages *show themselves this way and that*, so appetite and aversion will alternate, *until the thing demands that decision be made.*”<sup>282</sup> Porém, isto não implica de modo algum que para o filósofo inglês a deliberação seja um processo, digamos, irracional e sem a participação do cálculo. O jogo das paixões envolve necessariamente cálculo, o mesmo cálculo que conceberíamos se houvesse um agente que operasse sobre suas representações. Se nos *Elementos da Lei* a deliberação aparece como um arranjo de paixões e como produzida passivamente pela prudência, na definição do *Leviatã* deixa claro, como lemos, que a deliberação requer ponderação e cálculo. Se na formulação anterior parece que o agente é apenas um fantoche da alternância de desejos e aversões, no *Leviatã* a deliberação ocorre de modo semelhante

<sup>278</sup> Cf. *Of Liberty and Necessity*, p. 37.

<sup>279</sup> Cf. *Ibid.*, p. 19.

<sup>280</sup> *Crítica ao De Mundo*, p. 112. A tradução a partir do espanhol é nossa.

<sup>281</sup> Sorell, p. 95.

<sup>282</sup> *De Homine*, cap. XI, § 2. Itálicos nossos.

àquela “procura” (“*seeking*”) que deixava ao sujeito um papel ativo na composição das cadeias de imaginações, ao contrário da “busca” (“*ranging*”) que fazia da atividade mental um efeito inercial da sucessão de sensações dada na experiência. Ora, Sorell se furtou a notar algo surpreendente mas verdadeiro, que em Hobbes paixões não são o oposto da razão. A atividade racional, pelo menos aquilo que chama de “*natural reason*” é também uma atividade passional, posto que concepções são paixões. Porém, há paixões não racionais e há paixões racionais, estas não sendo de natureza distinta daquelas, tudo dependendo de o quão são adequadas para os propósitos em vista. Que a deliberação seja uma atividade de calcular, uma atividade de raciocinar, fica patente neste trecho:

A deliberação se exprime pelo *Subjuntivo*, que é o modo próprio de significar suposições e suas conseqüências, como por exemplo em *Se isto for feito, esta será a conseqüência* (*If this be done, then this will follow*). Não difere da linguagem do raciocínio (*reasoning*), salvo que o raciocínio se exprime através de termos gerais, e a deliberação se refere sobretudo a casos particulares.<sup>283</sup>

Se (1) toda deliberação é acompanhada durante todo o processo pelo jogo das paixões, que colocam os fins mas também têm papel regulador, e se (2) ao mesmo tempo a deliberação é por natureza um cálculo mental, que pode ou não ser mediado por nomes, então a alternância de paixões e cálculo racional são compatíveis, melhor, o mesmo processo<sup>284</sup>. Enquanto raciocinamos temos paixões, uma cadeia de paixões, e enquanto temos paixões raciocinamos, ou seja, desdobra-se uma cadeia de concepções.<sup>285</sup> Uma escolha conduzida por paixões nem por isso deve ser necessariamente uma deliberação irracional. Ora, dizer que a deliberação é regulada pelas paixões é também dizer que é regulada pelo cálculo. Pois, como vimos, paixões em geral, e especialmente as complexas, são produtos de estipulações do espírito. Já ali na formação das paixões incidia o cálculo, embora cálculo prudencial. Quando deliberamos, raciocinamos, isto é, jogamos com paixões: “*deliberation is nothing but alternate imagination of the good and evil sequels of an action, or, which is the same thing, alternate hope and fear or alternate appetite to do or quit the action of which he deliberates.*”<sup>286</sup>

## b) *vontade*

O processo de deliberação é uma atividade de investigação, uma atividade com propósito. Mas só perdura enquanto há indeterminação, indeterminação que consiste num conflito entre o querer fazer e o não querer fazer. Essa indeterminação quanto ao fazer ou não fazer, como vimos, envolve uma indeterminação de paixões que se alternam. Terminado o jogo de paixões opostas, finda a deliberação. E deliberamos para determinar nossa vontade. Aparentemente, Hobbes poderia contentar-se em postular como condição suficiente da vontade o término da alternância, término este que se daria pelo fim da incerteza ou dúvida que perpassa o processo de tomada de escolhas. Porém, afirma Hobbes, há uma outra condição, a ação. Quando finda a deliberação sucede imediatamente uma ação, afinal, se a deliberação concerne ao fazer ou não fazer, seu término só pode ser uma ação ou uma omissão. Eis como Hobbes introduz o conceito de vontade (“*will*”):

---

<sup>283</sup> *Leviatã*, p. 38, p. 128..

<sup>284</sup> Um cotejo entre dois textos ajudaria a reforçar esta tese. No *Leviatã* a aproximação entre deliberação e opinião, entre vontade e juízo aparece apenas a título de comparação: “E tal como o último apetite na deliberação se chama vontade, assim também a última opinião na busca da verdade sobre o *passado* e o *futuro* se chama juízo” Já no *Of Liberty and Necessity* a semelhança se torna uma identidade, e a vontade é um ato do julgamento: “the will follows the last opinion or judgement immediately preceding the action, concerning whether we have weighed it long before or not at all... As for exemple, when a man strikes, his will to strike follows necessarily that thought which he had of the sequel of his blow immediately before the lifting of his hand. Now if it be understood in that sense, the last dictate of the understanding does necessitate the action...” (p. 34)

<sup>285</sup> Excetuado o raciocínio feito apenas por palavras, o cálculo dos nomes. Porém, no tipo de atividade mental que aqui está em jogo, aquela relacionada com demandas práticas, a distinção não é mais possível. Mas imaginemos que houvesse uma deliberação feita apenas por cálculo de nomes. O problema residiria em entendermos como meros nomes seriam capazes de motivar os indivíduos, de levá-los a agir desta ou daquela maneira. Se calculamos com palavras e agimos conforme certas decisões é porque no final deste raciocínio (e não apenas no início) temos um endeavour que dispõe o indivíduo a agir, um desejo. Ou seja, todo cálculo que envolve o fazer ou não fazer, seja com ou sem palavras, pressupõe aquela alternância de paixões que caracteriza a deliberação.

<sup>286</sup> *Of Liberty and Necessity*, p. 37.

Na *deliberação*, o último apetite ou aversão imediatamente anterior (*immediately adverting*) à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*, o ato (não a faculdade) de *querer* (*willing*). Os animais, dado que são capazes de deliberações, devem necessariamente ter também *vontade*. A definição da *vontade* vulgarmente dada pelas Escolas, como *apetite racional*, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão. Pois um *ato voluntário* (*voluntary act*) é aquele que deriva da *vontade*, e nenhum outro. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, dissermos que é um apetite resultante de uma deliberação, neste caso a definição será a mesma que aqui apresentei. Portanto a *vontade é o último apetite na deliberação*.<sup>287</sup>

“The last appetite in deliberating”. Vemos que a vontade é *uma* paixão, aquele último desejo ou aversão suficientemente intenso para dar início a uma ação. É tanto um desejo ou uma aversão porque, como observa Hobbes, não só agimos para obter aquilo que queremos, mas também agimos para evitar alguma coisa maléfica que no caso de nos omitirmos iria ocorrer: “Fica assim manifesto que as *ações voluntárias* não são apenas as ações que têm origem na cobiça, na ambição, na concupiscência e outros apetites em relação à coisa proposta, mas também aquelas que têm origem na aversão, ou no medo das conseqüências decorrentes da ação”<sup>288</sup>, escreve. Ou seja, a vontade não é apenas motivada pelo desejo, o desejo de atingir um bem, mas também pela aversão, pelo desejo de evitar um mal. Desde que nos contentemos em seguir as próprias palavras do filósofo, a vontade é uma decisão de agir essencialmente bivalente: ou motivada por um desejo ou motivada por uma aversão (o que secundariamente determina o desejo de fazer uma ação para evitar algo aversivo, isto é, um desejo de segunda ordem).

Ser uma paixão que antecede uma ação, é o único distintivo da vontade sobre as outras paixões. Por isso escreverá que “will itself is an appetite”<sup>289</sup>, não há recorte entre o querer e o desejar. A vontade não é um evento especial da mente, algo colocado ao lado das paixões, ou algo que sendo uma paixão tivesse no entanto uma propriedade específica. A vontade só se diferencia das paixões pelos efeitos, o efeito de produzir uma ação (um ato voluntário), mas não se diferencia das paixões pela natureza, seja em gênero ou espécie. “The same thing is called both will and appetite; but the consideration of them, namely, before and after, is divers.”<sup>290</sup> Antes do fim da deliberação é desejo (ou aversão), após é vontade. Se o querer parece ser um produto da razão isto se deve tão-somente ao fato de que ao contrário dos meros desejos, as “paixões sensuais”, que consistem como que numa resposta imediata ao apelo dos sentidos, já o querer é o desejo quando mediado pelo discurso mental, pelo embate entre paixões concorrentes. Por levar a marca de uma atividade mental, o querer parece ser mais “racional” do que o mero apetite. Mas fora esta diferença, a separação é equivocada, porque, por exemplo, há paixões que não são meros apetites, ou seja, são produtos da discursão mental que, como a “vontade” de glória em excesso, são absolutamente irracionais.

Mas não poderíamos considerar que a vontade não fosse um desejo específico, e sim o conjunto de apetites positivos e negativos que causam uma ação? Hobbes argumenta que se não considerarmos ser a vontade uma paixão singular, cairemos no absurdo de admitir que uma mesma ação seria ao mesmo tempo voluntária e involuntária”, pois na deliberação estamos sempre diante de desejos e aversões concorrentes (senão para quê deliberar?), e se a ação voluntária é produto da série de todos os desejos que nos mobilizam para tanto, essa ação também seria uma ação involuntária, já que fizemos algo contra nossas disposições em contrário suscitadas pela série de aversões.

Vemos que a ação aparece como um componente essencial da definição de vontade. Nem a paixão tomada nela mesma é vontade, porque seria apenas uma paixão, nem a ação sozinha é vontade, porque seria mero movimento, e não movimento voluntário. A vontade então é ela mesma um endeavour, é o último apetite que dá início ao movimento. É um conatus que reside no espaço infinitamente pequeno entre o movimento interno de uma paixão e o início de uma ação. Quando a ênfase recai sobre a dimensão interna da mente, é vontade, quando a ênfase recai sobre a dimensão externa, é ato voluntário. Sem a ação que sucede imediatamente a vontade, esta última não é vontade, dirá Hobbes, é apenas mais uma inclinação entre outras no jogo de paixões do discurso mental. Isso ocorre porque o conceito hobbesiano de vontade é um conceito relativo, expressa a relação entre um apetite e uma ação, relação de antecedente e conseqüente imediatos. Mas essa relação só pode ser determinada *a posteriori*. Embora por natureza todo desejo seja inclinação para agir, e, portanto, todo desejo é um conatus cujo sentido é

<sup>287</sup> *Leviatã*, p. 38, pp. 127-8.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 38, p. 128.

<sup>289</sup> *De Homine*, cap. XI, § 2.

<sup>290</sup> *De Corpore*, cap. XXV, § 13.

manifestar-se na ação, no entanto entre a inclinação e o fato de vir realmente a manifestar-se numa ação não há nada inscrito em qualquer desejo que indique essa passagem. Nem mesmo a intensidade do desejo vale como critério, um desejo maior pode ser obstaculizado pela ação conjunta de outro desejos. Então a vontade só pode ser determinada retrospectivamente, só após a ação podemos saber que aquela desejo era a “vontade” do agente. Uma vontade que não se desdobre em ação, ressalta Hobbes, é apenas inclinação, desejo que não se distingue em nada dos outros desejos e aversões que mediaram o processo de deliberação.

Como observa Gauthier, isso levanta uma questão. Se for correto que a vontade é o último apetite antes da ação isso vai aparentemente contra a experiência comum que nos mostra que muitas vezes deliberamos sobre coisas que só futuramente iremos fazer. Hobbes mesmo parece contradizer-se, quando compara a vontade com um juízo da razão, a “sentença final e decisiva” (“*resolute and finall sentence*”). Por sua vez, a deliberação se manteria enquanto houvesse dúvida quanto ao fazer ou não fazer. Seria também a vontade uma “firme” determinação da vontade? Se a vontade é apetite, a vontade também é opinião, ou melhor, o último julgamento. No *De Corpore* a deliberação ocorre até o ponto em que concebemos o poder de fazer aquilo que desejamos ou o poder de evitar aquilo que repudiamos: “While that vicissitude of appetite and aversions remains in them, they have that series of thoughts which is called *deliberation*; which lasteth as long as they have it in their power to obtain that which pleaseth, or to avoid that which displeaseth them.”<sup>291</sup> A deliberação agora aparece como o processo de determinação do poder. Enquanto há indeterminação quanto ao sucesso daquilo que gostaríamos de fazer ou não fazer, permanece a deliberação. Já a vontade é a determinação de que temos o poder para fazer ou não fazer algo, ou que aquilo que temos o poder de fazer não será obstaculizado por alguma coisa que venha a alterar nosso desejo de fazê-lo. Quando chegamos à crença de que temos o poder de fazer algo ou a crença inversa de que não temos o poder de fazer algo, aquilo que é impossível, então a deliberação é encerrada e a vontade é determinada. A relação entre vontade e ação parece surgir agora como uma relação mais lógica do que física. De qualquer forma, se é de se supor que se a determinação do poder é uma condição necessária da vontade, e uma de suas marcas, no entanto, não é condição suficiente, pois se após a deliberação não sucede uma ação, este propósito firme causado pela concepção de nosso próprio poder pode ser revertido, porque poder, como veremos, é poder provisório, nada garante que uma configuração de poder seja futuramente alterada de modo que aquilo que antes estava em nosso poder possa não estar mais. Só a ação é marca infalível da vontade<sup>292</sup>.

## 1.1. Liberdade e Vontade

A ação é marca infalível da vontade porque vem dar fim à possibilidade que antes havia de o ato ser feito ou não ser feito:

Essa sucessão alternada entre o apetite e o medo durante todo o tempo em que temos em nosso poder a ação para fazê-la ou não fazê-la (*power to do, or not to do*) é o que chamamos deliberação. Este nome tem sido dado para aquela parte da definição na qual se diz que ela dura enquanto continuar em nosso poder a ação que estamos deliberando. Afinal, já que temos a liberdade de fazer ou de não fazer (*liberty to do or not to do*), a deliberação significa a tomada (*taking away*) de nossa liberdade.<sup>293</sup>

<sup>291</sup> Ibid., cap. XXV, § 13.

<sup>292</sup> Todavia, temos uma dificuldade. Se a ação é a marca infalível da vontade, no entanto a deliberação concerne ao fazer ou omitir. Não há problema em assumir que a deliberação acaba ao termos feito uma ação. Contudo, se só há vontade onde há ação, como é possível que deliberemos pela omissão? Sendo a negação da ação, como pode ser a omissão a determinação da vontade do agente? É possível imaginar soluções para esse paradoxo. No caso de uma omissão, a deliberação pode terminar simplesmente porque quando chegamos à conclusão de que algo é impossível ser feito não tem mais sentido continuar deliberando, assim como no exemplo discutido por Hobbes daquele que encerra a deliberação se irá ou não à quadra de tênis ao saber que a porta de acesso está firmemente trancada. Ou se está doente de tal modo que esteja acamado e não tenha o poder de andar (Cf. *E. W. V*, p. 346). O problema é que esses dois exemplos não esgotam todas as possibilidades. Posso muito bem deliberar por não tomar vinho sabendo dos riscos de embriagar-me. Eis uma omissão que não se enquadraria em nenhum dos dois casos acima, pois tenho muito bem poder para beber o vinho, e não há nada que me impeça de fazer isso. A resposta é que após ter devidamente deliberado sobre os efeitos do vinho, não resta mais dúvida quanto a se devo fazer ou não a ação, e por isso finda a deliberação, que ocorre enquanto há indeterminação. De qualquer forma, novamente a omissão parece contradizer que só há vontade quando de um apetite ou aversão se segue uma ação.

<sup>293</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XII, § 1.

A ação torna o desejo de agir ou não agir irreversível. Se fizemos alguma coisa, não podemos mais, agora que o fizemos, não fazer. Ao atualizamos uma ação, tornamos impossível o seu oposto, a sua não atualização. Aqui, o problema acima exposto sobre a omissão não se repete. Se deliberamos omitir uma ação, é porque não temos mais a liberdade de fazê-la. Ora, a deliberação chega ao fim ou quando fazemos uma ação ou quando percebemos ser esta ação impossível de ser feita. Impossível aqui significa duas coisas: (1) não ter o poder para e (2) estar impedido de. Não deliberamos se queremos voar como as aves, já que não está em nosso poder. Nem deliberamos se vamos ou não vamos andar se estamos firmemente amarrados. Se uma das situações ocorre, naturalmente deixamos de deliberar sobre tais questões, afirma Hobbes.

Aparentemente vontade e liberdade são noções opostas. Todavia, uma análise cuidadosa mostraria que na verdade a vontade é a atualização da liberdade. Como é possível afirmar isso se acabamos de ver que a vontade põe fim à liberdade? Ora, basta que separemos devidamente a liberdade como poder de fazer ou não fazer, da liberdade tomada propriamente (“*properly*”). Para tanto, devemos compreender melhor o que Hobbes entende ser a vontade.

O eixo da crítica de Hobbes à concepção tradicional da vontade é a negação da vontade como faculdade, a faculdade do querer. Essa concepção de vontade como faculdade assume a forma da noção de vontade como expressão do livre arbítrio. Idéia de livre arbítrio que separa o homem da natureza ao conceber que, ao contrário da natureza onde causa e efeito se seguem conforme uma cadeia necessária, o homem pode ser causa contingente de suas ações. Ou seja, o homem inaugura na natureza uma indeterminação, a qual aparentemente é fundamento de sua liberdade. Ser livre, dirão os adeptos do livre arbítrio, é determinar sem que isso seja decorrente de uma determinação. Ora, o discurso do livre arbítrio é por excelência o discurso dos teólogos, aqueles que pelo terror e pela ignorância pretendem dominar os homens. É preciso inventar um anti-natureza para que os homens sejam culpados por seguir aquilo que a natureza ordena, a saber, que cada homem busque o melhor para si e para a sua sobrevivência. Por exemplo, contra o medo natural da morte, a religião baseada na superstição contrapõe o medo fictício da perdição eterna. Ou seja, a teologia desfaz o fundamento da política que o medo da morte natural violenta. Discurso anti-natural que pressupõe uma anti-natureza, o discurso teológico tem na idéia de livre arbítrio um de seus principais instrumentos de dominação.

Mas a crítica de Hobbes é radical, porque a doutrina do livre arbítrio é apresentada mais do que como uma doutrina falsa, e sim como um puro contra-senso. Primeiro:

O apetite, o medo, a esperança e as demais paixões não são chamadas voluntárias, pois elas procedem não da vontade, mas são a vontade; e a vontade não é voluntária. Afinal, um homem não mais pode dizer que quer querer, pois então ele quer querer o querer, e assim cria uma repetição infinita da palavra querer o que é absurdo, o que é absurdo e insignificante (*absurd, and insignificant*).<sup>294</sup>

Se a condição para a existência da vontade é a vontade de ter vontade, somos obrigados a uma regressão ao infinito. Além disso, dizer que há uma vontade de ter vontade é tão absurdo quanto dizer que se tem o desejo de ter desejo. Desejo é desejo *de* alguma coisa, vontade é sempre vontade *de* fazer alguma coisa. Uma vontade que não seja vontade de fazer algo é tão absurdo quanto pensar um desejo que não seja desejo de nada. Dizer que se tem desejo de se ter desejo é, no máximo, dizer que se tem desejo. Acidentes são acidentes de coisas, a vontade é um acidente do agente, porém se houvesse uma vontade de vontade seria como um acidente de um acidente, um contra-senso. A vontade não é uma faculdade, um poder, a vontade é um ato, o ato de querer ou desejar que deriva uma ação voluntária<sup>295</sup>.

Segundo: a definição hobbesiana de causalidade exclui completamente a possibilidade de causas contingente. Pois “whatever is produced is produced necessarily”, a causa integral se dá quando da consideração dos acidentes do agente e dos acidentes do paciente só se pode conceber a não ser que um efeito é imediatamente produzido. Uma causa da qual não decorra necessariamente o seu efeito não é causa, já que “causa” só pode ser definida em relação ao seu efeito. Já a doutrina do livre arbítrio pressupõe uma idéia fictícia e vazia de causalidade, uma causa sem efeito, uma “determinação indeterminada”. Ora, a doutrina do livre arbítrio supõe erroneamente, junto com do erro categorial de supor a vontade ser uma faculdade, que a vontade seja causa de si mesma, como declara Hobbes, “nothing takes beginning from itself, but from the action of some other immediate agent without itself.” A vontade não é causa de si, e sim é efeito da produção necessária dos desejos: “no man can determine

<sup>294</sup> Ibid., cap. XII, § 5

<sup>295</sup> Cf. *Leviatã*, p. 37, p. 127.

his own will, for will is appetite; nor can a man more determine his will than any other appetite, that is, more than he can determine when he shall be hungry and when not.”<sup>296</sup> Por isso, a relação entre os motivos da ação e a vontade, entre motivos e escolha, é uma relação necessária.

Isso quer dizer que não existe a liberdade? Pelo contrário, a vontade é ato mesmo pelo qual a liberdade do agente se manifesta. Basta para tanto que se evite pensar a liberdade como oposta à necessidade:

A liberdade e a necessidade são compatíveis (*consistent*): tal como as águas não tinham apenas a *liberdade*, mas também a *necessidade* de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da *liberdade*; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da *necessidade*. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a *necessidade* de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta.<sup>297</sup>

As escolhas acompanham a necessidade e são por esta determinadas. Não há nenhum “poder do sim e do não”, antes que senhora da situação a vontade é apenas serva da necessidade. Pelo que se vê, Hobbes está contando com outro conceito de liberdade (em sentido próprio), que não aquele de indeterminação, compatível com um determinismo integral. Que conceito seria este? Ei-lo:

Liberty is the absence of all the impediments to action that are not contained in the nature and intrinsic quality of agent. As, for example, the water is said to descend freely, or to have liberty to descend, by the channel of the river, because there is no impediment that way; but not across, because the banks are impediments. And though the water cannot ascend, yet men never say it wants liberty to ascend, but the faculty or power, because the impediment is in the nature of the water and intrinsic. So also we say he that is tied wants the liberty to go, because the impediment is not in him but in his bands; whereas we say not so of him that sick or lame, because the impediment is in himself.<sup>298</sup>

Ou segundo a fórmula: “liberty is absence of external impediments”. Se toda necessidade ontológica é produção causal de movimento no paciente pela ação de um agente, sendo a necessidade determinação de movimento, é inconcebível que liberdade possa opor-se à necessidade. Liberdade é antes um atributo da necessidade. Porém, como lemos acima, um *ato livre* depende de duas condições para ocorrer:

1. Poder: a capacidade de executar certa ação ou ausência de *impedimentos internos* ao movimento
2. Liberdade: ação não obstada ou ausência de *impedimentos externos* ao movimento

Poder é liberdade em potência, e liberdade é poder atual. Liberdade é poder de mover-se cuja atualização não é impedida por condições físicas externas<sup>299</sup>. “Físicas” porque liberdade é desimpedimento de movimento local, não há aqui um sentido “moral” para “impedimento”. Por isso, esse conceito de liberdade vale tanto para coisas, animais e homens. Nas palavras de Wilson, o poder é a condição positiva do movimento ou da ação, e a liberdade é a condição negativa do movimento<sup>300</sup>. Poderíamos comparar a primeira condição com uma condição de sentido, e a segunda condição com uma condição de verdade: a primeira informa em que condições têm sentido falar da liberdade ou não liberdade de um agente, e a segunda, em que condições um agente é livre ou não é. Conseqüentemente, só se pode dizer que alguém perdeu a liberdade de fazer alguma coisa se esta pessoa tinha o poder de fazê-la. Não se pode dizer que o homem não é livre para voar, porque ele não têm o poder de voar. Mas se alguém que por natureza tem o poder para executar certo movimento e nem perdeu provisoriamente esse poder (o homem doente) quer agir e se vê impedido para tanto, então esta pessoa não mais age livremente.

---

<sup>296</sup> E.W. V., p. 34.

<sup>297</sup> *Leviatã*, p.130, p. 263.

<sup>298</sup> *Of Liberty and Necessity*, p. 38.

<sup>299</sup> Cf. Gauthier, p. 64.

<sup>300</sup> Cf. Wilson, p. 358.

Além disso, liberdade é um atributo de coisas, ou melhor de agentes, e não de propriedades. E necessariamente de entes corpóreos: “sempre que as palavras *livre* (*free*) e *liberdade* (*liberty*) são aplicadas a qualquer coisa que não é um *corpo* (*bodies*), há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos.”<sup>301</sup> Portanto, não tem sentido falar que a vontade é livre, mas sim que esse ou aquele homem é livre.

No sentido próprio de liberdade, a vontade, na medida em que é um ação que decorre de um apetite, é o exercício da liberdade do agente. Vontade, sendo uma ação sucedida de um determinado apetite, é desejo plenamente realizado. Pois todo desejo é inclinação ou orientação para ação, seu sentido é desdobrar-se numa ação, isto é, passar do movimento imperceptível que é o *endeavour*/desejo para o movimento perceptível da ação voluntária: como as águas que se encontravam represadas pela barragem, e agora livres, podem então assim manifestar (realizar) o movimento conforme à sua inclinação<sup>302</sup>. Aquele que age voluntariamente age livremente, dirá o filósofo inglês.

Uma objeção naturalmente é levantada desta noção de liberdade. E aquele que age por compulsão, especialmente o que age por medo de certas conseqüências, como aquele que entrega a bolsa para o ladrão que ameaça a sua vida, esse age livremente? Hobbes reconhece que quem o assim faz, entregando a bolsa, o faz livremente, porque é uma lei da natureza humana procurar o melhor para si e aceitar um mal menor em troca de uma mal maior. Mas nem por isso age menos livremente:

O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com *medo* de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria (*willingly*), podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam dívidas com *medo* de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de um pessoa em *liberdade*.<sup>303</sup>

Ora, o homem que faz um ato forçado o faz livremente porque faz conforme a sua vontade, afinal “all his voluntary actions are free, even those also to which he is compelled by fear.”<sup>304</sup> Por mais prejudicial que para ele seja render-se ao ladrão, quer queira, quer não, o ato de entregar a bolsa é um ato livre porque é conforme a vontade daquele que se encontra sob ameaça. Aqui não há oposição entre a vontade e os constrangimentos externos, entre a vontade e o ser forçado a entregar a bolsa, uma vez que vontade e ação (entregar a bolsa) concordam. Onde há conformidade entre vontade e ação, há liberdade. E se “impediment or hindrance signifieth an opposition to endeavour”<sup>305</sup>, e não há algo impedindo o agente de executar o seu desejo atual, mesmo que este desejo fora obtido por força, é necessário admitir que o agente é livre. Livre, também, porque age de acordo com os seus próprios interesses. No caso do ladrão que me ameaça, a minha obediência ao seu comando vai ao encontro de meu interesse de não vir a perder a vida. Realiza o seu interesse quem escolhe um bem maior disponível do que um bem menor disponível, não podendo obter os dois. É melhor perder a bolsa do que perder a vida. Mas se o ladrão tentasse obter a bolsa tentando arrancá-la de mim pelo uso da força, então neste caso haveria limitação de minha liberdade, pois o movimento (apoderar-se da bolsa) e a vontade (de mantê-la) se oporiam. É necessário separar as causas da formação da vontade, que podem ser condicionadas pela compulsão, das causas que impedem o exercício dela. Na verdade, como assevera o filósofo, mesmo a distinção entre uma vontade suscitada pela compulsão, que seria causada pelo terror, e qualquer outra vontade derivada de paixões como amor, desejo de vingança ou luxúria é apenas uma questão de conveniência assentada numa distinção meramente lingüística, uma vez que, devidamente falando, as ações decorrentes destas paixões “may be as necessary as those which are done upon compulsion.”<sup>306</sup> Em sentido próprio, toda vontade é vontade determinada por uma necessidade. Daí Hobbes, consistente com seus pressupostos, declarar que “the necessitation or creation of the will, is the same thing with the compulsion of the man.”<sup>307</sup>

[Essa noção de liberdade como ausência de constrangimentos externos terá um custo bastante alto na economia da teoria política de Hobbes. Como é possível pensar contratos como limitações da

<sup>301</sup> *Leviatã*, p. 129, p. 262.

<sup>302</sup> Obviamente, isto não implica assumir uma potencialidade de inspiração aristotélica, afinal *endeavour* é movimento, movimento interno.

<sup>303</sup> *Leviatã*, pp. 129-3, pp. 262-3

<sup>304</sup> *E. W. V*, p. 262.

<sup>305</sup> Cf. *E. W. V*, p. 352.

<sup>306</sup> *E. W. V*, p. 248.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p.260.

liberdade se as obrigações contratuais são obrigações erigidas em conformidade com a vontade? Pois onde há concordância entre vontade e ato, há liberdade, e contratos são atos da vontade. Se obrigações são limitações impostas por impedimentos externos, no entanto, para Hobbes, por “impedimentos” devem ser tomados apenas aqueles que se opõem à vontade. Condição esta que aparentemente não está presente no ato de contratar. A própria noção fundamental do Estado, a de pacto civil, estaria comprometida, já que como uma obrigação poderia ser o fundamento do Estado se contratos não podem ser tidos como limitações da liberdade?

Uma tentativa de resolver este paradoxo exigiria um amplo trabalho de análise que ultrapassaria o escopo da presente dissertação. Seja como for, tanto no capítulo V, quanto no capítulo VII da segunda parte estaremos levando em conta a divisão proposta pelo próprio filósofo no *De Cive* (cap. XV, § 7) entre obrigações físicas e obrigações morais. O que significa que por “impedimentos” tomaremos também por impedimentos “morais”.]

## 2. Deliberação e Escolha Racional

Reexaminemos mais detalhadamente a passagem já citada do *Leviatã* em que Hobbes caracteriza a deliberação:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que vão se desenrolando até que a ação é praticada ou considerada impossível...

Embora a descrição feita por Hobbes do processo de tomada de decisões seja intuitivamente convincente, nela não transparece a sua estrutura lógica. Vamos agora decompor em seus constituintes conforme os seus diversos níveis. Assim, podemos compreender a deliberação de acordo com:

1. Seu *motivo*: uma coisa ou fim desejado ou uma coisa ou fim repudiado
2. Seu *objeto*: ações futuras
3. Sua *finalidade imediata*: decidir se a ação A será ou não será feita (fazer ou omitir)
4. Seu *valor* ou *utilidade*: a consecução de um bem ou a evitação de um mal por meio da ação ótima
5. Seus *componentes*:
  - a) desejos: um fim ou coisa a ser alcançada
  - b) aversões: um fim ou coisa a ser evitada

E mistos destas duas orientações:

- c) esperanças: uma coisa ou meio que impede que ocorra a coisa ou fim que repudiamos  
(ou: uma coisa ou fim desejado porque limita outra coisa ou fim indesejado)
- d) medos: uma coisa ou meio que impede que ocorra a coisa ou fim que desejamos  
(ou: uma coisa ou fim repudiado porque limita outra coisa ou fim desejado)

6. Seus *princípios axiológicos*:



- a) Bom: do ponto de vista do objeto: aquilo que é desejado  
do ponto de vista da ação: aquilo que conduz ao que desejamos  
(ou: aquilo que não conduz ao que repudiamos)
- b) Mau: do ponto de vista do objeto: aquilo que é repudiado, ou é aversivo  
do ponto de vista da ação: aquilo que conduz ao que repudiamos  
(ou: aquilo que não conduz ao que desejamos)

#### 7. Suas regras de inferência:

- a) instrumental: Se alguma ação A conduz ao bem B, então a ação A deve feita;  
Se alguma ação A não conduz ao bem B, então outra ação X deve ser feita;  
Se alguma ação A impede o mal M, então a ação A deve ser feita;  
Se alguma ação A não impede o mal M, então outra ação X deve ser feita.
- b) consequencial: Se alguma ação A conduz ao bem visado B, e o bem B conduz ao mal M, e é preferível renunciar ao bem B do que sofrer o mal M, então a ação A não deve ser feita;  
Se alguma ação A impede o mal em consideração M, e a ação A também conduz ao mal N, e o mal N é maior que o mal M, então a ação A não deve ser feita.

8. Seus resultados possíveis: (1) fazer a ação A  
(2) não fazer a ação A  
(ou: omitir-se de fazer A)

Uma vez decomposta a deliberação em seus elementos podemos levantar certas questões. A questão maior aqui é definir o que Hobbes entende precisamente por “as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação”. Na verdade, ele diz muito pouco sobre como ocorre precisamente o cálculo deliberativo. Por “conseqüências” o filósofo parece tomar uma série de coisas de natureza lógica distintas. Afinal, o que os indivíduos querem ao deliberarem? Sem dúvida, o que se procura na deliberação é “whether it be better for himself to do it [a ação] or not to do it.”<sup>310</sup> Sim, queremos o melhor para nós quando deliberamos. Mas como obtemos “o melhor”? A pista talvez seja voltarmos ao capítulo III do *Leviatã*, onde ficamos sabendo de dois tipos de discurso mental regulado:

- 1) analítico: que vai dos efeitos às causas (do conseqüente para o antecedente)  
2) sintético: que vai das causas aos efeitos (do antecedente para o conseqüente)

No primeiro caso, a relação instrumental é bastante perceptível. A análise vai de um todo pré-dado para as suas partes constituintes, pois o efeito é resultado do concurso de várias causas. Tudo o que temos de fazer na análise é resolver ou decompor o todo em suas partes. Podemos compreender o fim/efeito como *todo* e os meios/causas como *partes*. No *De Corpore*, Hobbes afirma que o método analítico é por excelência o método da descoberta (“*method of searching*”) pelo qual toda ciência tem seu início:

But when we seek after the cause of any propound effect, we must in the first place get into our mind an exact notion or idea of that which we call cause... This being known, in the next place we must examine singly every accident that accompanies or precedes the effect, as far forth as it seems to conduce in any manner to the production of the same, and see whether the propounded effect may be conceived exist, without the existence of any of those accidents...<sup>311</sup>

O método analítico, na medida em que procura as causas de um efeito ou de alguma coisa dada, é igualmente a procura pelas causas da *geração* do efeito ou de alguma coisa. Disto, é natural a comparação com a escolha instrumental. Na escolha instrumental o problema é encontrar os meios que

<sup>310</sup> *Of Liberty and Necessity*, p. 37.

<sup>311</sup> *De Corpore*, cap. VI, § 10.

conduzem a um bem desejado. Ora, como veremos, para Hobbes *poder* consiste nos meios de que dispomos para conseguir um bem desejado. Então, a finalidade da escolha instrumental é encontrar aquilo que está em nosso poder para produzir o bem almejado ou encontrar aquilo que está em nosso poder para evitar o mal repudiado. Como o poder está para o fim como a causa está para o efeito, segue-se que a escolha instrumental é analítica, já que buscamos determinar os poderes/meios/causas de um fim/efeito dado. Ou seja, a deliberação instrumental/analítica vai do fim/efeito conhecido para o poder/meio/causa desconhecidos. Além disso, uma vez que o poder não é desejado em si mesmo, e sim porque conduz a outra coisa, o poder insere-se aqui na categoria dos *úteis* ou dos *proveitosos*.

Todavia, Hobbes parece contar com um outro conjunto de ponderações envolvidas na deliberação. Trata-se não mais do cálculo das conseqüências que levam a um fim desejado, mas do cálculo das conseqüências decorridas da consecução dos fim desejados. Neste caso, não mais procuramos como anteriormente as causas dos efeitos desejados, mas procuramos os efeitos das causas desejadas. Assim, como quando queremos analisar as conseqüências de nossas ações percorremos mentalmente no sentido de determinar o que se sucederá após a consecução de um bem desejado ou a evitação de um mal repudiado. A diferença com o caso anterior é marcante, pois o problema que é colocado diante do sujeito não é determinar o seu poder para obter ou evitar algo, mas se, tendo o poder para tanto, isto não acarretará desdobramentos futuros indesejáveis. Quer dizer, não há nada aqui que apareça como um *útil*, caso contrário a diferença entre os dois processos se dissiparia. Há alguma semelhança do que aqui é demandado com o discurso regulado sintético, pois o pensamento, para avaliar as conseqüências da ação, vai do evento antecedente para o evento conseqüente, da causa para o efeito. Do mesmo modo que no método sintético vamos das partes ou constituintes para o todo, também aqui vamos da parte/causa/bem de uma ação a ser realizada para o todo/efeito das conseqüências totais da realização desta ação.

Obviamente, a determinação do poder também pode ser feita de modo sintético. Como escreve Hobbes, dado uma certa coisa, calculamos o seu poder, isto é “imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por essa coisa ser produzidos ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos (*we can do with it, when have it*).” Calculamos se uma certa ação terá o poder de produzir conseqüências que conduzam a um fim desejado ou não. Ou calculamos se um certa ação terá o poder de produzir conseqüências que permitam evitar um fim aversivo. Porém, se o cálculo instrumental do poder é reversível, pode ser tomado como uma operação analítica e sintética, no entanto, no caso específico da ponderação de conseqüências da consecução de um bem, essa reversibilidade não existe: é cálculo sintético mas não analítico.

Poderíamos analisar algumas possíveis objeções. A primeira diria que o cálculo das conseqüências é sim cálculo instrumental, pois envolve a maximização de um fim maior que é o prazer ou a satisfação. Assim, evitamos exceder no consumo de álcool porque beber em excesso não é um meio para a obtenção (melhor: manutenção) da saúde. Quer dizer, se o fim maior é a maximização do prazer, então excluimos o “beber em excesso” como meio para este fim. Porém, isto é confundir possíveis fins metadeliberativos com fins deliberativos. Deliberamos sobre coisas de nosso interesse, e são estas coisas que nos motivam a deliberar, não precisamos imaginar mais nada (fins metadeliberativos) que nos motive a deliberar. Quem quer saber sobre as conseqüências de ingerir bebidas alcoólicas em excesso não necessariamente está pensando na saúde como um fim a ser buscado. Apenas se preocupa em saber se a realização de um interesse (beber) não terá um desfecho nefasto (a ressaca). Para que venha a se abster de beber em excesso basta que a imagem aversiva da ressaca do dia seguinte venha a sua mente. Ora, vimos na análise do desejo que é a própria coisa, enquanto desejada, o próprio motivo de ser desejada, e não um algo por trás da coisa, como o prazer dos utilitaristas.

Outra objeção seria considerar que no cálculo das conseqüências a relação instrumental se estabelece na medida em que temos que recorrer à memória, que figuraria como meio para determinar o fim, fim este que seria o cálculo das conseqüências. Quem quer saber se é prudente beber em excesso terá de recorrer a situações passadas (nas quais do beber em excesso segue-se à ressaca). Mas isso seria confundir a relação instrumental material com a relação instrumental lógica. Tanto é verdade que nosso indivíduo ao voltar-se para suas experiências passadas deverá refazer o caminho que vai do antecedente para conseqüente, do fim desejado que era beber para os desdobramentos da ação. Do ponto de vista lógico, ao rememoramos não existe nada que aparece como meio para algum fim. Uma última objeção seria interpretar que no cálculo das conseqüências a relação instrumental se estabeleceria ao colocarmos como fim uma conseqüência ou conseqüente indeterminado e como meios a serem buscados, as causas intermediárias ou os antecedentes intermediários adequados, estes os quais iriam determinar o conseqüente anteriormente indeterminado. Isso seria apenas um artificialismo, pois está diante de um

mesmo problema aquele que quer saber qual linha de ônibus tomar para chegar a um ponto da cidade e aquele que não comete um crime por medo da punição? Um e outro ponderam de forma distinta.

Portanto, essas e outras considerações justificam a assunção de que os indivíduos hobbesianos deliberam de dois modos:

1. Deliberação instrumental: consiste na procura dos meios adequados para fins propostos
2. Deliberação conseqüencial: consiste na ponderação sobre os efeitos de decisões tomadas

Em *TQL* a diferença entre os dois métodos de deliberação é tornada manifesta:

For the whole deliberation is nothing else but many wills alternatively changed, according as a man understandeth or fancieth the good and evil sequels of the thing concerning which he deliberates, whether he shall pursue it, or of means, whether they conduce or not to that end, whatsoever it be, he seeketh to obtain.<sup>312</sup>

Por que essa distinção é tão importante? Porque sem ela dificilmente entenderíamos a descrição de Hobbes sobre o modo como se processa a deliberação. A deliberação hobbesiana diz respeito tanto ao cálculo de meios quanto à ponderação das conseqüências. Tomados esses dois modos de escolha podemos entender a razão pela qual o processo de deliberação é marcado por uma cadeia de paixões. Por exemplo, alguém no estado de natureza pode ter o desejo de beneficiar-se do não cumprimento de um pacto anteriormente firmado. A quebra do pacto é o *meio* para a obtenção da vantagem. Mas como *conseqüência* da quebra, deverá temer uma retaliação ao provocar a desconfiança dos outros indivíduos. Um conjunto de ponderações bastante semelhantes poderia dissuadir o *fool* de romper seus pactos no estado de natureza:

Em primeiro lugar, quando alguém pratica uma ação que, na medida em que é possível prever e calcular, tende para sua própria destruição, mesmo que algum acidente inesperado venha a torná-la benéfica para ele, tais acontecimentos não a transformam numa ação razoável ou judiciosa (*reasonably and wisely*). Em segundo lugar, numa condição de guerra, em que cada homem é inimigo de cada homem, por falta de um poder comum que os mantenha a todos em respeito (*awe*), ninguém pode esperar ser capaz de defender-se da destruição só com sua força ou inteligência (*strength and wit*), sem o auxílio de aliados (*confederates*), em alianças (*confederation*) das quais cada um espera a mesma defesa. Portanto quem declarar que considera razoável (*reason*) enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente (*in reason*) esperar outros meios de salvação senão os que dependem de seu próprio poder.<sup>313</sup>

A capacidade de antevisão dos indivíduos permite a eles rejeitar certas linhas de conduta que levem a conseqüências indesejadas previstas. Os agentes racionais não só medem o poder disponível para causar certos estados de coisas quanto ainda medem se este estado de coisas não irá condicionar outro estado de coisas cujo malefício esperado em relação a este último é pior que o benefício da consecução do estado anterior.

Com isto podemos determinar pelo menos dois critérios da ação racional:

1. Um ação racional é aquela cuja realização conduz à consecução de certos fins.  
(ou: uma ação racional é aquela que contribui para a produção de um benefício)
2. Um ação racional é aquela que não implica uma conseqüência mais prejudicial que o benefício esperado da realização do fim imediato visado pela ação.  
(ou: uma ação racional é aquela que não produz um prejuízo maior que o benefício imediato)

Todavia, há que se contar com mais um critério. Não basta que uma ação seja adequada ou ponderada, ser racional, afirma Hobbes é poder guiar-se por meio de regras, isto é, preceitos universais. A razão, como vimos, torna possível o conhecimento, a ciência, no momento em que permite aos homens tirar conclusões universais. Ainda que a mera prudência possa “acertar” nesta ou naquela

<sup>312</sup> E.W. V, pp. 401-2.

<sup>313</sup> *Leviatã*, pp. 87, p. 204-5.

verdade em particular não representa uma atividade cognitiva racional justamente por ser incapaz de ascender a regras universalmente válidas. Ser racional é ser capaz de repetir uma ação eficiente todas as vezes que nos deparamos com a mesma situação. Daí a ciência prática de um homem ser a habilidade de orientar suas ações segundo certas regras, habilidade esta rara entre os homens: “no que se refere à ciência, ou a certas regras de suas ações (*science, or certain rules of their actions*), [os homens] estão tão afastados dela que nem sabem que coisa é”<sup>314</sup>. E um pouco depois de fazer esta observação, afirma que aquele que age conforme os ditames das regras obtém uma eficiência infalível:

Assim, como muita experiência é *prudência*, também muita ciência é *sapiência*. Pois muito embora só tenhamos o nome de sabedoria para as duas, contudo os latinos efetivamente distinguiram entre *prudência* e *sapiência*, ligando a primeira à experiência e a segunda à ciência. Mas para que a diferença entre elas apareça de maneira mais clara, suponhamos um homem dotado de um excelente uso natural e dexteridade em mexer os braços, e um outro que acrescentou a essa dexteridade uma ciência adquirida acerca do lugar onde pode ferir ou ser ferido pelo seu adversário, em todas as possíveis posturas e guardas. A habilidade do primeiro estaria para a habilidade do segundo assim como a prudência para a sapiência: ambas úteis, mas a segunda infalível (*both usefull; but the latter infallible*).<sup>315</sup>

Veja-se que Hobbes não está negando a importância da primeira forma de conhecimento, a prudência, apenas alega a superioridade da segunda. Tem-se aqui um relação de complementaridade, mais do que de exclusão. Porém, a ação do prudente só virá a ser uma ação racional no instante que derivar a necessidade desta ou daquela ação a partir de um conjunto bem estabelecido de regras. Ciência não é prática, ciência é método.

Daí introduzirmos como terceiro critério da ação racional aquele segundo o qual:

3. Uma ação racional é aquela que é derivada de uma regra universal ou de um conjunto de regras universais de conduta

(ou: uma ação racional é aquela derivada de uma regra ou um conjunto de *regras* de conduta)

## 2.1. O Objetivismo Moral Hobbesiano e o Desejo Racional

Hampton fala de um objetivismo moral hobbesiano que equilibraria aquilo que vimos ser o subjetivismo e relativismo morais hobbesianos<sup>316</sup>. Explicamos primeiro o que nós entendemos por objetivismo moral hobbesiano. Este consiste na tese de que embora a base última de nossos juízos sobre o bem e o mal sejam subjetivos<sup>317</sup> e varie de homem para homem, no entanto a ponderação dos instrumentos e das conseqüências dos atos realizados em conformidade com estes juízos basilares não é matéria de gosto ou apreciação subjetiva, mas pode ser aferido *objetivamente* por um procedimento mecânico e formal de cálculo de meios e fins e de cálculo de conseqüências. Cada componente da deliberação recebe um valor que em último caso é subjetivo, mas a relação entre estes deriva de uma relação lógica necessária. Por exemplo, que certo poder tenha este ou aquele *quantum* de “potência” para contribuir para este ou aquele fim é em boa parte uma questão de uma estimativa subjetiva de valor, mas uma vez atribuídos certos valores para certas ações, fatos ou coisas, o valor de cada poder como instrumento de consecução de um fim é automaticamente dado independentemente do desejo individual. O mesmo vale para o cálculo das conseqüências. Certas situações são valoradas subjetivamente desta ou daquela maneira, e a crença que certas ações irão produzir certos efeitos depende desta ou daquela expectativa subjetiva, mas uma vez assumidos tais valores, o cálculo das conseqüências não é mais resultante de uma valoração subjetiva. O objetivismo complementa o subjetivismo.

Watkins foi o primeiro a pôr em relevo este traço da teoria moral hobbesiana<sup>318</sup>. Se não há uma moral baseada em imperativos categóricos sobre o dever, pois não há bens nem valores objetivos comuns, há, com pleno direito de existência na teoria moral hobbesiana, lugar para um teoria moral prudencial ou prescritiva, teoria moral esta baseada em imperativos hipotéticos. Essa teoria moral

<sup>314</sup> Ibid., p. 30, p.116.

<sup>315</sup> Ibid., p. 31, p. 117.

<sup>316</sup> Cf. Hampton, pp. 42 ss.

<sup>317</sup> O medo da morte, ainda que universal, diz sempre respeito ao interesse de cada um *com a sua própria vida*. Cf. infra.

<sup>318</sup> Cf. Watkins, p. 82 ss.

prudencial ou prescritiva é tornada manifesta na definição hobbesiana de *lei de natureza* (“*law of nature*”):

Uma *lei de natureza* (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral (*precept, or generall rule*), estabelecido pela razão (*found out by reason*), mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.<sup>319</sup>

Regras morais surgem como prescrições sobre como certos fins podem ser realizados. Se os fins são subjetivos, as condições estipuladas pela razão que calcula os meios são objetivas. Cada homem seleciona o seu conjunto particular de fins, mas um vez feita esta seleção, as condições para a sua obtenção é trabalho da razão que calcula os meios para a consecução deles. Cálculo este que não é mais matéria de preferência individual, e sim de ponderação racional. Watkins compara as regras morais hobbesianas a preceitos médicos:

My thesis is that Hobbes did derive his prescriptions from factual premises, but without committing a logical fallacy: for his prescriptions are not *moral* prescriptions – they are more like “doctor’s orders” of a peculiarly compelling kind. A medical regimen may assume something of the appearance of a stern moral code. It may require painful sacrifices. To live in accordance with it may require great determination. Lapses may be followed by remorse. But its sanction is not moral. It is prescribed in the patient’s own interest.<sup>320</sup>

A falácia lógica a qual Watkins se refere é aquela de tentar deduzir o ser do dever-ser. Regras morais são regras objetivas sobre como os indivíduos podem realizar os seus interesses. Elas adquirem a forma geral de um condicional:

“Se quer X, faça Y.”

“Se não quer X, não faça Y.”

Estas regras prudenciais de conduta são apenas condicionalmente imperativas, pois dependem de que alguém queira ou não fazer algo ou queira ou não um bem. Mas este bem desejado não é um bem normativo ou um valor moral determinado pela razão. Como observa Hampton, o aparente “dever-ser” da fórmula hipotética é semelhante àquela relação de causa e efeito nas ciências da natureza. Declara a autora que Hobbes é um objetivista moral “in the sense that his moral propositions are statements of causal connections that purport to be true”<sup>321</sup>. Uma relação causal entre um objetivo ou um fim desejado e certas ações como instrumentos de consecução. A razão está a serviço dos interesses humanos, e a aparente moral deontológica representada pelas leis de natureza é a não ser um conjunto de imperativos hipotéticos de causalidade. Teríamos assim a seguinte relação:

1. *paixões*: introduzem os fins a serem perseguidos

2. *razão*: calcula os meios que devem ser perseguidos como instrumentos para obtenção dos fins postos pelas paixões e determina as regras de conduta

Por isso, deve-se postular algum espaço para uma concepção objetiva da teoria moral hobbesiana, desde que formulada em termos de regras ou preceitos universais que instruem como os indivíduos devem realizar seus interesses. Tais regras não dependem do gosto, mas sim são produto do cálculo racional, regras às quais qualquer indivíduo fazendo uso da razão poderia chegar. Quer dizer, assumidos certos interesses, todo e qualquer indivíduo chegaria às mesmas conclusões quanto às regras instrumentais a serem aceitas como padrões de conduta.

---

<sup>319</sup> *Leviatã*, p. 79, p. 189. Deixamos de lado toda a imensa discussão sobre se as leis de natureza são regras fundadas na vontade divina ou no auto-interesse.

<sup>320</sup> Watkins, pp. 76-7.

<sup>321</sup> Hampton, p. 49.

Obviamente, o problema é que tanto Watkins quanto Hampton inadvertidamente assumem uma versão mais forte do objetivismo moral hobbesiano do que estaríamos dispostos a concordar<sup>322</sup>. Porque esta versão envolve o postulado implícito de que os meios estipulados pela razão são *de fato* meios para a consecução dos fins independentemente do julgamento individual quanto ao valor dos meios. Portanto, a questão é: *como a razão descobre os meios instrumentais?*

A resposta, à primeira vista, só poderia ser que a razão encontra os meios recorrendo à memória, que revelaria que certas coisas ou ações produziram no passado certas coisas ou ações. Neste caso a experiência forneceria as informações necessárias para a tomada de decisões. A memória seria como um banco de dados do qual a razão se serviria para a construção de premissas<sup>323</sup>. Logo à lista acima seria acrescido um novo elemento:

3. *memória*: fornece os dados ou “verdades” da experiência a partir dos quais a razão calcula os meios adequados à consecução de certos fins postos pelas paixões

A dificuldade consiste no caso de tomarmos aqui por “razão” aquela conforme a definição estrita da faculdade da razão oferecida por Hobbes, em que se vê uma radical separação entre a razão e as verdades de fato da experiência. Que a soma dos ângulos de um triângulo seja igual a dois retos é uma verdade que independe dos fatos, de existir este ou aquele triângulo. Mas a respeito de matérias ligadas à deliberação, que concerne a problemas práticos, o raciocínio não é mais infalível. Verdades factuais não dependem apenas do cálculo de nomes, como Hobbes mesmo admite ao indicar o caráter meramente hipotético das ciências da natureza. Como Hume indagava provocativamente, o que garante que o sol nascerá amanhã? O autor do *Leviatã* parece buscar compensar este impasse ao assumir que as verdades da natureza humana são verdades certas porque são descobertas pela mera introspecção interna. Assim, como não tem sentido alguém se perguntar se está ou não está com dor, também não tem sentido alguém duvidar se tem este ou aquele impulso ou paixão. A introspecção revelaria os verdadeiros móveis da natureza humana. Porém é uma característica de pensadores da filosofia moderna como Hobbes, Locke e Vico confundirem *imanência* com *construtivismo matemático*: sabemos a verdade de um triângulo a partir de uma base certa do conhecimento porque nós *definimos* o que é um ponto, uma reta, um plano, etc. Agora, sabemos com certeza que eventos se sucederão se o poder soberano for removido não porque nós definimos quais são os móveis básicos da natureza humana, mas porque *intuímos* pela introspecção *fatos* sobre a natureza humana, que dentro de nós *há* estes ou aqueles impulsos. Uma coisa é a evidência para o fenomenólogo, outra coisa a evidência para um convencionalista.

Além disso, digamos que alguém por convenção assuma como verdadeiras tais ou quais proposições “internas” sobre os móveis humanos e outras proposições “externas” sobre certas relações factuais de causa e efeito. Certamente, a partir dessas premissas pode calcular outras “verdades” sobre como os homens irão se comportar e sobre o que irá acontecer. Porém seria ingênuo acreditar que esse alguém confia nesta ou naquela verdade extraída da razão porque foi deduzida pela razão. O fundamento da certeza ou da segurança com que cumprimos certos preceitos extraídos destes fatos neste caso não depende da razão, e sim da experiência ou prudência que informa que tais ou quais coisas devem ser esperados porque tais ou quais coisas ocorrem inúmeras vezes no passado. Ou seja, o fundamento da crença sobre a verdade de um cálculo da razão feita a partir de certas assunções factuais internas e externas é sempre em último caso, nada mais, nada menos, do que a expectativa. A razão então opera apenas sobre as “certezas” da experiência/memória.

Por outro lado, o objetivismo moral hobbesiano não se manifesta apenas na relação instrumental de meios e fins, mas também na relação consequencial de ações e consequências de ações. Isso passa despercebido uma vez que tanto Watkins quanto Hampton tomam como paradigma do raciocínio moral hobbesiano aquele ligado às leis de natureza, nas quais já foi deduzido um fim maior a ser buscado, a paz, e o que é demandado é que se determine as condições gerais para a realização desse fim. Ao mesmo tempo, contudo, há um objetivismo ligado a ponderações racionais sobre consequências, tal como vimos ao descrever a deliberação consequencial. Aceitas algumas verdades factuais sobre a conexão entre

---

<sup>322</sup> Além disso, para Hampton, Hobbes teria também uma concepção objetiva da moral porque cada agente, na busca particular de garantir a sua autopreservação, convergiria todos por meio do cálculo racional para um mesmo bem necessário e “objetivo” para a obtenção da segurança, a paz. A *paz* seria assim um *bem comum* (“*common good*”), um bem para cada um dos indivíduos no estado de natureza. Ou ainda: a paz seria transformada pela mediação da razão num bem *desejado em comum* (“*common desired*”). Cf. Hampton, pp. 46-7.

<sup>323</sup> Devo ao prof. Chiappin o esclarecimento quanto a esse ponto.

certos eventos, a razão pode deduzir certas regras de conduta objetivamente válidas, como, por exemplo, “beba tal quantidade de vinho, se não for levá-lo à ressaca” ou “vá ao encalço de seus interesses até o ponto em não provoque o revanchismo por parte de outra pessoa”. Sem dúvida tais regras podem ser reescritas como fórmulas condicionais: “Se não quer ter ressaca, não beba mais do que esta quantidade de vinho” ou “se não quer atrair o revanchismo alheio, limite parte de seus interesses”. Todavia, como discutimos anteriormente, a distinção entre uma e outra regra deve ser feita *devido ao fato de ambas poderem derivar de raciocínios distintos*, uma do cálculo instrumental, outra do cálculo das conseqüências. Regras deduzidas deste último teriam a seguinte forma:

“Faça X se quiser, mas não faça X se dessa ação decorrer o estado de coisas indesejado Y.”

Que alguém queira fazer esta ou aquela ação porque conduz a um fim imediato visado, diz respeito à estrutura dos desejos de um indivíduo. Mas que faça ou deixe de fazer esta ou aquela ação desejada uma vez que está conectada com esta ou aquela cadeia de conseqüências envolve um cálculo racional sobre benefícios e prejuízos. Basta para tanto que aceitemos a premissa, aceita por Hobbes, que todo e qualquer indivíduo em condições normais do seu estado mental e de sua saúde irá sempre fazer aquilo que se lhe afigure melhor para si.

Do que dissemos acima sobre as deliberações instrumental e conseqüencial, podemos deduzir a seguinte tese sobre os indivíduos hobbesianos:

*Indivíduos hobbesianos têm uma racionalidade quanto aos fins da ação.*

Não, por certo, uma racionalidade de valores. Certo e errado, bom e mau, são determinados pelo desejo, desejo este que em si mesmo não é racional ou irracional. Porém a deliberação permite ao indivíduo racional *selecionar racionalmente* os fins a serem perseguidos. Como logo mostraremos, indivíduos hobbesianos são dotados de uma escala de preferências. Assim, digamos, vamos supor que a lista parcial de preferência de um indivíduo tenha a seguinte ordem:

- 1<sup>a</sup>. Obter o poder soberano
- 2<sup>a</sup>. Obter grande riqueza
- 3<sup>a</sup>. Obter sabedoria

Temos aqui fins que conduzem a outro fim maior, no caso, cada um desses desejos ou finalidades são tomadas como estratégias distintas de *ter poder*, e que vai de um poder maior para um poder menor. Dado que os indivíduos hobbesianos objetivam maximizar os seus interesses, é evidente que este indivíduo irá preferir aquilo que resulta num maior poder, a obtenção do poder soberano. Esta lista inicial de preferência pode ser remanejada por meio do cálculo instrumental, pelo qual os meios disponíveis são contabilizados. Respectivamente, tal seria a disponibilidade dos meios:

1. Inexistente
2. Improvável
3. Certa

Talvez o equilíbrio de forças atual seja tão favorável ao soberano que imediatamente o nosso tomador de decisões perceba, por exemplo, não ser capaz de reunir uma milícia particular poderosa o bastante para vencer as tropas à mando do poder soberano. Talvez o seu capital não seja suficiente o bastante nem tenha como obter crédito na praça para abrir um novo negócio. Por fim, talvez para obter a sabedoria baste que passe a freqüentar mais a sua biblioteca particular. Poderíamos ter uma nova escala de preferências:

- 1<sup>a</sup>. Obter sabedoria
- 2<sup>a</sup>. Obter grande riqueza
- 3<sup>a</sup>. Obter o poder soberano

A apreciação do poder mediada pela deliberação pode reordenar as listas de preferências dos indivíduos conforme tenham estas ou aquelas expectativas quanto ao valor e à disponibilidade de poderes.

Só que também, e principalmente, podemos selecionar os fins a serem perseguidos através do cálculo das conseqüências. Fins que causam conseqüências indesejadas podem ser remanejados na escala de preferências. Por exemplo, vamos imaginar a seguinte escala de preferências:

- 1<sup>a</sup>. Romper contratos firmados
- 2<sup>a</sup>. Obter honrarias públicas
- 3<sup>a</sup>. Obter sabedoria

E as respectivas conseqüências mediatas:

1. Punição ou descrédito público
2. Inveja
3. Respeito

O rompimento de um contrato ou seria causa de uma punição das autoridades ou poderia originar uma desconfiança pública que impedisse o indivíduo de firmar novos pactos ou promessas, conseqüências estas piores do que o benefício esperado do rompimento do contrato. Uma honraria pública, como um título de nobreza, poderia tanto suscitar o benefício da deferência pública ou suscitar o prejuízo da inveja alheia. A conquista da sabedoria igualmente, ou poderia ser causa do respeito dos demais ou motivo de inveja daqueles que se achassem menosprezados pela suposta ciência do outro. Digamos que a probabilidade de a honraria pública causar inveja em vez de causar respeito fosse maior que a probabilidade de a sabedoria causar inveja em vez de respeito. Portanto, poderíamos remanejar a lista anterior pela ponderação das conseqüências esperadas:

- 1<sup>a</sup>. Obter sabedoria
- 2<sup>a</sup>. Obter honrarias públicas
- 3<sup>a</sup>. Romper contratos firmados

Há uma nova escala de preferências mediada por uma deliberação quanto às conseqüências da ação. Fins cujos resultados são nocivos são preteridos em comparação a fins menos nocivos ou benéficos.

Assim interpretada a deliberação, poderíamos pensar, como nota Gauthier<sup>324</sup>, numa vontade ou apetite racional resultante de um processo de deliberação conduzido segundo certas regras racionais de tomada de decisões. A deliberação, como vimos, determina a vontade, e a vontade é o último desejo antes da ação, o ato voluntário. Como paixões são fins ou propósitos da ação, a deliberação condiciona os próprios fins ou desejos últimos numa cadeia de pensamentos. E uma deliberação conduzida de acordo com regras racionais produz desejos e aversões racionais: “For though judgment originates from appetite out of union of mind and body, it must be proceed from reason”<sup>325</sup>, afirma Hobbes. Indivíduos hobbesianos são capazes de ponderar reflexivamente sobre os seus desejos e aversões, formando um novo conjunto deles. É o que vimos ao analisarmos como os *prazeres do espírito* são derivados da deliberação. Os desejos e aversões humanos são distintos dos desejos e aversões dos animais porque uma maior capacidade no homem de deliberar condicionada pelo maior poder de acumular e esperar experiências induz que o ser humano tenha uma estrutura de desejos e aversões mais complexa do que a dos animais.

## 2.2. Os Maximizadores Globais: Bem Real e Bem Aparente

Até este ponto separamos a escolha ou deliberação instrumental e a escolha e a deliberação conseqüencial. Era necessário manter esta distinção para que possamos entender a *dinâmica* das escolhas dos indivíduos racionais. A deliberação segundo Hobbes é caracterizada por uma alternância (1) de

---

<sup>324</sup> Gauthier, p. 12.

<sup>325</sup> *De Homine*, cap. XII, § 1.



cálculo de meios ou de poderes e (2) cálculo de conseqüências. No entanto, uma série de novas assunções torna possível compatibilizar dois modelos de escolha e compreendê-los como componentes de um e mesmo processo total de escolha. É o que veremos agora.

Quando deliberamos queremos selecionar uma ação cuja realização leve à consecução daquilo que temos como sendo um bem. Só que a consecução de um bem exige, como Hobbes diz no *De Homine*, a estipulação sobre as vantagens e desvantagens (“*advantages and disadvantages*”) de uma certa ação proposta à mente. Na teoria das paixões vimos que a determinação de uma paixão complexa envolve principalmente duas formas de cálculo:

1. Uma comparação entre expectativas: (1) a apreciação de que os bens esperados são maiores do que os males esperados ou que (2) os males esperados são maiores que os bens esperados. (*alegria e ódio*)
2. Uma comparação entre fins e meios: (1) a apreciação de que males esperados podem ser obstados por certas coisas ou que (2) os bens esperados podem ser obstados por certas coisas (*esperança e medo*)

Vemos que a determinação de uma paixão complexa é semelhante à seqüência das paixões que se dão na deliberação. Isso porque, se a deliberação é uma ponderação, toda ponderação é o ato de pesar os prós e contras. Segue-se que, por princípio, o critério de escolha na deliberação é *bivalente*: determinação dos *benefícios* e determinação dos *prejuízos* de alguma coisa ou ação. Se o desejo e a aversão elementares são estimativas simples quanto ao bem e ao mal, em que uma coisa se apresenta como boa simplesmente ou má simplesmente, já na deliberação, a estimativa do bem e o mal de alguma coisa ou fim decorrem de uma dupla consideração: uma coisa é determinada como boa ou má segundo as suas possíveis conseqüências boas e más. Isso quer dizer que na deliberação o bem ou o mal de algo é tomado em conjunto com as coisas boas ou más às quais está associada na cadeia de eventos. É preciso reconhecer que todas as coisas estão interligadas, que fatos sucedem de outros e dão origem a outros, e que por esta razão aquilo que em si é um bem pode vir acompanhado de um mal, e vice-versa:

Existem poucas coisas neste mundo que não tenham uma mistura de bom e de ruim (*mixture of good and evil*), ou existe uma cadeia delas tão necessariamente ligadas entre si que uma não pode ser tomada sem a outra. Por exemplo, os prazeres do pecado e o amargor da sua punição são inseparáveis, assim como o são para a maioria, o trabalho e a honra. Agora, quando na cadeia inteira a maior parte é boa, então o todo é chamado bom; mas quando o ruim é o que pesa mais (*over-weigheth*), do todo diz-se que é ruim.<sup>326</sup>

Hobbes não está sendo enfático quando diz que toda cadeia de eventos contém tanto coisas boas quanto coisas más. Isso é um postulado a respeito do mundo prático que não deve ser desconsiderado. A sucessão de desejos e aversões, medos e esperanças, apenas reproduz em termos de paixões esta verdade fundamental. Mas se o homem fosse como os animais e só buscasse os prazeres sensuais, seria suficiente para ele maximizar a consecução de um bem ou a evitação de um mal específicos. Mas as desejos humanos são guiados pelos desejos do espírito, nos quais o desejo é expressão de uma expectativa em relação a uma longa cadeia de eventos futuros.

Temos assim um novo conceito de bom e mau (ou bem e mal). Se bom era aquilo que era desejado, e simplesmente por ser desejado, e mau era o que era aversivo, e simplesmente por ser aversivo, agora bom e mau se refere não mais a uma coisa singular, mas a um conjunto ou pacote de coisas, ou melhor, refere-se a uma coisa em relação a outras coisas a ela conexas. De um lado temos o bom e o mau produzidos pela orientação direta do desejo e da aversão, do outro, um bom e mau que são resultantes de um cálculo do indivíduo quanto ao todo da cadeia de eventos. Chamemos os desejos e aversões elementares *bens simples* e *males simples*, e esse bem ou mal fruto do cálculo prudencial chamemos *bem global* e *mal global* (ou *bom global* e *mau global*). Hobbes concebe que para determinarmos o bem global ou um mal global basta que calculemos a diferença aritmética entre o somatório da utilidade dos bens simples com o somatório da utilidade dos males simples. Assim, se *b* e *m* são respectivamente a utilidade-esperada de um bem simples e de um mal simples, e se  $B_g$  é a

<sup>326</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VII, § 8. Fizemos uma correção na tradução.

utilidade-esperada de um bem global e  $M_g$ , a de um mal global, então a determinação de cada um deles envolve uma comparação simples:

$$B_g = (b_1 + b_2 + b_3 \dots + b_n) > (m_1 + m_2 + m_3 \dots + m_n)$$

e

$$M_g = (b_1 + b_2 + b_3 \dots + b_n) < (m_1 + m_2 + m_3 \dots + m_n)$$

Um bem global é uma cadeia de eventos em que os bens superam os males. Um mal global é uma cadeia de eventos em que os males superam os bens. E como as utilidades dos bens e males podem ser comparadas? O que significa dizer que um mal é maior do que um bem e um bem maior do que um mal? Afinal, o valor que o subconjunto dos bens recebe numa cadeia de eventos é um valor cardinal resultante do somatório das utilidades dos bens elementares. O mesmo valendo para o subconjunto dos males. Mas como estes subconjuntos poderiam ser comparados? Hobbes oferece três regras de comparação entre um bem e um mal:

1. *duração*: “If good and evil be compared, other things being equal, the greater is that which last longer, as whole is to the part
2. *intensidade*: “And, other things being equal, that which is stronger, for the same reason. For larger and smaller differ as greater and less.
3. *abrangência*: “And, other things being equal, what is good for more is greater than what is good for fewer. For the more general and the more particular differ as greater and less”<sup>327</sup>

Agora, chamemos o critério de duração de critério D, o critério de intensidade de critério I e o critério de abrangência de critério A. Vamos supor que a cada um desses critérios seja atribuído um valor cardinal  $u$  determinado pelo somatório ou das utilidades-esperada do subconjunto B de bens numa cadeia de eventos ou das utilidades-esperada do subconjunto M de males na mesma cadeia de eventos. Agrupando convenientemente os conjuntos teríamos que:

$$B_g = B( uD + uI + uA ) > M( uD + uI + uA )$$

e

$$M_g = B( uD + uI + uA ) < M( uD + uI + uA )$$

Por outro lado, a noção de bem ou mal globais altera o próprio valor de um bem ou mal simples no interior de uma cadeia de eventos. Podemos agora ter uma melhor compreensão do objetivismo moral hobbesiano. Se inicialmente bem e mal eram apreciações puramente subjetivas, agora temos uma concepção objetivista de bem e mal, posto que as estimativas sobre os bens e males globais são determinadas não pela preferência subjetiva, mas por um procedimento em que o resultado, uma vez tomadas tais e quais apreciações subjetivas de bem e mal, é produto de um cálculo. Temos assim um procedimento mecânico e formal, que embora dependa do valor atribuído subjetivamente às partes, no entanto, assumidos estes valores, o resultado não depende de qualquer estimativa subjetiva de valor. Uma vez determinado se a cadeia em consideração é um bem ou mal global, para todo e qualquer indivíduo, sempre que uma ação ou coisa for parte de um bem global, esta ação é uma ação ou uma coisa *boa*. Por outro lado, sempre que uma ação ou coisa participar de um mal global, esta ação é uma ação ou coisa *má*. Determinados os valores dos termos do cálculo, o resultado é automaticamente dado, não interferindo qualquer ato valorativo. Assim, podemos definir bem e mal conforme duas perspectivas:

<sup>327</sup> *De Homine*, cap. XII, § 14. Não levemos em conta os problemas quanto ao critério de abrangência em relação aos pressupostos do filósofo sobre a natureza da moral.

1. definição subjetiva de bem e mal:

X é bom = X é desejado

X é mal = X é aversivo

2. definição objetiva de bem e mal:

X é bom = X faz parte do pacote ou cadeia de bens e males de um bem global

X é mal = X faz parte do pacote ou cadeia de bens e males de um mal global

Na definição 2 temos um bem simples e um mal que estão respectivamente associados a um bem global ou a um mal global. Seguem-se as regras de escolha:

“Se X faz parte de um bem global, então X deve ser escolhido.”

“Se X faz parte de um mal global, então X não deve ser escolhido.”

Se o valor e desejabilidade de um bem simples ou um mal simples é determinado objetivamente a partir da consideração da cadeia global de eventos, no entanto indivíduos com estimativas subjetivas diferentes quanto ao valor de cada um dos eventos no interior dessa cadeia global obterão resultados diferentes quanto ao bem e ao mal globais e, portanto, terão distintas concepções de bem e mal. Ou seja, se o objetivismo moral hobbesiano dá conta de explicar como a partir de estipulações subjetivas sobre o bem e o mal de diversas coisas ou ações podemos obter estipulações objetivas sobre o valor total destas coisas ou ações e sobre o valor derivado de cada uma delas no interior desse conjunto, contudo isto só é válido para cada indivíduo, e o objetivismo moral nada tem a dizer sobre um suposto bem e mal objetivos e *comuns*. Para *cada indivíduo*, se ele assume o valor destas ou daquelas coisas ou ações, o valor derivado de uma coisa ou ação desse conjunto é automaticamente dado. Mas isso só seria válido para uma coletividade de homens se as estipulações sobre os desejos e aversões elementares, os termos elementares do cálculo, fossem eles mesmos comuns. Mas isso não só improvável acontecer, mas, quiçá, impossível. Porque o principal interesse de cada homem, o interesse pela vida e medo da morte, refere-se a um objeto cujo interesse mobilizado é intrinsecamente individual, o interesse por *sua* vida e medo de *sua* morte. Essa é a contradição do desejo de autopreservação, pois embora seja o mais universal dos interesses humanos, porém tem por objeto o mais singular deles, o próprio agente.

Se a *paz* é um bem comum no estado de natureza, é assim não porque seja um desejo primário comum, e sim porque *cada um* buscando realizar o interesse maior e particular que é a defesa da vida contra a morte violenta percebe que a paz é único meio para assegurar definitivamente esse interesse. Como adverte o filósofo inglês, devemos separar a paixão pela vida, que é comum aos homens, do objeto desta paixão, que é singular. Só mediados pela deliberação racional é que os interesses dos indivíduos convergem para um objeto comum, a paz coletiva. Não se trata portanto de uma sobreposição de interesses primários comuns, mas de interesses substantivos comuns deduzidos pela razão. Apenas neste sentido podemos entender a *paz* como um *bem comum objetivo*.

No *De Homine*, o filósofo retoma as observações sobre o bem e o mal globais, mas além de esclarecer que as coisas desejadas em si mesmas são sempre boas, e apenas podem vir a ser más quando consideradas com outras, também acrescenta a importante distinção entre dois tipos de bens, o *bem real* (“*real good*”) e o *bem aparente* (“*apparent good*”):

good (like evil) is divided into *real* and *apparent*. Not because any apparent good may not be truly be good in itself, without considering the other things that follow from it; but in many things, whereof part is good and part evil, there is sometimes such a necessary connexion between the parts that they cannot be separated. Therefore, though in each one them there be so much good, or so much evil; nevertheless the chain as a whole is partly good and partly evil. And whenever the major part be good, the series is said to be good, and is desired; on the contrary, if the major part be evil, and, moreover, if it be know to be so, the whole is rejected. Whence it happens that inexperienced men that that do not look closely enough at the long-term consequences of the things, accept what appears to be good, not seeing the evil annexed to it;

afterwards they experience damage. And this is what is meant by those who distinguish good and evil as *real* and *apparent*.<sup>328</sup>

Já no *Leviatã*, embora Hobbes também discorra sobre a diferença de bens e males em relação ao curto prazo e bens e males em relação ao longo prazo, contudo estes últimos, ao contrário do *De Homine*, serão apenas chamados *aparentes ou manifestos*:

Dado que na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão (*foresight*) das boas e más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de conseqüências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver. Mas até o ponto em que consiga ver que o bem dessas conseqüências é superior ao mal, o conjunto (*whole*) da cadeia é aquilo que os autores chamam de *bem manifesto* ou *aparente* (*apparent, or seeming good*). Pelo contrário, quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se *mal manifesto* ou *aparente* (*apparent, or seeming evil*).<sup>329</sup>

Aqui todo e qualquer bem é bem aparente. De fato, quando deliberamos em relação a algo em que pudemos considerar um maior número de fatos conseqüentes é *certo* que essa deliberação é melhor do que uma mesma deliberação em que ponderássemos a respeito de um número menor de fatos conseqüentes. Não há uma dúvida que quando deliberamos no longo prazo deliberamos melhor que no curto prazo. Mas o bem aí deduzido de uma maior previsão de fatos é apenas um *bem* relativo. Se nem sempre é factualmente possível, no entanto é sempre logicamente possível que alonguemos mais um pouco a consideração da cadeia de eventos conexos, e aquilo que era um bem manifesto poderá tornar-se um mal manifesto, e vice-versa. Aquilo que é o longo prazo numa deliberação, poderá ser o curto prazo em outra deliberação. Já o *De Homine* apresenta um conceito distinto. O filósofo parece indicar haver uma diferença *real* entre dois tipos de bens. Esta diferença é absoluta, não relativa. O bem real não troca de posições, nem o bem aparente. Há o bem real e há o bem aparente. E portanto a diferença entre o curto e o longo prazo são reais: há o curto prazo e há o longo prazo. Como é possível afirmar isso?

É razoável supor estar Hobbes postulando a existência de uma deliberação racional ideal (Hampton) ou aquilo que Rawls denomina por *racionalidade deliberativa*, tomando este o conceito de empréstimo de Sidgwick:

Neste ponto introduzo a noção de racionalidade deliberativa, seguindo a idéia de Sidgwick. Ele caracteriza o bem futuro de uma pessoa, em termos gerais, como aquilo que ela buscaria agora se as conseqüências de todos os vários sentidos de conduta que lhe estão disponíveis fossem, no presente, precisamente previstas por ela e adequadamente realizadas na imaginação.

[mais adiante] Nessa definição da racionalidade deliberativa, parte-se da hipótese de que não há erros de cálculo ou raciocínio, e que os fatos são corretamente avaliados. Suponho também que o agente não é afetado por concepções equivocadas acerca do que realmente quer. Pelo menos na maioria dos casos, quando atinge esse objetivo, ele não descobre que deixou de desejá-lo e não lamenta ter procedido como fez. Além disso, presume-se que o conhecimento do agente a respeito de sua situação e das conseqüências da realização de cada plano é preciso e completo. Nenhuma circunstância relevante deixa de ser considerada. Assim, o melhor plano para um indivíduo é aquele que ele adotaria se possuísse uma informação completa. É o plano objetivamente racional para ele, e determina o seu bem verdadeiro.<sup>330</sup>

Se o que estiver implícito na definição de bem real for justamente essa deliberação ideal, então temos um fundamento teórico para postular a existência do bem real, que passa a ser determinado como aquele bem deduzido de uma deliberação ideal. Hobbes poderia estar trabalhando com a hipótese heurística de um indivíduo que é capaz de prever todos os dados relevantes para uma tomada de decisão. Um vez que a lista de dados relevantes é exaustiva, aquilo que seria um bem manifesto numa deliberação ideal é também o bem real porque não poderá ser deduzido nenhum outro bem que não este, pois nenhum fato relevante foi deixado de ser tomado em consideração. *E o bem real é o bem global*, já que, como veremos, agentes racionais hobbesianos são maximizadores globais. Podemos dizer que é tanto *bem real* o maior pacote *possível* de bens que pode ser obtido pelo indivíduo, quanto aquele bem que *condiciona a consecução* desse pacote. *Aquele que escolhe o bem real, obtém o bem global*. Assim, para maximizadores globais:

<sup>328</sup> *De Homine*, cap. XI, § 5.

<sup>329</sup> *Leviatã*, pp. 38-9, p. 129.

<sup>330</sup> Rawls, p. 461.

“Um pacote (ou *bulk*) de bens e males é um *bem global* se e somente se é um bem real.”

e

“Se X faz parte de um *bem global*, X é um *bem real*.”

Percebe-se que a hipótese de uma deliberação ideal é um instrumento útil para a dedução de quais fins ou objetivos agentes racionais irão perseguir em situações pré-determinadas. Podemos agora entender a condição do imperativo da obtenção da paz no estado de natureza. A *paz* é o bem real postulado para cada um dos indivíduos no estado de natureza se estes viessem a deliberar idealmente. Ao mesmo tempo em que no estado de natureza os homens decidem sair do estado de guerra e obter a paz, agem igualmente no sentido da obtenção daquelas comodidades (indústria, agricultura, comércio, casas, artefatos, artes, etc.) que só a vida policiada pode oferecer e que são impossíveis de serem desfrutadas no estado de natureza, que é estado de guerra.

Seja como for, os indivíduos hobbesianos querem o melhor para si. Indivíduos querem realizar os seus interesses. Interesses que consistem na maximização de bens e na minimização de males. Do que discorreremos sobre o bem e o mal global, vimos que a capacidade de os indivíduos maximizarem os seus desejos e minimizarem suas aversões está diretamente ligada à capacidade de ponderar a longo prazo. Indivíduos racionais formulam as suas estratégias de ação com base no que deliberam a respeito do longo prazo. Só que na vida coisas boas estão conectadas a coisas ruins, e é impossível escolher coisas boas sem que derivem certas coisas ruins. Agentes racionais escolhem entre as diversas cadeias de eventos que podem provocar aquela que contenha o maior *quantum* de benefício, isto é, maior *quantum* de bem e menor *quantum de males*. Como defende Hampton, disto podemos derivar a seguinte tese sobre os indivíduos hobbesianos:

*Indivíduos hobbesianos são maximizadores globais (“global maximizers”).*

Deste modo a autora define os maximizadores globais em relação aos maximizadores locais:

A local maximizer is one who is capable only maximizing some quantity in a specific choice. But a global maximizer can do something more: Specifically, if faced with two alternatives, one can choose the nonmaximal course of action now in order to put oneself in a position that will allow one later to reap even more of the quantity one desires than the short-term maximal option would have allowed.<sup>331</sup>

Para obter um bem global, agentes racionais hobbesianos podem aceitar adotar certas linhas de conduta localmente sub-ótimas. Isso implica em escolher por vezes tomar ações que em si não seriam desejadas, mas que podem causar ou podem entrar como uma causa parcial de um conjunto de bens que no todo superam a utilidade-esperada local se aquela ação não fosse realizada. Um exemplo típico como maximizadores globais podem deliberar é aquele exemplificado pelas decisões dos n-indivíduos interagentes no estado de natureza hobbesiano em que todos em conjunto decidem adotar uma estratégia de conduta sub-ótima, a saber, restringir quase todas as suas liberdades, como meio para a obtenção de algo que resulta num bem maior, a paz. E para conseguir a paz os homens precisam adotar um linha de conduta localmente sub-ótima e transferir quase todos os seus direitos para o poder soberano. Mas quem assim o faz, faz racionalmente em vista do bem real, a paz, que é condição para a maximização do bem global, a paz e as comodidades que dela decorrem:

Mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável (*miserable*), pois se encontra sujeita aos apetites (*lusts*) e paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm em suas mãos poder tão ilimitado. Geralmente os que vivem sob um monarca pensam que isso é culpa da monarquia, e os que vivem sob o governo de uma democracia, ou de uma assembléia soberana, atribuem todos os inconvenientes (*inconvenience*) a essa forma de governo. Ora, o poder é sempre o mesmo, sob todas as formas, se estas forem suficientemente perfeitas para proteger os súditos. E isto sem levar em conta que a condição do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade (*incommodity*), e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as

<sup>331</sup> Hampton, p. 16.

misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta dos homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança.<sup>332</sup>

É exigido de um maximizador global uma capacidade significativa de ponderar a longo prazo, sem o que fica comprometida a sua estratégia de obter o maior bem global possível. Maximizadores globais necessitam prever o maior número de conseqüências que se seguem de um dada ação possível. E com quais recursos os homens podem contar para deliberar sobre o longo prazo? Como vimos, Hobbes indica dois instrumento da boa deliberação:

1. experiência
2. razão

Sobre como a experiência pode contribuir para a boa deliberação, escreve o filósofo ao comentar sobre o papel da experiência na formação das disposições dos indivíduos:

From experience of external things: whereby it happens that disposition is rendered cautious. Those, on the contrary, who have but little experience are frequently foolhardy in disposition. For the human mind proceeds in its reasoning from the known to the unknown; and it cannot perceive the long-term consequences of things without knowledge from the senses, that is, without experience of many consequences. Whence it happens that men's dispositions are corrected by adverse events, namely a daring disposition by frequent misfortune, an ambitious one by repeated setbacks, and an impudent by repeated coldness.<sup>333</sup>

*Indivíduos hobbesianos aprendem.* Um aprendizado baseado no esquema tentativa – erro. Primeiro, a experiência ensina quais são as conseqüências de longo prazo de uma ação. Segundo, se há aqueles que relutam em seguir os ensinamentos da experiência, a repetição de insucessos reforça a aversão até o ponto em que a intensidade dessa aversão ultrapassa um certo limiar e torna-se contraincentivo suficiente para dissuadir o agente de adotar estratégias de curto prazo. Por exemplo, se quiséssemos seguir o modelo de M. Taylor, os repetidos insucessos dos indivíduos em adotar a estratégia de curto prazo não-cooperativa no estado de natureza poderia fazê-los aprender pela experiência que a estratégia de longo prazo cooperativa é a melhor<sup>334</sup>. Além disso, o aumento da experiência é o aumento da memória quanto a uma série de fatos. Maior a experiência, maior a prudência, maior os fatos relevantes à disposição para serem levados em conta.

Quanto à razão, ela em si dispõe os homens a ponderar no longo prazo: “the real good must be sought in the long term, which is job of reason”<sup>335</sup>. É da natureza da razão o cálculo das conseqüências, por isso por natureza seres racionais são seres previdentes. Se a dinâmica da experiência é o aumento da memória, já a dinâmica da razão é o acúmulo do conhecimento. Só que enquanto o valor da experiência é relativo (uma novo aumento dela poderia mostrar que estávamos errados), o valor da razão, para cada domínio do conhecimento conquistado, é absoluto e infalível. Por isso, por exemplo, aquele que se orienta conforme as regras da ciência política não pode errar, pois suas verdades não dependem de uma experiência que poderia ser negada posteriormente, mas dependem apenas das verdades extraídas da razão.

E quais são as causas que impedem os homens de calcular com base em ponderações de longo prazo? As causas são certas paixões, as *perturbações* do espírito: “*perturbations... obstruct right reason in this, that they militate against the real good and in favor of the apparent and most immediate good, which turns out frequently to be evil when everything associated with it hath be considered.*”<sup>336</sup> Emoções, quando operam no sentido de obstar a deliberação racional, são perturbações da mente ou do espírito. Elas incentivam o desejo em relação aos bens imediatos e interrompem o efeito sobre a formação da vontade daquelas expectativas referentes a coisas mais distantes. Ora, assim acreditamos, é errôneo atribuir a Hobbes a doutrina que opõe paixões e razão, esta que condiciona o cálculo de longo

<sup>332</sup> *Leviatã*, pp. 112-3, p. 238.

<sup>333</sup> *De Homine*, cap. XII, § 4.

<sup>334</sup> M. Taylor, p. 65 ss.

<sup>335</sup> *De Homine*, cap. XII, § 1.

<sup>336</sup> *Ibid.*, cap. XII, § 1.

prazo, aquelas que por natureza induzem os homens à ação irracional e ao curto prazo. Se há por certo uma passagem da qual esta doutrina pode ser inferida:

Porque os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (ou seja, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são destituídos daquelas lentes de prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.<sup>337</sup>

No entanto, a própria deliberação nada mais é do que alternância de paixões, muitas dessas envolvendo uma boa capacidade de formar expectativas sobre eventos de longo prazo. Toda a teoria hobbesiana das paixões parece ir em direção contrária a esta leitura das paixões como sendo em si mesmas motivos da visão de curto prazo. Há paixões que induzem os homens à ação racional, como certos medos ou certas esperanças, e há outras que induzem à ação irracional, como certos medos e certas esperanças. A própria vontade resultante de uma deliberação racional é uma paixão. Afinal, quando o filósofo fala acima de uma reta razão que deve conduzir a deliberação contra as interferências das perturbações, é de se supor que esteja falando da mesma reta razão que no estado de natureza é aquela “razão natural” dos homens.

\* \*

Pode-se então elaborar um modelo mais sofisticado de como os indivíduos hobbesianos decidem<sup>338</sup>. Apresentemos a seguinte tese:

*Indivíduos hobbesianos têm escalas de preferência.*

Vamos supor que cada agente racional tenha diante de si vários pacotes, ou cadeias, de bens e males  $p$  imagináveis relacionadas a possíveis linhas de conduta contendo cada uma quantidades diferentes de bens e males:

$$p_1, p_2, p_3, p_4 \dots, p_n$$

Indivíduos hobbesianos poderão fazer uma escala de preferências em relação a estes pacotes de bens e males conforme os seguintes critérios:

Quanto aos bens:

1. maior *número* de bens esperados
2. maior *intensidade* total esperada de satisfação que os bens podem proporcionar
3. maior *duração* total esperada de satisfação que os bens podem proporcionar
4. maior *capacidade* esperada de condicionar que novos bens sejam agregados

Quanto aos males:

1. menor *número* de males esperados
2. menor *intensidade* total esperada de insatisfação que os males podem proporcionar
3. menor *duração* total esperada de insatisfação que os males podem proporcionar
4. menor *capacidade* esperada de condicionar que novos males sejam agregados

Baseados naquilo que vimos ser o conceito hobbesiano de felicidade (cap. II, seção 3.2.) vamos chamar uma função regida por estes critérios de função-*felicidade*, ou função-*bem-estar*. E o pacote que maximiza esta função é o pacote-*felicidade* ou pacote-*bem-estar*. Digamos que os quatro primeiros pacotes acima sejam dispostos numa escala de preferências:

$$1^a. p_1 \quad 2^a. p_2 \quad 3^a. p_3 \quad 4^a. p_4$$

<sup>337</sup> *Leviatã*, p. 113, p. 238.

<sup>338</sup> Devo inteiramente ao prof. Chiappin a compreensão do modelo mais sofisticado de como os indivíduos hobbesianos deliberam, por sinal, extraído dos modelos de decisão da teoria do consumidor. Aqui apresento aqui uma versão intuitiva e bastante simplificada deste modelo.

Como agentes maximizadores os indivíduos irão querer os pacotes mais preferidos. E como poderão obtê-los? Por meio de um conjunto de ações ou poderes que permita a consecução dos melhores pacotes. Imaginemos então que houvesse diversos pacotes  $a$  contendo diversos números e tipos de ações ou poderes que os agentes acreditassem fossem capazes de praticar.

$$a_1, a_2, a_3, a_4 \dots, a_n$$

A deliberação, como vimos, concerne à questão de fazer ou não fazer uma ação. Cada ação, na medida em que é capaz de causar um estado de coisas, é um poder. Consideremos que para a produção de um estado de coisas qualquer sejam na verdade demandadas várias deliberações, implícitas ou explícitas, sobre o fazer ou não fazer de várias ações. Consideremos que os indivíduos fossem deliberar como poderiam obter o pacote de bens melhor posicionado na escala de preferências. Isso quer dizer que deveriam refletir sobre que pacote ou quais pacotes de *ações disponíveis* é capaz de conduzi-los a consecução do pacote de bens preferido. Para obtê-lo, deveria ponderar sobre duas questões:

1. *Que pacotes contêm as ações adequadas.* Para obter um determinado pacote de bens há que se considerar que pacotes de ações disponíveis conteriam *os meios adequados* (ações ou poderes) para a produção do pacote em vista. Há pacotes de ações que supostamente contêm ações disponíveis que têm um maior poder de causar a obtenção de um pacote de bens desejado. Pacotes de ações que contenham as melhores ações adequadas devem ser desejados e escolhidos.

2. *Que pacotes não contêm ações inadequadas.* Uma ação inadequada, neste caso, seria uma ação disponível que embora não tivesse uma *conexão causal* com a produção do pacote de bens em vista, no entanto geraria conseqüências imediatas ou mediatas (em si mesma ou em conjunto com outras ações) que afastariam da ou impediriam a consecução do referido pacote. Há pacotes de ações que supostamente contêm ações disponíveis que têm um maior poder de causar conseqüências inadequadas. Pacotes de ações que contenham as piores ações inadequadas devem ser evitados ou rejeitados.<sup>339</sup>

A partir dessas ponderações os indivíduos podem ordenar os pacotes de ações disponíveis quanto ao que acreditam ser tais pacotes capazes ou mais capazes de produzir a obtenção dos pacotes de bens melhor posicionados. Com base nisso, pensemos que os quatro primeiros pacotes de ações disponíveis sejam ordenados:

$$1^a. a_1 \quad 2^a. a_2 \quad 3^a. a_3 \quad 4^a. a_4$$

Vê-se que se trata de um cálculo instrumental (conseguir o melhor pacote de bens) baseado na ponderação de meios e conseqüências. A obtenção do pacote ou dos pacotes de bens melhor posicionados estaria condicionada a que pacotes de ações são capazes de conduzir à consecução desses ou aqueles bens. Isso poderia ser vislumbrado numa lista simples onde a cada pacote de bens correspondesse uma quantidade de pacotes de ações capazes de produzi-lo:

$$\begin{aligned} p_1 & : \quad (\text{nenhum}) \\ p_2 & : \quad a_1 \\ p_3 & : \quad a_2 \\ p_4 & : \quad a_1, a_2, a_3 \end{aligned}$$

O indivíduo não dispõe de nenhum pacote de ações que o capacite a obter o pacote de bens melhor posicionado na escala de preferências, o pacote  $p_1$ . Tem apenas um pacote de ações, pacote  $a_1$ , para obter  $p_2$ . O pacote  $a_2$ , para  $p_3$ . Os pacotes  $a_1, a_2$  e  $a_3$  para  $p_4$ . E  $a_4$  não permite a consecução de nenhum destes pacotes de bens. Então, conforme este cálculo de possibilidades sobre que pacotes de bens pode obter e com quais ações, os indivíduos podem refazer a sua escala de preferências:



1<sup>a</sup>.  $p_2$       2<sup>a</sup>.  $p_3$       3<sup>a</sup>.  $p_4$       4<sup>a</sup>.  $p_1$

Um pacote de bens para o qual ou não houvesse ações disponíveis para realizá-lo ou o efeito de tais ações para a obtenção do pacote de bens fosse improvável poderia ser rebaixado na escala de preferências, como é o caso de  $p_1$ . Além disso, se um pacote de ações pode ter alguma relação causal com a obtenção de um pacote de bens, pode, no entanto, impedir a consecução de outro pacote de bens. Ações que são ações adequadas para um pacote de bens podem ser ações inadequadas para outro pacote. Suponhamos haver pelo menos um pacote de ações que contivesse ao menos uma ação inadequada para a obtenção de outro pacote de bens:

Se  $a_2$ , não  $p_2$

O que implica que se o indivíduo quiser realizar o pacote  $p_3$ , já que  $a_2$  é a única condição para a sua obtenção, terá de renunciar ao pacote mais desejado  $p_2$ . Determinemos que  $p_3 + p_4 < p_2$ . Assim, a nova escala de preferência será:

1<sup>a</sup>.  $p_2$       2<sup>a</sup>.  $p_4$       3<sup>a</sup>.  $p_1$       4<sup>a</sup>.  $p_3$

Por meio de ponderações racionais de seus interesses, ponderações sobre meios adequados ou conseqüências desastrosas para obtenção de um bem global, os indivíduos racionais hobbesianos podem remanejar suas escalas de preferências anteriores. Temos no fim deste cálculo uma vontade em que o apetite é guiado pela razão, fazendo surgir um apetite e uma vontade racionais. Portanto, indivíduos hobbesianos podem reordenar os seus fins segundo os ditames da razão. Isso é a deliberação racional que coloca fins racionais da ação.

Mas o que são propriamente essas ações resultantes da deliberação e que são os meios conducentes aos fins/desejos almejados? Essas ações são *poderes*. Deliberar é calcular sobre poderes. Sobre estes, é o que veremos agora.

### 3. Poder

Numa das mais citadas passagens do *Leviatã*, escreve Hobbes:

Assinalo, assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte.<sup>340</sup>

Por quais argumentos pode Hobbes justificar que a principal forma assumida pelos desejos humanos é o desejo de poder? O que torna o poder um bem genérico tão precioso para ser desejado por cada um dos homens? É o que examinaremos agora.

#### 3.1. A Noção de Poder

A noção hobbesiana de *poder* (“*power*”) pode ser considerada conforme três pontos de vista:

1. da mecânica ou das leis do movimento
2. da psicologia
3. da lógica da ação.

Vejamos o que vem a ser o poder segundo cada uma destas perspectivas e suas implicações para uma teoria da ação humana.

<sup>340</sup> *Leviatã*, p. 60, p. 161. “So that in first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death.”

## a) poder e mecânica

No *De Corpore* as noções complementares de poder e ato são apresentadas como correlatas das de causa e efeito<sup>341</sup>. Eis a definição de *poder*:

whensoever any agent has all those accidents which is necessarily requisite for the production of some effect in the patient, then we say that agent has *power* to produce that effect, if be applied to a patient... and therefore the same accidents, which constitute the efficient cause, constitute also *power* of the agent.<sup>342</sup>

*Poder* é poder *ser causa* de. *Poder* é o conjunto de causas ou acidentes que o agente precisa ter para a produção de um determinado efeito. Assim como a noção de desejo, a noção de poder é transitiva, ter poder é *ter poder de* alguma coisa, é *ser capaz de* causar alguma coisa. Poder é medido em relação ao poder de causar um determinado efeito. Mas isto conforme uma definição parcial de poder, pois assim como o conceito próprio de causa é o de *causa integral* (“*entire cause*”), também o conceito próprio do poder é o de *poder plenário* (“*plenary power*”), porque poder propriamente dito é a soma de todos os requisitos que o *agente* deve ter mais a soma de todos os requisitos que o *paciente* deve ter para a produção de um determinado efeito. Pois não só o agente precisa ter certos acidentes necessários, mas também se requer que aquele que sofrerá a ação do agente seja *passível* de sofrê-la, ou seja, que tenha as qualidades ou acidentes que permitam a produção do efeito. O fogo tem o poder de queimar e derreter, mas o aço não tem as propriedades exigidas para ter o *poder* de ser queimado, só aquelas que dão ao aço o *poder* de ser derretido. Segue-se que podemos falar do *poder ativo*, o poder do agente e o *poder passivo*, o poder do agente. Só que um poder não existe sem o outro. Ser poder ativo é ter *pelo menos* alguma coisa com um poder passivo relacionado. O mesmo valendo para o poder passivo. Se não houvesse nada passível de ser queimado, o fogo não teria o poder de queimar. E se não tivesse o fogo o poder de queimar, nada teria o poder passivo de ser queimado. E quando da união de ambos os poderes ocorre o efeito necessário, temos aí o *ato*, correlato do efeito em uma relação causal.

Hobbes evita de conferir à noção de poder qualquer idéia positiva de potência ou potencialidade, o poder não é uma força ou inclinação interna do objeto, o que seria uma forma de hipostasiar aquilo que diz respeito só à propriedade de certos objetos atuarem ou sofrerem uma ação. A noção hobbesiana de poder também exclui qualquer referência a uma teleologia da ação. Poder nada mais é do que causa eficiente:

the power of the agent and the efficient cause are the same thing. But they are considered with this difference, that *cause* is so called in respect of the effect already produced, and power in respect of the same effect to be produced hereafter; so that *cause* respects the past, *power* the future time.<sup>343</sup>

Ora, diz Hobbes, passado e futuro não são realidades, o passado é o presente que *não é mais* e o futuro é o presente que *ainda não é*. “Só o presente tem existência na natureza”.<sup>344</sup> Portanto, definir poder e ato em termos de passado e futuro é retirar dessas noções qualquer vestígio de uma linguagem substancialista que pudesse apresentá-los como coisas, e não meras propriedades de processos. Disto não haver diferença real entre poder e causa, uma e outra noção são inteiramente intercambiáveis, tudo dependendo do ponto de vista temporal adotado, ponto de vista este que não agrega nenhuma qualidade nova ao agente ou ao paciente. E mais: como poder e ato não pré-existem antes do momento em que ocorre a relação causal, só após um evento de causação ter acontecido é que formamos a idéia de poder e ato. A noção de poder é secundária à de ação causal, já que, por exemplo, o poder das coisas naturais decorre de uma expectativa produzida no sujeito cognoscente ao verificar a produção de certo efeito no objeto paciente causada por um objeto agente. A relação entre causa e poder não é recíproca, é a idéia de causa, causa eficiente que funda a de poder. Isto fica evidente quando Hobbes declara que “as therefore the effect is produced in the same instant in which the cause is entire, so also every act that may be produced, is produced in the same instant in which the power is plenary.”<sup>345</sup> O que mostra que a idéia de poder é interpretada em função da relação de causa e efeito, pois não existe poder plenário sem o ato que deve produzir. A conexão entre o poder plenário e ato é tão necessária quanto a conexão entre causa

<sup>341</sup> Sobre as noções hobbesianas de causa e efeito, vide cap. I, secção 1.2.

<sup>342</sup> *De Corpore*, cap. X, § 1.

<sup>343</sup> *Ibid.*, cap. X, § 1.

<sup>344</sup> Cf. *Leviatã*, p. 18, p. 97.

<sup>345</sup> *De Corpore*, cap. X, § 1.

integral e efeito, e seria tão absurdo a existência de um poder plenário sem o seu ato, quanto seria absurdo uma causa integral que não fosse seguida do seu efeito. E como não existem causas contingentes, não existem poderes com capacidades contingentes de agir. Todo poder é *causa necessária* de alguma coisa. Dizer que um *poder* pode ou não ser capaz de produzir um dado efeito é manifestar incerteza sobre o poder plenário, ou seja, se se reúnem todos acidentes necessários para produzir o efeito.

Sendo acidente, *poder é movimento*, e nada mais do que movimento. É o que faz questão de esclarecer o filósofo:

the power of the agent is the same thing with the efficient cause. From whence it may be understood, that all active power consists in motion also; and that power is not a certain accident, which differs from all acts, but is, indeed, an act, namely, motion, which is therefore called power, because another act shall be produced by it afterwards.<sup>346</sup>

Como toda causa é causa necessária, há entre as coisas, corpóreas ou mentais, séries infinitas de causa e efeito, que nada mais são do que séries infinitas de corpos comunicando seus movimentos a outros corpos. Assim, como vimos, toda causa é ao mesmo tempo um efeito, tudo depende da posição que o acidente ocupa na parcela em consideração da cadeia infinita de eventos. Como causa e poder, efeito e ato são intercambiáveis, todo poder é um ato, todo ato é poder. Não existe poder que não seja o efeito da atuação de outro poder, e não existe ato que não venha a ser causa de outra coisa. E se poder é movimento que se dá exatamente no instante em que o agente inicia ou altera um movimento no paciente, *poder é endeavour*. E ainda, como não há *poder plenário* que não se resolva na produção do efeito relacionado, *poder plenário é liberdade*. Liberdade é a manifestação ou atualização do poder, e poder, quando plenário, já é liberdade. Liberdade é poder, poder *efetivo* é liberdade. Dado que o princípio fundamental dos corpos, a inércia, é perseverarem em seu movimento conforme a lei interna de seu movimento, todos os corpos “buscam” o poder. O poder plenário é a expressão da afirmação, isto é, da efetivação da regra de funcionamento de um corpo.

Poder é endeavour. Mas nem todo endeavour é liberdade, nem todo poder é “inclinação” ao movimento que se resolve num movimento observável. Nem todo movimento que se inicia nas partes internas de um corpo pode seguir o seu livre curso. Assim é a água represada, que se “esforça” para correr pelo canal. Assim é o homem agrilhado, que se esforça para poder deslocar-se livremente. Ora, o mundo é uma rede infinitamente trançada de movimentos, de corpos se movendo. O mundo é marcado por infinitos endeavours que interagem entre si de várias formas, se cruzando, se somando e se reforçando e, finalmente, é marcado por endeavours que se opõem. Movimentos ou endeavours podem concorrer para a produção de um mesmo efeito, efeito este que é movimento. Neste caso produzem um movimento *composto* (*compound*), que é aquele em que as linhas descritas pelo movimento são desiguais, como no caso do movimento circular. Se um movimento composto é produzido pelo concurso de dois movimentos, e um desses movimentos cessa, o movimento remanescente determina que o movimento resultante seja igual à linha formada por ele. Ou seja, movimentos concorrentes mas não opostos formam um terceiro movimento. E movimentos resistem uns aos outros. Conforme a lei da inércia, segundo a qual cada conatus tende a perseverar em seu movimento, cada movimento resiste à ação de um outro. E assim define Hobbes a resistência: “I define *resistance* to be the endeavour of one moved body either wholly or in part contrary to the endeavour of another moved body, which toucheth the same.”<sup>347</sup> A água represada sofre resistência da barragem, o homem a ferros sofre resistência dos grilhões. Mas liberdade não é só ausência de resistência, situação essa é rara neste mundo de movimentos interagindo, liberdade é também poder vencer uma resistência do movimento de outros corpos. Só que endeavours têm *quanta* diferentes de movimentos, têm magnitudes diferentes de movimentos. Isto é, endeavours executam uma força uns sobre os outros. *Força* é “the *impetus* or quickness of motion multiplied either into itself, or into the magnitude of the movent, by means whereof the said movent works more or less upon that resists it”. Por sua vez, chama de *momento* “the excess of motion which the movement has above the motion or endeavour of the resisting body”<sup>348</sup>. O *momento* é o excedente de força de um endeavour em relação a outro. Agora, se perguntássemos sobre qual é a

<sup>346</sup> Ibid., cap. X, § 6.

<sup>347</sup> Ibid., cap. XV, § 2.

<sup>348</sup> Ibid., cap. XV, § 2.

liberdade, ou seja, o poder plenário de um efeito imaginado, por exemplo, a água correndo pelo canal, esse efeito dependerá tanto do poder ativo do agente quanto do poder passivo do paciente. A condição para que essa liberdade ou poder plenário se efetive é ou que (1) não haja resistência do meio ou, havendo resistência, que (2) haja um excedente de força do agente (*momento*) que permite superar a resistência do meio. A água represada ou é livre porque não encontra resistência ou é livre porque se encontrá-la, seu *plus* de força garantirá que vença essa resistência. O *poder* é não apenas ausência atual de resistência, liberdade por carência de oposição, mas poder é *poder* de readquirir a liberdade, isto é, de superar resistências, uma liberdade futuramente projetada derivada da capacidade de se sobrepôr à oposição. Poder é antes de tudo excesso de poder, “*sobre*poder”, *momento*, em relação a um poder concorrente. A liberdade de um homem não só é a ausência de resistência, como o poder de superar resistências futuras e manter sua liberdade anterior. O soberano não só é livre porque sua vontade não encontra resistência dos súditos, mas é livre porque pode garantir as suas liberdades pela imensa desproporcionalidade de seu poder comparado com o poder de cada súdito.

## b) poder e o discurso mental

Poder é também uma experiência mental. E uma experiência mental fundamental, pois toda experiência mental, dirá Hobbes, é uma experiência de poder. Nos *Elementos da Lei* Hobbes expõe com muita clareza o que pretende dizer quando assevera que toda experiência mental é uma experiência de poder:

A concepção do futuro nada mais é que uma suposição do mesmo, proveniente da recordação (*remembrance*) do que é passado; e nós somos capazes de conceber que alguma coisa irá acontecer daqui por diante somente à medida que sabemos que existe algo no presente que têm o poder (*power*) de produzi-la. E que alguma coisa tem poder agora de produzir outra coisa doravante, não podemos conceber senão de que ela outrora já produzira o mesmo. Por conta disto, toda concepção do futuro é uma concepção de um poder capaz de produzir alguma coisa. Portanto, qualquer um que espere um prazer (*pleasure*) por vir, deve ainda conceber em si mesmo algum poder através do qual poderá alcançar aquele prazer.<sup>349</sup>

Do mesmo modo que não há concepção na mente que não seja expectativa do futuro, não há na mente concepção que não seja concepção de poder, uma vez que toda expectativa já é uma medida de poder. Se esperamos presentemente que algo ocorra é porque acreditamos que isto tem o poder de acontecer devido ao que experimentamos no passado. E só na mente o poder ganha a qualidade sua tão peculiar de ser uma potencialidade, não, evidentemente, no sentido aristotélico que hipostasia impunemente uma mera relação temporal. Se no mundo real das coisas corpóreas o poder não tem realidade, a realidade é apenas movimento ou ação, já a mente é o lugar próprio do poder, porque só ali, pela inclusão na experiência presente de uma expectativa sobre algo futuro, que aquilo que *ainda não é* é antecipado pelo sujeito pensante.

Uma vez que o sentido de cada concepção da mente é determinado pelo sentido de outra concepção, não existe concepção da mente que não remeta à outra concepção da mente. Conseqüentemente, não existe paixão/fim presente que não envolva em si uma idéia de poder/meio originada da recordação de uma concepção passada. Mas ao mesmo tempo essa mesma paixão/fim presente remete à outra concepção de poder projetada no futuro. Ou seja, a idéia de poder *amarra* os elos da cadeia mental e *mantém* indefinidamente a corrente de imaginações que forma o discurso mental. Sem a experiência sucessiva de poder, a vida mental termina, assim como terminaria se fosse interrompida a série de desejos. E como toda concepção é desejo, todo desejo é desejo de consecução de um objeto, mas este desejo de consecução já é em si mesmo uma medida, parcial é verdade, de poder. Não desejamos o que sabemos com certeza ser impossível. Não desejamos voar como os pássaros, porque não temos asas. E desejar um objeto é ao mesmo tempo desejar poder ter o objeto em vista, ou desejar o poder de repelir o objeto aversivo.

A cadeia mental nada mais é do que uma cadeia de representações de poder. Assim como a cadeia de imaginações vai de uma expectativa a outra expectativa, também vai de uma idéia de poder para outra idéia de poder. Do ponto de vista das paixões, desejar o poder é desejar a perpetuação da série indefinida de desejos que caracteriza a vida mental. Se os homens desejam ser felizes, série indefinida de desejos

<sup>349</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VIII, § 3. O tradutor verte “*power*” para “potência”.

satisfeitos e a ser satisfeitos, os homens desejam por isso o poder, série indefinida de poder e busca de poder.

Mas se o poder e o desejo de poder é uma experiência fundamental, todas as paixões, como dissemos no capítulo III, são de alguma forma distintas manifestações desse impulso básico. Nos *Elementos da Lei*, no *Leviatã* e no *De Homine* a lista exaustiva das paixões humanas corresponde a variações de como um homem experimenta uma certa configuração de poder. Só que de todas as paixões aquela em que o desejo de poder se expressa de forma mais pura é o desejo de glória ou de eminência. E ao mesmo tempo toda satisfação mental decorrente de alguma paixão é uma forma particular que o desejo de glória adquire. Por esta razão afirma Hobbes que “todo prazer mental é glória... ou termina se referindo à glória no final”<sup>350</sup>. E assim como há a experiência e a fantasia, a certeza e a opinião, também a glória se divide em glória propriamente dita e a vanglória. Há uma percepção de poder, uma medida subjetiva de poder, que corresponde à realidade, a glória propriamente dita. E há uma percepção de poder que não corresponde à realidade, a vanglória. A glória propriamente dita é baseada na *auto-confiança* (“*confidence*”) daquele que sabe por si dos seus reais poderes, ou seja, daquele que mede seu poder sem a interferência de emoções dominantes ou má-fé alheia<sup>351</sup>. Não são as palavras alheias que são a medida do poder, mas a experiência sensata do poder. E como é possível obter essa medida sensata do poder? Por meio da experiência dos fatos, a qual gera a prudência: “Those... who estimate their own worth correctly, do so on the basis of their past deeds, and so, what they have done, they dare to try again.”<sup>352</sup> *O verdadeiro poder é prudência*. Quem quer ter uma medida real ou realista de seu poder deve saber recorrer à memória. Aquele que se glorifica com bom-senso é aquele que sabe que tem o poder de fazer isto ou aquilo não porque uma paixão, como a auto-estima, o induz a pensar assim, mas porque a ponderação razoável e sincera dos fatos passados recordados junto com o reconhecimento correto de que o estado de coisas atual é semelhante ao estado de coisas rememorado indica a existência de poder e que pode contar com ele. Essa percepção realista do poder é positiva, dirá o Hobbes do *Leviatã* e do *De Homine*, porque garante que aquele que tem de veras o poder para obter o que deseja não subestime a sua capacidade de fazer aquilo que realmente pode fazer. Para a ação ótima, é preciso ter o poder e ter certeza que tem esse poder, daí a importância da glorificação bem fundada. E essa certeza desse poder é fundamental para o progresso do poder, porque a confiança em relação ao poder que temos induz-nos a querer um outro poder, assim como aquele que pode dar um grande e certo salto porque sua base de apoio está firme: “essa glorificação (*glorying*) segura e bem fundada... engendra uma opinião de seu próprio crescimento por outras ações que se sigam. Consiste nisto o apetite a que denominamos *aspiração* (*aspiring*), ou passagem de um grau de poder para outro.”<sup>353</sup> O contrário ocorre com a vanglória, ancorada na sobreposição das paixões e das opiniões advindas da lisonja de terceiros sobre a experiência/prudência própria. Não só a vanglória pode levar a resultados desastrosos para o agente, como ainda desestimula o desejo de agir, uma vez que aquele que age movido pela fantasia do próprio poder, tão logo se veja numa situação concreta imediatamente esmorece no seu ímpeto diante da percepção real de seu poder insuficiente.

### c) a lógica do poder

O que é o poder do ponto de vista da lógica da ação humana? Hobbes nos oferece uma definição tão austera quanto precisa:

O poder *de um homem* (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer bem aparente futuro<sup>354</sup>.

Ter poder é ter disponível os meios. Ter poder é *poder* presentemente ser causa de uma ação que contribui para a consecução daquilo que o agente acredita ser um bem para ele. Quer dizer, é ter disponíveis as ações que têm uma relação causal com um fim em vista ou com aquilo que tem uma relação causal com um fim em vista. Ou ainda é ter disponível ações que têm relação causal com aquilo

<sup>350</sup> Vide capítulo III, seções 3.2. e 4. e capítulo VII, seção 1.

<sup>351</sup> Cf. *Leviatã*, p. 36, pp. 124-5.

<sup>352</sup> *De Homine*, cap. XII, § 9.

<sup>353</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. IX, § 1.

<sup>354</sup> *Leviatã*, p. 53, p. 150. “The power of a man, (to take it universally) is his present means, to obtain some future apparent good.” Foi feita uma correção na tradução.

que impediria que o bem em vista fosse obtido caso o processo causal que esta coisa desencadeasse não sofresse interferência de nossa parte. E *poder* é o objeto da deliberação, quando deliberamos, deliberamos sobre ações futuras, isto é, sobre poderes. E a deliberação, enquanto alternância de desejos e aversões, é também alternância de idéia de poder ou expectativas de poder. Vontade é uma escolha entre poderes, aquele poder escolhido porque acreditamos ter uma relação causal com o que queremos ou com aquilo que impediria que obtivéssemos o que queremos.

O desejo humano nada mais é do que desejo de poder, declara o filósofo inglês. Mas não são desejos ou paixões fins e poderes meios? Como que aquilo que por natureza é meio pode ser fim universal, um desejo humano universal. Como é possível essa “inversão”? Ora, por várias vezes Hobbes apela em suas obras de teoria moral e política ao princípio lógico de “quem quer os fins, quer os meios”. Quem quer ter os fins, deve querer ter os meios, isto é, deve querer ter os poderes. Princípio este que não só tem o estatuto de uma verdade prática, e sim retira sua força maior por ter o estatuto de uma verdade necessária da razão. Que implica que esse princípio também é uma verdade das paixões humanas, pois o pensamento humano é em si geométrico, pensar é pensar geometricamente. E pensamento, como vimos, é ao mesmo tempo tanto uma sucessão de imaginações/concepções quanto de desejos e aversões/paixões. A constituição do pensamento é geométrica, e a constituição do desejo é, portanto geométrica. Quem quer atingir a verdade, quer atingir a verdade dos elos intermediários da cadeia de razões. E por abstração, quem quer a verdade sobre toda e qualquer matéria, quer o método universal cujas regras, se obedecidas, conduzem infalivelmente à verdade sobre toda e qualquer coisa. Do mesmo modo, quem quer um bem, quer aquilo que conduz a esse bem, quer esse poder. Como toda coisa que conduz a outra é um poder, a propriedade “poder” pode ser abstraída de todas esses poderes com seus conteúdos particulares e torna-se assim um desejo universal e essencial. Deste princípio lógico da razão mediado por uma abstração é que Hobbes pode afirmar que todo desejo humano é desejo de poder<sup>355</sup>.

*Poder* é uma medida de nossa capacidade de realizar um fim. Todavia, assim como no mundo corpos resistem a corpos, poderes também resistem a poderes. Um *poder* pode ser anulado por outro poder contrário a ele. Só que neste caso não há que se falar em poder propriamente dito, apenas de poder parcial, pois não se verifica aqui a capacidade real de produzir um efeito desejado. Um poder efetivo é um poder plenário, a soma das condições atuais requeridas tanto no agente quanto no paciente que determina automaticamente a produção de um efeito. Então quem mede o seu poder como agente, deve medir também se se encontram naquele que será o paciente de uma ação as condições necessárias para que o efeito visado ocorra. No caso de poderes concorrentes, o poder de um agente só se afirma enquanto tal se o poder do paciente que concorre contra o seu poder não for igual ou maior do que o poder do agente. Portanto, poder não é uma medida absoluta, *poder é uma medida relativa*: “E porque o poder de um homem resiste ou obsta (*resisteth or hindereth*) os efeitos do poder de outro homem, o poder, simplesmente, nada mais é do que o excedente (*excess*) do poder de um além do poder de um outro”<sup>356</sup>. O cálculo do poder *real*, aquele que é efetivo ou plenário, deve ser resultado de uma comparação entre poderes que competem entre si. A diferença desse poder é o *poder real*. Poder é excedente de força, *momento*, que garante a realização daquilo que sem o qual o poder não é poder, o efeito ou o fim desejado tornado fato. O poder de um homem é não ser obstado pelo poder contrário de outro homem. Para tanto deve ter um excedente de poder que garanta a afirmação de sua vontade contra a resistência desse outro. *Poder* é sempre uma desmedida de poder, um excesso. Maior é esse excesso, maior é o poder real. Ter poder é ter eminência de poder, capacidade de dissuadir o adversário. E se os poderes ou forças dos agentes em oposição são iguais, essa oposição em que o poder de um equilibra o poder de outro é a *contenção* (“*contention*”).

---

<sup>355</sup> Não há simetria entre o desejo de bens em geral e o desejo de poder. Se Hobbes afirma com todas as letras haver um desejo universal de poder e poder, como que reconhecendo a adequação de pensar o poder como uma propriedade universal que é buscada em cada poder particular, no entanto é reticente em admitir haver uma propriedade universal procurada, a felicidade talvez, subjacente aos bens particulares. O desejo de poder é um desejo geral de poder, mas o “desejo do bom” parece se resolver no desejo dessa ou daquela coisa em particular. É possível que o poder possa ser reconhecido como um bem universal porque disso não implica o fim da cadeia de desejos que caracteriza a vida, já que todo o poder, mesmo pensado abstratamente, remete à outra coisa, aquela que é desejada. O mesmo não ocorre com o que seria o desejo de um bem último, a felicidade, uma vez que se fosse atingido “there would be nothing to long for, nothing to desire” (*De Homine*. cap. XI, § 15). A consecução da felicidade nega a vida, o poder a reafirma. Sobre o conceito hobbesiano de felicidade vide capítulo III, secção 3.2.

<sup>356</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VIII, § 4.

Mas a lógica do poder é a lógica do progresso do poder. No mundo humano, no mundo em que homens estão interagindo entre si, não há poder estático, todo poder pressupõe uma dinâmica. Isso decorre da especificidade humana, cuja atividade mental é antes de tudo expectativa e ponderação do futuro. É próprio do homem gastar boa parte de sua atividade cognitiva e mental na consideração sobre coisas futuras, já que o homem por natureza é o animal da preocupação. Porque prazer é também prazer em relação a coisas futuras, o homem quer não apenas ter presentemente um coisa desejada, mas garanti-la contra uma mudança futura do estado de coisas. Mas essa preocupação com o poder futuro, dirá o Hobbes do *Leviatã*, tanto quanto um fato psicológico inegável, é mais ainda uma verdade da lógica da ação humana. Agentes racionais querem um poder excedente para se assegurarem contra possíveis revezes do equilíbrio do poder atualmente favorável:

Assinolo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disto nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente se possuem sem adquirir mais ainda.<sup>357</sup>

O poder é medido por uma balança de poder, que é uma vantagem provisória. Uma situação propícia pode ser revertida em favor do adversário e contra nosso benefício caso haja um novo estado de coisas. Quanto mais excedente de poder houver a nosso favor, menor é a chance de que um aumento de poder da outra parte que nos resiste possa resultar numa equalização de forças ou num novo equilíbrio de forças a ela favorável. Porém, não somente o medo nos inclina a desejar mais e mais poder, esse medo é racional pelo motivo de que é resultado também da razão que estipula as condições para obter e manter um bem que nos satisfaz. O cálculo do poder exige que por prudência racional sempre busquemos o maior poder que seja possível obter. Quem nos garante que isso que nos basta hoje será o suficiente amanhã? Quem nos garante que isso que não nos ameaça hoje não ameaça amanhã? A incerteza quanto ao futuro gera a necessidade da maximização do poder. A previdência humana aliada à incerteza dispõe os indivíduos ao desejo racional de mais e mais poder. Por isso, introduzimos como uma tese sobre os propósitos básicos dos indivíduos hobbesianos a tese de que:

*Indivíduos hobbesianos objetivam a maximização de poder.*

Poder é maximização de poder, poder de assegurar o presente e o futuro. Portanto aquilo que na teoria das paixões aparecia como um impulso básico do homem agora corresponde a um impulso determinado por uma lógica da ação, uma lógica implacável da ação. O homem que quer mais e mais poder não está necessariamente sendo movido por um desejo imoderado que violaria o limite de razoabilidade do direito natural. Essa é uma tese de Hobbes que rompe com a tradição que justificava o poder até onde não ultrapasse o grau requerido para garantir a igualdade entre os agentes ou para resguardar os direitos de natureza, como em Grotius e Locke. Mesmo que os indivíduos afastem as influências das paixões que são perturbações do espírito, a razão ditará o acréscimo de poder baseada justamente no princípio do direito natural. O que altera tudo é que o homem é um ser providente. É justo lutar não só para assegurar a igualdade no presente, como ainda lutar para assegurá-la no futuro. Hobbes assim inverte a figura tradicional do justo como uma medida justa sem ao mesmo tempo negá-la. Porque o homem antevê o futuro, o justo pode ser uma desmedida atual justificada por um desejo de igualdade futura.

E dizer que os indivíduos querem maximizar o poder, é dizer que os indivíduos objetivam a maximização da liberdade. Aquele que tem a liberdade tem o poder plenário para produzir um efeito, efeito este que pode ser um dos acidentes ou uma das condições requeridas para a produção de outro poder plenário mais complexo. Cada liberdade é um poder plenário, cada liberdade é uma ação capaz de ser praticada. Se indivíduos racionais querem a consecução de seus fins, agentes racionais irão se empenhar em garantir presente e futuramente o maior número possível de liberdades. Daí podermos derivar outra tese:

*Indivíduos hobbesianos objetivam a maximização da liberdade.*

---

<sup>357</sup> *Leviatã*, p. 60, p. 161.

Indivíduos hobbesianos racionais irão deliberar levando em conta tanto a necessidade de uma apreciação exata de seu próprio poder quanto uma apreciação o mais exata possível do poder representado pelas coisas externas. Essa medição entre poderes “internos” e o poderes externos comparados é o trabalho da razão:

the emotions need to be governed by reason. For reason is that which, by measuring and comparing both our powers and those of the objects regulates the amount now of hope and then fear, so that we may neither be mocked by hopes nor lose by fear without just cause those goods that we have. For it is only our ignorance that makes us so frequently to experience false hope and treacherous fear.<sup>358</sup>

Escolhe racionalmente uma ação quem verifica de modo sensato a existência de um excesso de seu poder sobre o poder das coisas externas, o poder de homens ou objetos. Talvez fique indiferente se houver uma igualdade entre os poderes. E não deve agir se o poder externo for maior que o seu:

Escolhe agir:	poder do agente	>	poder externo
Indiferente se age ou não:	poder do agente	=	poder externo
Não escolhe agir:	poder do agente	<	poder externo

Poder esse de agir que é tanto um cálculo instrumental simples de adequação meios/fins e cálculo de conseqüências. É que o *poder* também é poder de evitar as conseqüências indesejadas maiores que o benefício esperado daquilo que se pode imediatamente obter. Poder é poder prospectivo.

Pelo que se lê na citação acima, essa comparação entre poderes guiada pela razão gera uma alternância entre medos e esperanças causada pela alternância da apreciação de poderes para fazer a ação desejada e para não fazer a ação desejada. A razão *regula* ou modula essa alternância até que por meio do cálculo racional o agente se resolva numa paixão final ou vontade, esperança ou medo, que determine a agir ou a não agir, isto é, que determine a vontade racional. Na medida em que a razão vai progressivamente medindo os meios e os impedimentos, a razão vai regulando os fins da ação representados pelas paixões. Por sua vez, a experiência, sensatamente recuperada pela memória, fornece os dados do problema colocado pela deliberação. A razão articula esses dados da experiência/memória (a prudência) calculando, isto é, comparando cada um dos poderes “internos” e externos. O resultado desta comparação determina um fim da ação, uma paixão final ou uma vontade, que dá origem a uma ação. Temos aqui o modelo acabado de como os indivíduos hobbesianos tomam decisões.

## 3.2. Poder entre N-indivíduos Interagentes

### 3.2.1. O Valor de um Homem

Antes de examinarmos como se dá o jogo de poder entre n-indivíduos interagentes, vejamos melhor o que para Hobbes é o poder de um homem.

Como veremos mais adiante, o maior poder é o controle do poder de um outro homem. Não só coisas inanimadas e animais irracionais são meios ou poderes para que consigamos atingir nossos fins, o próprio homem, como ser do mundo, também é um meio que se tivermos à disposição permite a consecução de nossos desejos. Na filosofia hobbesiana, o homem é lobo do homem, quer dizer, o homem faz o homem de instrumento.

Uma coisa valiosa é uma coisa útil, uma coisa que torna possível a obtenção daquilo que se deseja e a evitação daquilo que se repudia. Um coisa valiosa, na medida em que contribui na condição de meio para a consecução daquilo que se quer, é um poder. Valores são poderes. Homens são úteis, portanto homens têm valor: “O *valor* (*value, or worth*) de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço (*price*); isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder.”<sup>359</sup> Mas este preço, completa, Hobbes, “não [é] absoluto, mas algo que depende da necessidade e do julgamento de alguém”.

<sup>358</sup> *De Homine*, cap. XII, § 4.

<sup>359</sup> *Leviatã*, p. 54, p. 151.



Julgamento que deve levar em conta não tanto a utilidade em relação a possíveis estados de coisas futuros, mas, principalmente, a necessidade efetiva e atual daquilo que é útil. Um soldado é muito valioso em tempo de guerra, mas não o é em tempo de paz. Um juiz honesto e erudito é muito valioso em tempo de paz, mas pouco vale em tempo de guerra. Valores são poderes conforme a estimativa de algum sujeito. E assim como a consecução de tudo o que é útil envolve algum gasto ou custo em troca daquilo que se considera um benefício maior, o controle do poder de algum outro homem também tem o seu preço, aquilo que lhe damos em troca de seu poder, poder este que acreditamos resultar em algum benefício maior que o custo de sua obtenção. E o que damos em troca de seu poder? É de se inferir que o que cada homem busca em outro homem, seja na condição de comprador, seja na condição de vendedor, é sempre um poder. Logo, o que os indivíduos trocam são seus poderes. A relação humana é uma relação de poderes, os homens se associam entre si porque cada um vê no outro um meio/instrumento de seus interesses. Hobbes reduz as relações humanas a relações econômicas: homens trocam seus poderes como trocam suas mercadorias. Mas ter o poder *de* um homem é indissociável de ter o poder *sobre* um homem. O poder de um homem é inseparável de sua pessoa. Para usufruir do poder de alguém, é preciso que este que tem o poder queira fazer uso de seu poder. Então ter o poder de outrem, é ter o controle, seja lá por que meios, da vontade dessa pessoa. O homem para Hobbes, como observa Macpherson, é uma mercadoria entre outras<sup>360</sup>, ainda que a mais valiosa.

O filósofo classifica os poderes de um homem em dois tipos: (1) poder natural ou original e (2) poder instrumental:

O *poder natural* (“*naturall power*”) é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinárias força, beleza, prudência, capacidade (*arts*), eloqüência, liberalidade ou nobreza. Os poderes *instrumentais* (*instrumentall*) são os que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos, e os segretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte. Porque a natureza do poder é neste ponto idêntica à fama (*fame*), dado que cresce à medida que progride; ou à do movimento dos corpos pesados, que quanto mais longe vão mais rapidamente se movem.<sup>361</sup>

Vimos que o poder real ou plenário é o excesso de poder. Do mesmo modo, o poder de um homem só é poder se for excesso ou eminência sobre os demais. É esse excesso ou eminência que permite vencer uma possível resistência alheia. Tanto faz dois homens fracos lutando, quanto dois homens fortes lutando, em ambos casos o resultado é o mesmo, a contenção mútua de poderes que se anulam. O poder de um homem, portanto, é uma medida relativa, sua capacidade de impor o que deseja.

E desses poderes, como lemos, uns são naturais, outros surgem por meio dos anteriores. Contudo, como esclarece um pouco antes no *Leviatã* sobre as ditas virtudes naturais, tais poderes são chamados de naturais não porque nasçam conosco, mas porque temos uma predisposição natural para desenvolvê-los. Um homem não nasce eloqüente, um homem se torna eloqüente. Essas faculdades precisam ser aprimoradas para realmente virem a ser poderes. Só que são chamadas naturais porque se desenvolvem não por causa do esforço ou do método, mas “naturalmente” progridem pela prática e pela experiência (“*by use onely and experience*”).

Ora, o poder se comporta como um sistema caótico em que pequenas variações são responsáveis por imensas diferenças. O poder instrumental de um homem deriva de seu poder natural, isto é, de alguma vantagem comparativa inicial em relação à média dos homens. Esse poder de certa forma é um poder natural, com a diferença de que é um poder orientado para a obtenção de mais poder. É um poder de ter poder, por isso a finalidade dos poderes instrumentais é obter novos e maiores poderes. Já o poder natural, se progride, progride numa proporção aritmética, com o desenvolvimento dessas faculdades naturais. Mas o uso adequado destes poderes gera os poderes instrumentais. Só que, como diz Hobbes, mediados pelos poderes instrumentais pequenas vantagens naturais iniciais transformam-se em enormes vantagens que crescem numa proporção geométrica (como a lei da queda dos corpos). Quem tem uma vantagem tende a tê-la ainda mais, quem tem uma desvantagem tende a aumentá-la. Vantagens iniciais limitadas decorrentes de poderes naturais, tornam-se em vantagens instrumentais progressivas e ilimitadas<sup>362</sup>.

<sup>360</sup> Macpherson, pp. 48-9.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 52, p. 150.

<sup>362</sup> Tese que levanta certos problemas. Se diferenças iniciais de poder suscitam grandes diferenças no fim, no estado de natureza, os mais fortes ou mais inteligentes poderiam por meio dos poderes instrumentais transformar sua vantagem competitiva limitada inicial numa vantagem suficientemente grande para dissuadir os mais fracos ou menos inteligentes a

Poderes excepcionais são virtudes. A noção hobbesiana de virtude (“*virtue*”) de algum modo retoma a concepção da Antiguidade pagã de virtude como *virtus*, isto é, como força ou poder. Virtude é algo que geralmente “é estimado (*valued*) por sua eminência, e consiste na comparação. Pois se todas as coisas fossem iguais em todos os homens nada seria apreciado.” Dado que tudo que é valorizado o é pela sua eminência, virtude é uma qualidade exclusiva, uma mesma virtude não pode ser compartilhada por todos. Uma cidade de homens virtuosos é mais que uma utopia, é uma fantasia absurda. Onde não há diferença entre melhores e piores, não há virtude. A competição pela virtude é, como veremos na segunda parte, um jogo da diferença (“*game of difference*”)<sup>363</sup>.

Virtudes, chamadas também de talentos (“*wits*”) quando se referem às qualidades eminentes daquele que é louvado, podem ser naturais ou adquiridas (“*naturall, and acquired*”). Como mostramos na secção 3. do capítulo II, os talentos naturais se dividem em dois principais: a fantasia ou celeridade de imaginação e o discernimento ou firmeza de direção. Destes dois ramos, que podem se combinar, derivam quase a totalidade dos demais talentos. E a *razão* é o único talento adquirido, por que é o único originado inteiramente da vontade e artifício humanos. O desenvolvimento da razão não se faz naturalmente como os outros talentos, e sim pelo esforço e pela imposição de um método contendo regras sobre o bom uso da linguagem.

Um talento é um endeavour. O que significa que um talento é uma paixão. Maior a magnitude deste endeavour ou maior a magnitude desta paixão, maior é a capacidade de desenvolver o talento: “As causas [das] diferenças de talento residem nas paixões”<sup>364</sup>. Contudo, não se deve ver aí uma relação de causa e efeito entre duas coisas distintas. Uma paixão causa um talento não no sentido de que causa outra coisa. Pois a intensidade real de uma paixão é determinada pela diferença entre a magnitude de seu endeavour tomado isoladamente e a resistência oferecida pelos meios interno (a constituição do corpo) e externo (a educação, por exemplo). Ora, assim como no mundo natural cada vez que uma força vence a resistência do meio tende a produzir neste algum desgaste, que pode ser progressivo até chegar perto de anular a oposição, também na mente a repetição de alguns movimentos internos suficientemente fortes pode acomodar progressivamente a resistência da constituição cerebral até que esta resistência seja mínima. Uma idéia que inicialmente era aversiva, repetida várias vezes pode romper a resistência interna da mente até que se torne habitual<sup>365</sup>. O talento causado por uma paixão é a própria paixão causando a diminuição da resistência e o acomodamento do meio em que transita. Essa facilidade de trânsito da paixão é o talento. Maior a intensidade da paixão, maior sua capacidade de produzir esse efeito no cérebro. E da mesma forma que os maiores poderes são aqueles que conduzem a outros poderes, as paixões que são paixões de poderes instrumentais geram os maiores talentos: “As paixões que provocam de maneira mais decisiva as diferenças de talento são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra. Todas as quais podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder.”<sup>366</sup>

### 3.2.2. O Mercado do Poder

Para Locke, o paradigma das relações do homem com o mundo é o da relação de domínio do homem sobre as coisas do mundo externo. Ou seja, o verdadeiro paradigma do poder é o poder de um homem sobre as coisas do mundo. Tão fundamental é essa relação que a passagem da posse para a propriedade, isto é, a passagem do mero controle provisório de uma coisa para o seu domínio regular, não requer, como na maioria das teorias contratualistas clássicas, a mediação da vontade e de pactos humanos: “Esforçar-me-ei por mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma *propriedade* em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte dos membros da comunidade.”<sup>367</sup> Essa relação do homem com as coisas é natural, embora não

---

tentar qualquer reação diante de uma iniciativa invasiva ou ofensiva, ou para dissuadirem os fracos de tentar resistir-lhes se tentarem escravizá-los. A resposta mais razoável seria admitir que as condições de natureza são tais que nenhum poder instrumental pode vir a ser e a se desenvolver. Como haver *riqueza* se não há moeda nem economia? Como haver *reputação* e *amizades*, se o estado de natureza é um estado de insociabilidade?

<sup>363</sup> Limongi (p. 11) parece estar errada quando vê no *Leviatã* uma concepção de poder distinta da do *Elementos da Lei*, como se naquele *poder* fosse uma medida absoluta e dinâmica e neste uma medida relativa e estática. Ora, não define Hobbes a virtude e talento como eminência de poder? Isso mostra que o que temos não é uma mudança de concepção, e sim uma evolução em que Hobbes passa a privilegiar os aspectos lógicos e dinâmicos do poder.

<sup>364</sup> *Leviatã*, p. 45, p. 128.

<sup>365</sup> Cf. *De Homine*, cap. XIII, § 3.

<sup>366</sup> *Leviatã*, p. 46, p. 139.

<sup>367</sup> *Segundo Tratado*, p. 406.

original, uma vez que o trabalho inscreve no objeto bruto uma parte da subjetividade do sujeito, esse objeto torna-se parte sua tal como os membros do corpo de um homem, como braços e pernas, fazem parte de e são propriedade sua. “O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua propriedade”<sup>368</sup>, escreve Locke no *Segundo Tratado*. A luta do homem é a conquista da natureza, sua capacidade de domá-la por meio do trabalho, transformando a abundância virtual da natureza em abundância atual, em utilidade. Assim, a própria economia, pela criação da moeda, nasce antes do Estado. As relações entre os homens no estado de natureza ocorrem na medida em que podem favorecer a relação fundamental de cada homem com as coisas do mundo. Por isso, o Estado vem a ser pela vontade humana como instrumento para garantir o direito natural de propriedade: “O *fim maior* e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, a *conservação de sua propriedade*.”<sup>369</sup>

Por outro lado, o Hobbes dos *Elementos da Lei* e, principalmente, do *Leviatã* nos oferece uma outra imagem do poder. O paradigma hobbesiano de poder é o do poder de um homem sobre outro. As relações humanas de poder são relações intersubjetivas de poder. Em primeiro lugar, como mostra Limongi<sup>370</sup>, a experiência própria do poder, a glória, é a experiência de nosso excesso de poder sobre os demais homens. Quer dizer, o excesso do poder de um homem sobre o poder de outro homem é apenas um meio para a afirmação da superioridade daquele sobre este seguida da satisfação que essa sensação promove. Vê-se que para Hobbes a luta pelo poder se dá num mundo eminentemente humano, é só entre os homens, pela mediação de um mundo humano, que experimentamos deveras a sensação de poder, a glória. Num mundo fictício de um homem só, como o de um homem isolado numa ilha, não haveria ocasião para a glória. Como ela seria possível sem alguém para nos honrar? Que glória poderia ser experimentada por causa de um feito nosso se não há ninguém para contemplá-lo? É preciso que um outro perceba nosso valor para que ocorra a afirmação de nossa auto-estima. Indivíduos hobbesianos podem ser agentes solitários, mas nem por isso vivem isolados. O outro é condição mesma para a realização daquilo que concebemos ser a forma suprema de satisfação. Pois o valor de um homem é o valor que os outros homens dão a ele. Por isso a virtude é qualidade que só poder vir a ser numa rede de relações humanas. Não tem sentido alguém determinar por si mesmo que tem uma virtude. Ainda que por vezes pareça fazer isso, na verdade nada mais está do que fantasiando o apreço alheio. A virtude, como vimos, é a eminência de um poder ou talento de alguém determinada pela estimativa de outros. Ainda que objetivamente o poder de alguém seja maior do que a média, nem por isso constitui uma virtude. Daí a diferença entre merecimento (*worthiness*) e valor (*value, worth*): “O merecimento de um homem é uma coisa diferente de seu valor, e também de seu mérito (*desert*), e consiste num poder ou habilidade especial para aquilo de que se diz que é merecedor, habilidade particular que geralmente é chamada adequação (*fitness*) ou *aptidão* (*aptitude*).”<sup>371</sup> Ou seja, o valor de um homem não é tanto uma medida objetiva de seu poder, e sim é uma crença ou expectativa alheia do seu poder. Poder, sendo virtude, é mais do que tudo uma medida simbólica, que diz respeito à capacidade de fazer com que outros creiam ou expectem nosso poder, isto é, é a nossa capacidade de *sinalizar* para outrem a existência de um poder que possuímos, visto que *poder é sinal* de poder, uma expectativa sobre a capacidade de algo produzir no futuro uma determinada ação. É o que assevera Hobbes no *Leviatã*: “Porque mesmo que um homem (como muitos fazem) atribua (*rate*) a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for atribuído (*esteemed*) pelos outros”<sup>372</sup>. Dessa forma, *o valor de um homem é um constructo social*, para retomar a fórmula da referida comentadora. Por outro lado, assim como o poder é uma medida relativa ao excesso de poder em relação a um outro, a experiência de glória derivada do valor que os outros nos atribui depende da existência de um excedente entre o valor que nos dão e o próprio valor que acreditamos ter (que já é uma crença num excedente de poder), isto é, a experiência da glória depende da experiência de um excedente de segunda ordem em relação a um excedente de primeira ordem. Por esta razão, não basta honrar um homem para que se sinta satisfeito, é necessário que a honra alheia seja maior que a honra que já confere a si mesmo: “Atribuir a um homem um alto valor é *honrá-lo*, em um baixo valor é *desonrá-lo*.

<sup>368</sup> Ibid., p. 409.

<sup>369</sup> Ibid., p. 495.

<sup>370</sup> Cf. Limongi, p. 2

<sup>371</sup> *Leviatã*, p. 58, p. 159.

<sup>372</sup> Ibid., p. 54, p. 152.

Mas neste caso alto e baixo devem ser entendidos em comparação com o valor que cada homem se atribui (*rate*) a si próprio.”<sup>373</sup> A glória é uma desmedida de uma desmedida.

Não que Hobbes esteja afirmando que todo o conteúdo de nossa apreciação do poder de outro é subjetiva. A experiência do poder passado confere alguma objetividade a esta medida. Mas, no entanto, dentro deste limite de objetividade, há que se considerar o enorme espaço deixado para distintas apreciações subjetivas do poder de outro homem.

Em segundo lugar, o poder em Hobbes é concebido como um relação entre subjetividades porque entre os vários tipos de coisas *o maior poder é o poder de um homem sobre o poder de um outro homem*, ou simplesmente, o maior poder é o poder de um homem sobre outro. É o que evidencia o próprio filósofo:

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Conseqüentemente ter servidores (*servants*) é poder; ter amigos é poder, porque são forças (*strengths*) unidas.<sup>374</sup>

O melhor e maior de todos os poderes é o poder de reunir em torno de si mais e mais outros homens, reunir em torno de si mais e mais poderes de outros homens. Quanto mais homens cooperam com alguém, mais este alguém é poderoso, mais dispõe dos meios para conseguir o que deseja. Logo, como tese da teoria política hobbesiana apontamos:

*A cooperação é o maior de todos os poderes.*

Se assim, outros poderes são instrumentalizados para a obtenção da cooperação. Vimos que os melhores poderes são os instrumentais, que aumentam o poder numa razão geométrica. Então, como bem mostra Limongi, os próprios poderes instrumentais são utilizados para congregar os poderes de outros homens:

a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores...

A reputação do poder é poder, pois com ela se consegue a adesão daqueles que necessitam proteção.

Também o é, pela mesma razão, a reputação de amor da nação de um homem (à qual se chama popularidade).

Da mesma maneira, qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos, é poder; porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos.

O sucesso é poder, porque traz reputação de sabedoria ou boa sorte, o que faz os homens recearem ou confiarem em quem o consegue.

A afabilidade dos homens que já estão no poder é aumento de poder, porque atrai amor.

A reputação de prudência na conduta da paz ou da guerra é poder, porque confiamos o governo de nós mesmos de melhor grado aos homens prudentes que aos outros.<sup>375</sup>

Ora, esses poderes não são tanto utilizados para a obtenção de objetos, mas para a obtenção da cooperação de outros homens. Novamente, a comentadora mostra que mesmo a riqueza não é descrita como primariamente útil para a consecução das coisas que desejamos, e sim para a obtenção da cooperação de terceiros. *Poder é poder de cooptação*. De persuadir outros que o cooperar conosco irá trazer-lhes um benefício maior que o custo da cooperação. Já, por exemplo, “as ciências são um pequeno poder”, porque poucos são os homens versados nelas para poderem reconhecer o seu valor e, conseqüentemente, reconhecer o valor de quem as possui. Afirmção que mostra como a medida do valor é subjetiva, ainda que por diversas vezes Hobbes declare que o verdadeiro poder é a sabedoria e que no *De Homine* escreva que “the glory of wisdom is greater than riches.”<sup>376</sup> Não basta que algo seja um poder, é preciso que *pareça* ser um poder para alguém, caso contrário não é capaz de mobilizar os desejos e a vontade alheia conforme o seu interesse. Se o poder é sinal de poder, poder de criar

<sup>373</sup> Ibid., p. 54, p. 152.

<sup>374</sup> Ibid., p. 53, p. 150.

<sup>375</sup> Ibid., p. 53, pp. 150-1.

<sup>376</sup> *De Homine*, cap. XI, § 8.

expectações, um poder que não *pareça* poder não basta porque não sinaliza poder para ninguém, ou o sinaliza para muito poucos.

Tem-se assim, como dissemos, que o mundo das relações humanas é caracterizado por um *mercado de poderes*. E como num mercado, a estipulação do valor de um homem é em parte subjetiva e em parte objetiva:

Subjetiva: porque o valor de um homem é determinado pelas estimativas subjetivas dos outros indivíduos. Não há um valor objetivo e originalmente comum a que estas valorações subjetivas pudessem ser reduzidas

Objetiva: porque, em geral, o valor de um homem é determinado por um valor construído socialmente pela média das valorações dadas pelos demais indivíduos. Em geral, um indivíduo é valioso para nós porque também é valioso para os demais. Visto dessa maneira, o valor de um homem não está na mente deste ou daquele outro homem, mas é um objeto do mundo social.

Se a metáfora do mercado de poderes deve ser estendida, precisamos saber qual é o valor de uso e o valor de troca dos poderes humanos. O valor de uso já o sabemos, são as virtudes ou talentos. Mas qual o valor de troca?

Nos *Elementos da Lei*, escreve Hobbes: “No prazer que os homens têm, ou no desprazer a partir dos sinais (*signs*) de honra e desonra que a eles são feitas, consiste a natureza das paixões em particular”.<sup>377</sup> A honra é uma experiência fundamental, porque a glória é uma experiência fundamental. Se a glória é a forma suprema de prazer mental, a honra é o sinal sensível que sinaliza para o agente o valor que os outros reconhecem nele. A honra é a manifestação sensível do preço de um homem:

Os sinais (*signs*) pelos quais conhecemos a nosso próprio poder são aquelas ações que dela procedem; e os sinais pelos quais os outros homens a conhecem são as ações, gestos, as feições e a linguagem usualmente produzidos por aqueles poderes. Ao reconhecimento do poder dá-se o nome de *honra* (*honour*); honrar um homem (interiormente, na mente) significa conceber ou reconhecer que aquele homem tem a vantagem (*odds*) ou um excedente de poder sobre um outro homem que contende ou confronta (*compareth*). E *honrosos* (*honorable*) são aqueles sinais pelos quais um homem reconhece o poder ou excesso sobre o seu concorrente em algo.<sup>378</sup>

A honra é o sinal do poder, é o sinal que indica a “opinião do poder”, não o poder real de alguma coisa, assim como o preço não indica o valor de uso do objeto, embora dependa dele para poder vir a ser. Signo ou valor de troca do poder, quanto mais um homem é honrado, mais poderoso é. Numa relação de troca de poderes, um homem pode trocar seu poder ou sua reputação de poder em troca de ser honrado por outrem. Quem vende a outrem seu poder quer em troca uma demonstração da outra parte que esta o considere bastante valoroso (ou valioso). Mas que não se veja nesta necessidade de ser honrado somente a vaidade dos agentes, e sim a lógica do poder humano. Primeiro, este que foi honrado por outro, além de ter a ocasião de poder medir o seu próprio poder pelo sinal dado, sabe que provavelmente poderá contar com a cooperação deste que o honrou. Afinal, se alguém honra outro é porque acredita que o auxílio dele é importante devido ao poder extraordinário que possui. E como vai querer garantir esse auxílio, é natural que quando aquele a quem honrou precisar de auxílio venha de fato a colaborar com este, caso o contrário perderá por sua vez o auxílio daquele que estima poderoso. A honra é indício, portanto, que se pode contar com o poder de alguém numa situação futura. Segundo, e principal. É através dos sinais do poder que as expectativas de poder são formadas. Quanto mais sinais de poder são dados a um homem, maior a sua capacidade de formar nos outros uma expectativa de seu poder, um valor de seu poder, e, conseqüentemente, maior o seu poder efetivo, uma vez que poder é, sobretudo, expectativa de poder. Um homem que é honrado tem a ocasião de criar uma reputação de poder. Reputação esta que serve tanto para dissuadir ou tirar o incentivo para o confronto dos adversários quanto para atrair o auxílio de outros homens. Como se nota, as relações humanas são marcadas por uma economia simbólica do poder em que a honra é a moeda de troca.

---

<sup>377</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VIII, § 8.

<sup>378</sup> *Ibid.*, I, cap. VIII, § 5.

## **Segunda Parte: O Estado de Guerra**

Uma vez examinada a concepção hobbesiana de indivíduo podemos analisar o modo como para Hobbes se comportariam esses mesmos indivíduos caso fossem postos hipoteticamente a interagir.

Não se trata de construir *ad hoc* um modelo de indivíduo para o estado de natureza, pois esse modelo é pré-dado, tal como foi exposto na parte anterior deste trabalho. São os homens tais como definidos por este modelo que são inseridos no estado de natureza, embora, algumas hipóteses auxiliares são levantadas devida certas características deste estado.

O nosso problema agora é:

Como emerge o estado de guerra?

E dado que assumimos na Introdução de que o estado de guerra é mais que uma figura com função persuasiva, e devemos distinguir o estado de guerra do estado de natureza, a segunda questão é:

Como se dá a passagem do estado de natureza para o estado de guerra?

Estado de natureza e estado de guerra ambos são estado de não cooperação. Mas qual a relevância do estado de guerra na teoria política de Hobbes. Ora, a idéia de estado de guerra tem duas funções:

1. Fornecer um motivo racional para a passagem do estado pré-político ao político
2. Determinar as características necessárias do estado civil. O que implica determinar as características essenciais do Estado

Mas na análise da *emergência do estado de guerra* duas questões, que em geral são confundidas, deve ser separadas:

1. Como os indivíduos *entram* no estado de guerra

Que gera o sub-problema:

- 1a. Se seria possível evitar o estado de guerra
2. Como os indivíduos *permanecem* no estado de guerra

Que deriva, por sua vez, o problema,

- 2a. Como os indivíduos poderiam resolver o estado de guerra

A primeira distinção só tem sentido caso adotemos com ressalvas a tese de Kavka e Hampton segundo a qual os indivíduos são capazes de perceber a natureza interativa da competição no estado de natureza, quer dizer, que são capazes de calcular as conseqüências de longo-prazo dos seus atos recíprocos e compreender, na terminologia da teoria da escolha racional, caracterizar-se o estado de natureza como um jogo PDi (Prisoners' Dilemma interacted) ao invés de um jogo PD de "one-shot" ou simplesmente PD. No modelo PDi, como iremos detalhar mais adiante, os agentes são capazes de remanejar as suas preferências anteriores, aquelas de um PD, ao perceberem que se os lances da partida não são únicos mas sim *infinitamente* repetidos, a estratégia *dominante* é a cooperação. Mas se tanto Kavka e Hampton acertam ao apoiar a interpretação de que os indivíduos hobbesianos, pelo menos alguns, são capazes de compreender as conseqüências de longo-prazo das estratégias adotadas, no entanto, em nossa opinião, negligenciam o fato de que quando os indivíduos tomam consciência de ser o jogo cooperativo no estado de natureza um jogo PDi *já se encontram em estado de guerra*. Podemos falar portanto de *dois momentos lógicos* do estado de guerra hobbesiano, especialmente se tomarmos como referência a teoria exposta no *Leviatã*:

1. (primeiro momento): os agentes se comportam como se o estado de natureza se caracterizasse como um PD-simples cujas partidas são de apenas dois jogadores ou "players".

E uma vez que no primeiro momento a estratégia dominante é a não-cooperação, neste caso identificada com a estratégia da *antecipação*, o resultado é aquilo que Hobbes chama de estado de guerra, que é um estado de conflito generalizado. Porém, desse quadro devemos derivar outro:

2. (segundo momento): os agentes não só percebem que o resultado é *Pareto-inferior* como passam a compreender a interação no estado de natureza como um “super-jogo” (*supergame*) PDi, isto é, um conjunto de partidas PD indefinidamente repetidas e de múltiplos jogadores.

Para M. Taylor tanto há razões pró como razões contra se Hobbes tomaria o seu modelo de interação no estado de natureza como um dilema dos prisioneiros de um “ tiro” (*one-shot*) ou um PD interativo<sup>379</sup>. Pretendemos em outro momento mostrar que essa aparente ambigüidade pode ser resolvida ao se postular esses dois estágios do problema da cooperação. Nesta dissertação, só nos interessa o problema da emergência do estado de guerra, a análise de como os indivíduos iriam vir a reconhecer o estado de natureza como um jogo PDi e como iriam tentar resolvê-lo está além do escopo do presente estudo. Isso implica que iremos descartar toda a análise das leis de natureza, ou leis de razão, porque sua formulação pelos indivíduos depende justamente de que o estado de guerra seja tomado por eles como um jogo PDi. Além disso, quando as leis de natureza vêm a ser, o estado de guerra generalizado já está instaurado.

Eis o roteiro para os próximos capítulos:

No capítulo V inicialmente vamos examinar qual a função e natureza do conceito de estado de natureza em Hobbes, e a íntima relação entre esse conceito e o individualismo radical postulado pelo filósofo. Logo após, vamos determinar quais são exatamente as propriedades relevantes de cada indivíduo e aquelas do conjunto dos indivíduos no estado de natureza. Temos então três tipos de propriedades. Primeiramente, porque são propriedades extraídas do modelos de indivíduo e de interação social, que são pré-dadas, chamamos de *propriedades pressupostas* do sistema. Das propriedades do sistema temos ainda dois tipos: as *propriedades iniciais* e as *propriedades derivadas*. As propriedades iniciais, que podem ser ou propriedades do próprio sistema ou sobre os seus constituintes (neste caso, os indivíduos), são aquelas reconhecidas no instante  $T_0$  da simulação. É fácil concluir que as grandes candidatas a propriedades iniciais do sistema são as teses hobbesianas de que no estado de natureza os homens são *livres e iguais*. Essas duas propriedades constituem aquilo que Hobbes chama de *estado de natureza*.

Após apresentar as propriedades pressupostas e iniciais do estado de natureza, devemos acompanhar quais as *propriedades derivadas* deduzidas por Hobbes dessa situação preliminar. Para abordar o tema da emergência do estado de guerra, achamos por bem dividir os argumentos de Hobbes em duas espécies: (1) argumentos de ordem normativa e (2) argumentos de ordem descritiva.

No capítulo VI examinaremos os argumentos normativos do estado de guerra, e no seguinte, o capítulo VII, os argumentos descritivos. Argumentos de ordem normativa buscam estabelecer, dado certos postulados, o que pode vir a ser tomada como uma ação justificável. Ou quais regras de conduta são justificáveis. Já os de ordem descritiva apenas pretendem descrever quais seriam as decisões e condutas hipotéticas dos indivíduos em certas circunstâncias. Esses dois tipos de argumentos podem e devem ser separados na noção hobbesiana de estado de natureza ainda que estejam articulados. Mas as teorias normativa e descritiva podem ser vistas como complementares: aquilo que é estipulado como um “problema formal” (direito a tudo) na teoria normativa, a teoria descritiva dá conta de explicar como isso se torna um “problema real” (a *antecipação*). Assim passamos da possibilidade do conflito para o conflito de fato, isto é, a simulação da interação entre os indivíduos. No *De Cive* a ênfase é posta na teoria normativa, no *Leviatã* a ênfase é posta na teoria descritiva. Como procuraremos esclarecer, a apresentação exposta no *Leviatã* permite também esquivar certas ambigüidades que transparecem no texto dos *Elementos da Lei* e no *De Cive*.

Por fim, no capítulo VIII, uma vez tendo sido analisado como para Hobbes o estado de guerra emerge, iremos tratar do problema dos modelos de cooperação no estado de natureza. Certamente Hobbes reconhece a possibilidade da ocorrência esporádica de atos cooperativos entre indivíduos no estado de natureza. A tese de Hobbes é a incapacidade desses atos cooperativos vir a suscitar a cooperação como conduta predominante.

---

<sup>379</sup> M. Taylor, pp. 135-9.



# CAPÍTULO V

## O Estado de Natureza

### 1. Indivíduos e Estado de Natureza

Obviamente a idéia de *estado de natureza* não é invenção hobbesiana, e um pensador do século XVII dificilmente conseguiria escapar dela. O que importa no entanto é procurar entender como essa idéia recorrente da filosofia política moderna foi apropriada por Hobbes e como ganha sentido no interior do seu sistema da teoria moral e política.

Como aponta Bobbio<sup>380</sup>, pode-se assumir ser uma das teses fundamentais da filosofia política moderna, Hobbes incluído, aquela afirmando que:

*existe um mundo pré-político.*

Conquanto tal premissa aparentemente seja um lugar-comum da teoria política moderna, esse ponto de partida merece ser qualificado.

O primeiro sentido de “existe um mundo pré-político” é ter existido, ou que faz sentido postular ter existido, uma condição em que os homens vivessem sem um poder “comum e superior” (Locke). Ora, se entendido assim, esse tipo de hipótese não é exclusiva da modernidade, mesmo Platão e Aristóteles imaginaram a possibilidade deste estado em que os homens viviam sem este poder “comum e superior”.

Então essa tese tão fundamental, pelo menos do ponto de vista da tradição filosófica, enunciaria de fato uma banalidade? Continuemos.

Para Hobbes o método da ciência é único mas se faz por meio de duas operações complementares. O movimento duplo do método científico consiste no “knowledge of effects or appearances, as we acquire by true ratiocination from the knowledge we have first of their causes or generation: And again, of such causes or generation as may be knowing first their effects”<sup>381</sup>. Este último, que vai dos efeitos à causa, consiste no método analítico ou resolutivo, e aquele outro, das causas aos efeitos, é o método sintético ou compositivo. Tanto em um quanto em outro método dizer o que algo *é*, é dizer como tal coisa pode ser gerada, seja da coisa dada para suas possíveis causas e constituintes, seja procurando construir a partir de axiomas ou postulados a coisa a ser obtida. Então se o objeto de estudo privilegiado da teoria política é o Estado<sup>382</sup>, ou a sociedade civil, decorre que dizer o que é o Estado, é dizer como ele foi gerado. Sobre isso não há passagem mais esclarecedora:

Quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso – também – principiar pelo assunto mesmo (*very matter*) do governo civil, e daí remontar até sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois assim como um relógio, ou em outro pequeno autômato (*engine*) de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidas, a não ser que o desmontemos (*taken insunder*) e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados (*states*) e os deveres dos súditos, faz necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas pelo menos, que sejam considerados como se estivesse dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um

---

<sup>380</sup> Bobbio [1991], p. 1.

<sup>381</sup> *De Corpore*, cap. II, § 2.

<sup>382</sup> Só raramente Hobbes emprega o termo *State*, em geral utiliza o termo *Commonwealth*, do qual o sentido moderno de Estado facilmente se depreende.

governo civil; e como deve dispor-se entre si (*agreed*) os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces (*to grow up into a well-grounded state*).<sup>383</sup>

Apesar da especificação de um componente novo, o método geométrico, nem por isso o problema parece ter sido resolvido. Mesmo em Aristóteles, dada a primazia das causas finais, a investigação sobre o modo como algo foi gerado ganha relevância epistemológica, pois “neste, como noutros domínios [da ciência] obteremos a melhor apreciação se olharmos para o seu processo natural, desde o princípio”<sup>384</sup>. E logo no início da *Política* Aristóteles trata de esclarecer que o seu método de investigação será analítico:

É que, tal como nas outras ciências temos de analisar um composto até os seus elementos mais simples (que são as mais pequenas partes do todo) assim também examinaremos as partes componentes de uma cidade, vendo melhor como as diversas formas de autoridade diferem entre si...<sup>385</sup>

A cidade, enquanto um todo organizado dotado de finalidade, também tem uma geração, isto é, uma passagem da potência ao ato. Certamente, para Aristóteles, se é possível dizer existir um estado pré-político, ou seja, carente de um poder comum e superior, no entanto o sentido que tal asserção recebe difere daquela que Hobbes aceitaria. Ao dizer que a vida politicamente organizada tem uma geração na acepção aristotélica de passagem da potência para o ato, estamos também dizendo que nada há depois que não estivesse contido antes. Na ontologia aristotélica o todo é anterior às partes e estas só ganham sentido em relação ao todo. Como afirma o filósofo, “a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado”<sup>386</sup>. Diferentemente, para Hobbes, como vimos na Introdução, o Estado é um ser artificial, e o estado civil é um estado inventado pelos homens. O Estado é artificial porque é criado pelo engenho e vontade humanos. Então a especificidade do método geométrico envolve questões sobre o “estatuto” ontológico das partes ou constituintes de um todo. A diferença entre um e outro autor reside sim na natureza daquilo que se considera o *simples*. O simples no mundo político é a unidade compreensiva fundamental. Eis aí a grande diferença entre o filósofo macedônio e o filósofo inglês, para aquele o simples, as unidades que reunidas formam a vida civil, são as famílias (*gens*), para este são os indivíduos. Portanto toda a questão gira em torno de uma adequada compreensão da noção hobbesiana de *indivíduo*.

O conceito de “indivíduo” só tem sentido pleno na modernidade<sup>387</sup>. Antes dela é inconcebível pensar os homens como essas unidades separadas, seja porque as suas necessidades básicas, seja as suas necessidades de ordem superior, como as intelectuais, só podem ser supridas por meio da vida em comum. Deve-se entender de modo forte o termo “necessidades”, especialmente em se falando das necessidades superiores, supri-las significa realizar a própria natureza humana. É na vida comum e, principalmente, na cidade que a natureza humana encontra sua completude.

Como o todo pré-existe e dá sentido à parte é inevitável que estruturas próprias desse todo possam ser encontradas nas partes. Por exemplo, se a pólis aristotélica é uma “comunidade de cidadãos”, de homens livres, estes cidadãos não são pensados como unidades auto-suficientes, são antes de tudo representantes de “famílias”, como diria Bodin. E no interior das famílias subsiste formas análogas ao poder político, isto é, relações de comando, pois apresentam múltiplas relações binárias de comando, como pai/filho, marido/mulher, senhor/escravo. Estas relações são pensadas como naturais, inscritas na natureza do homem, dado que a natureza fez os homens tais que o filho não subsiste sem o pai, a mulher sem o marido e o escravo sem o senhor. O próprio patriarca não subsiste sem os seus subordinados. Por isso, se um Aristóteles e um Santo Tomás são capazes de postular um estado anterior à sociedade civil, no entanto, por pré-existir relações “políticas” (as de comandante/comandado) antes do surgimento do Estado, e essas relações são como que o imagos naturais da vida política, a questão de como o vida civil veio a ser é irrelevante e dá espaço para outra maior, que consiste na indagação de qual é a melhor organização de um corpo político.

No pensamento aristotélico e boa parte da tradição filosófica é postulada uma harmonia entre interesse e natureza. A natureza é a medida do interesse, e vice-versa. Se a natureza de algo é o fim para

<sup>383</sup> *De Cive*, Prefácio ao Leitor, p. 13, p. xiv.

<sup>384</sup> *Política*, p. 51.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>387</sup> Goyard-Fabre, pp. 78-81.

o qual tende, a idéia de que os homens não sejam por natureza dotados das propriedades que os tornam aptos para realizar o seu fim maior, que é a vida em sociedade, é inconcebível.

Hobbes também reconhece que os homens se associam porque algumas necessidades, vitais ou não, são supridas pela cooperação mútua, mas nega a continuidade entre os interesses e natureza humana:

o homem é tornado apto (*fit for*) para a sociedade não pela natureza, mas pela educação.

Ademais, mesmo que o homem nascesse numa condição tal que o levasse a desejar a sociedade, disto não se seguiria que já nascesse pronto para (*fit for*) nela ingressar: pois uma coisa é desejar, outra coisa termos capacidade (*capacity fit for*) para aquilo que desejamos. E até mesmo aqueles que, por orgulho, não se dispõem a aceitar as justas condições sem as quais não pode haver sociedade, apesar disso a desejam<sup>388</sup>

Então não mais devemos encontrar no todo, a sociedade, a chave para a determinação da natureza humana. O homem pode ser definido fora de sua dimensão social e política. Por isso, Gauthier assim caracteriza o individualismo:

Individual human beings not only can, but must, be understood apart from society. The fundamental characteristics of men are not products of their social existence... man is social because he is human, not human because he is social. [...]<sup>389</sup>

Para tornar patente o que Hampton chama de “individualismo radical” de Hobbes, a autora propõe que se considere a seguinte tipologia de propriedades:

1. Propriedades intrínsecas: “São propriedades que um objeto possui, não por ser parte de um todo, mas tão-somente por ser esse objeto”.

2. Propriedades funcionais: “São propriedades que um objeto possui em virtude de ser parte de um todo, principalmente aquelas propriedades que estão relacionadas com ou derivam do desempenho de certas funções básicas do objeto para o propósito ou natureza do todo”.

3. Propriedades interativas: “são propriedades que um objeto *desenvolve ao longo do tempo* quando este interage com outras partes de um todo”<sup>390</sup>

Pode-se perguntar que tipo dessas propriedades devem ser atribuídas àquilo que Hobbes chama de natureza humana. Pelo modelo de indivíduo hobbesiano anteriormente exposto apenas propriedades intrínsecas definem a natureza humana. Como esclarece a mesma autora, “for Hobbes, not only our reflexes and animal abilities but also our basic human characteristics, capacities, and desires are *intrinsic properties*<sup>391</sup>. Se os homens procuram a vida em comum não é por um impulso primário da natureza humana, a vida social é antes um meio para a realização de certos fins particulares:

Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns com os outros na companhia de outros, facilmente hão de notar que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente.<sup>392</sup>

A autoridade política não altera os impulsos básicos dos homens, apenas os redireciona por meio de incentivos. O fundamento da autoridade é a ameaça, e uma vez o Estado seja dissolvido “todo o homem volta à condição e calamidade de uma guerra com os outros homens”<sup>393</sup>. Nem mesmo o hábito, como uma disposição do homem, é capaz de se constituir como uma segunda natureza. O hábito não apresenta resistência suficiente a mudanças para se supor uma autêntica transformação da natureza humana, tão-logo modificam-se as condições, modificam-se os hábitos. Assim, os impulsos básicos que formam a natureza humana são sempre os mesmos, embora o modo como estes irão se manifestar podem

---

<sup>388</sup> *De Cive*, p. 359, p. 2.

<sup>389</sup> *Apud* Hampton, p.6. Gauthier, D. “The Social Contract as Ideology”, p. 138.

<sup>390</sup> Hampton, p. 8.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>392</sup> *De Cive*, cap. I, § 2.

<sup>393</sup> *Leviatã*, p. 201, p. 376.

ser modificados pela intervenção deliberada. A natureza humana é a-histórica, o que vem a reforçar a tese do “individualismo radical”.

Isso nos habilita a determinar a seguinte tese fundamental da teoria política hobbesiana:

O *indivíduo* é a unidade compreensiva e o elemento fundamental do mundo político<sup>394</sup>

O que parece ser confirmado logo no início do *Leviatã*:

Para descrever a natureza deste homem artificial [Estado], examinarei:  
[...] sua matéria (*matter*), e seu *artífice*; ambos os quais são o *homem*.<sup>395</sup>

Isso significa dizer, pelo que já foi discutido, que aquilo que vem a ser o elementar no mundo político é ao mesmo tempo algo que pré-existe ao mundo político, o homem.

## 2. O Estado de Natureza como Experimento Mental

Que, *pelo menos*, Hobbes concebeu o estado de natureza como uma hipótese elucidativa fica claro em trechos como esse do *Leviatã*:

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muito lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima me referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum para reinar, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair (*use to degenerate into*), numa guerra civil.<sup>396</sup>

O que define o *estado de natureza* não é a anterioridade temporal histórica em relação à sociedade civil, em referir-se a um estado pré-civilizado. O uso que o filósofo faz é mais abstrato: toda vez que inexistente um poder coercitivo capaz de dissuadir os indivíduos à agressão mútua estimulada pelo medo mútuo temos o *estado de natureza*. E esta situação pode ser pensada de duas formas: (1) ou é aquela situação imaginária da humanidade anterior à criação das sociedades civis, (2) ou é quando temos uma situação concreta no qual as sociedades são dissolvidas por conquista ou guerra civil. E os Estados entre si estão numa condição de natureza, pois a condição deles é similar a dos indivíduos no estado de natureza<sup>397</sup>.

Isso explica, segundo Macpherson, porque Hobbes prefere a utilização da expressão “condição natural” a “estado de natureza”, sendo que esta só é recorrente nos *Elementos da Lei*. Hobbes estaria, ao evitar o emprego de tal expressão, procurando precisar que por “estado de natureza” não se referia a um evento histórico determinado, mas deveria indicar, nas palavras de Macpherson, o “comportamento a que seria levados os indivíduos existentes (como são agora, indivíduos que vivem em sociedade civilizadas e que têm desejos de homens civilizados) se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos”<sup>398</sup>. Esse procedimento concorda com o sentido do método defendido por Hobbes naquela passagem do *De Cive* já citada. Então o sentido da indagação de Hobbes sobre os deveres e os direitos dos cidadãos consistiria em fazer o leitor colocar para si o problema hipotético de como se comportariam os homens se o poder político fosse abolido e tivessem que contar apenas com as suas propensões naturais. E por “natural” Hobbes não se estaria referindo a algo contrário a “social” ou a

<sup>394</sup> Em uma nota para a edição brasileira do *De Cive* [p. 357]. R. J. Ribeiro declara: [...] assim como na física o elementar não é o corpo – mas o movimento –, na política o mais simples não é o homem singular – mas o contrato que ele firma”. Que o simples seja o movimento. Difícil seria determinar de que tipo vem a ser esse movimento. O contrato seria um movimento “universal”, destacável dos atos dos indivíduos? O que não convém ao nominalismo de Hobbes. Se vontade é movimento, basta postularmos que o contrato é produto das vontades individuais conjugadas, e que portanto o simples é o “movimento” dos indivíduos, ou melhor, as suas ações e as suas deliberações.

<sup>395</sup> *Leviatã*, p. 5, p. 82

<sup>396</sup> *Leviatã*, p. 76, p. 187.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 77, pp. 187-8.

<sup>398</sup> Macpherson, p. 33.

“civil”, mas à natureza humana enquanto tal, que é a mesma seja numa sociedade primitiva, seja numa sociedade civilizada<sup>399</sup>.

Porque o estado de natureza é um estado “sem poder comum a reear” (“*no common power to feare*”), pode-se pôr a questão de qual sentido de estado de natureza Hobbes faz preferencialmente uso:

1. Ou uma hipótese sobre um estágio anterior ao aparecimento da sociedade civil
2. Ou uma hipótese a respeito de como os homens de sociedades políticas se comportariam caso o Estado fosse abolido

De acordo com Macpherson, Hobbes privilegiaria o segundo sentido, pois “o estado de natureza é uma dedução feita a partir dos apetites e de outras faculdades, não do homem como tal, mas dos homens civilizados”<sup>400</sup>. Assim, se o objetivo do filósofo inglês era retratar como indivíduos civilizados se comportariam caso o Estado fosse abolido, decorre naturalmente que Hobbes só poderia falar comumente de “estado de natureza” no segundo sentido.

Macpherson avança a sua posição e propõe a tese de que Hobbes estaria tratando do homem burguês do século XVII, dos seus valores e interesses. Renato Janine Ribeiro em seu *Ao Leitor sem Medo* faz um bela análise mostrando muitos pontos em que as opiniões de Hobbes se chocam com os interesses da classe burguesa da Inglaterra de seu tempo. Por outro lado, isso obviamente não concorda com as declarações do filósofo inglês, para quem há uma “natural propensão dos homens a se ferirem uns aos outros”<sup>401</sup>. Portanto Hobbes está pensando na natureza humana enquanto tal, abstraída dos seus condicionamentos históricos. E quanto à tese de que Hobbes privilegiaria o segundo sentido, isso também não concorda com várias observações do autor do *Leviatã*. Na continuação do trecho que acabamos de citar o autor diz ser o estado de natureza “o estado natural dos homens antes de ingressarem na vida social”. Afinal mesmo neste texto mais maduro que é o *De Cive*, compara o homem no estado de natureza não com aquele homem civilizado, mas com uma “criança que cresceu, ganhou força e se tornou robusta” (“*a child grown strong and sturdy*”)<sup>402</sup>. Mas esta “criança robusta” não é o homem primitivo (afirma apenas que alguns primitivos da América são a ela *semelhantes*), é sim o homem enquanto tal descontado de determinações de ordem histórica:

Retornemos agora ao estado de natureza, e consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente (como cogumelos) alcançassem pela maturidade, sem qualquer espécie de compromisso (*engagement*) entre si.<sup>403</sup>

Isso mostra que em geral ao falar de estado de natureza Hobbes não pressupõe necessariamente o homem civilizado, isso porque o método aplicado é essencialmente a-histórico. Nem mesmo o autor estaria discorrendo sobre o homem primitivo, a não ser que por “homem primitivo” se suponha apenas o homem ainda não formatado pela vida em sociedade. Pois, como acima se lê, é parte do método tratar os homens como se “acabassem de brotar da terra”. Por isso não há porque privilegiar o segundo sentido de estado de natureza em detrimento do primeiro desde que este não seja pensado como um acontecimento histórico.

Se a idéia de um estado de natureza, um estado em que carece o poder coercitivo comum, é uma idéia hipotética, se o é assim, não é na condição de uma hipótese sobre a origem das sociedades civis na ausência do conhecimento do passado, ou mesmo diante da impossibilidade desse conhecimento (já que a História pode pressupor a escrita). Isso se vê quando Hobbes no *Diálogo entre um filósofo e um jurista* discorre sobre a origem dos Estados:

E antes de mais nada é evidente que o domínio, o governo e as leis são bem mais antigos que a história ou qualquer outro escrito, e que o início de todo domínio entre os homens foi nas famílias. Nestas, primeiro, o pai da família era, *pela lei natural, senhor absoluto de sua mulher e dos filhos*. Segundo, ele estabelecia entre os membros da família as leis que lhe agradavam. Terceiro, era juiz de todas as controvérsias. Quarto, não era obrigado por nenhuma lei humana a seguir nenhum conselho além dele próprio. Quinto, qualquer

<sup>399</sup> Ibid., p. 36.

<sup>400</sup> Ibid., p. 41.

<sup>401</sup> *De Cive*, cap. I, § 12.

<sup>402</sup> Ibid., Prefácio ao Leitor, p. 14, p. xvii.

<sup>403</sup> Ibid., cap. VIII, § 1.

terra na qual se instalasse o senhor e de que ele fizesse uso para seu próprio benefício e o de sua família era sua propriedade pela lei da primeira posse, caso antes dele essa terra tivesse desabitada ou caso, pela lei da guerra, fosse conquistada. Nessa conquista os inimigos pegos e escravos eram seus servos e os homens que, carecendo da posse de terras mas dotados das artes necessárias à vida humana, vinham morar sob a proteção da família se tornavam seus súditos e se submetiam eles próprios às leis da família. *E tudo isso é conforme não somente com a lei natural como também com a prática da humanidade exposta na história sagrada e na história profana.*<sup>404</sup>

Neste diálogo em que Hobbes procura contrapor a sua visão “positivista” do direito com aquelas do direito costumeiro, as palavras acima são palavras do *Filósofo*, não as do *Jurista* (*student of common laws of England*), aquele o qual representa no diálogo as posições de Hobbes. Além disso, o patriarca descrito na passagem tem as mesmas marcas da soberania atribuídas ao poder soberano. E algumas páginas depois, Hobbes narra pela boca do *Jurista* (sem ser contradito pelo *Filósofo*) como ocorreu a passagem das sociedades patriarcais para formas mais complexas de organização política:

As grandes monarquias surgiram de pequenas famílias. Primeiro, pela guerra, na qual o vencedor aumentou não só o seu território como também o número e as riquezas dos seus súditos. Quanto às outras formas de república, elas se ampliaram de outros modos. Em primeiro lugar, *da associação voluntária de muitos senhores de famílias* numa grande aristocracia. Em segundo lugar, da rebelião surgiu primeiro a anarquia, e da anarquia originaram-se todas as formas que as calamidades daqueles que nela viviam lhes inspiraram, seja a eleição de um rei hereditário, a escolha de um rei por toda vida ou o assentimento quanto a um conselho de algumas pessoas (o que é uma aristocracia) ou um conselho de todo o povo (o que é a democracia) tivesse o poder soberano.<sup>405</sup>

Aqui o privilégio explicativo daquilo que veremos ser o *Estado por instituição* dá lugar ao Estado fundado no *domínio paterno*. Leitor confesso de Bodin (inclusive, contra a moda da época que abominava citações, cita Bodin nos *Elementos da Lei*), aqui vemos um modelo sobre a origem dos Estados distinto das formulações encontradas em seus três livros sobre teoria política, pois o Estado vem a ser pela união de famílias. Embora nos *Elementos da Lei* Hobbes já se referira *en passant* à anterioridade histórica dos governos paternos:

o governo paterno (*paternal government*) que é uma monarquia, foi instituído no começo desde a criação; e que outros governos procedem da dissolução daquele, causada pela natureza rebelde da humanidade, e são apenas destroços da monarquias cimentados pelo engenho humano...<sup>406</sup>

Isso mostra que o estatuto da idéia de estado de natureza em Hobbes não é de forma alguma a de uma hipótese das ciências naturais. Como vimos, em Hobbes a filosofia natural, ou seja, as ciências empíricas, procedem por hipóteses dada a limitação de que dos fenômenos observáveis não temos acesso às suas causas primeiras, e de um efeito conhecido pode ser derivado várias causas possíveis. Então o estado de natureza hobbesiano tal como o apresentado nos textos de teoria política não pode ter a função de uma hipótese científica moderna, no sentido de tentar explicar um fato possível. Quando pretende, como foi visto acima, declaradamente dar uma explicação histórica possível da origem das sociedades civis o autor tem uma teoria distinta. E nisto Goldsmith está apenas parcialmente certo ao dizer sobre a improbabilidade do quadro natural pintado por Hobbes, já que “is no more untrue and no less scientific that Galileo’s law of falling bodies. No earthly body had ever been observed in frictionless free fall.”<sup>407</sup> Embora a noção hobbesiana de estado de natureza tenha um conteúdo descritivo (hipotético), sua função é normativa. Afinal, o problema no nível metatético que orienta a formulação dos problemas teóricos é aquele sobre como determinar “as regras do *justo* e do *injusto*”<sup>408</sup>. Como a sociedade civil é criada por um artifício (o contrato) por seres (os homens) cuja natureza é a ação orientada (ação guiada por fins) a questão do que o Estado é é inseparável do que o Estado *deve ser*.

Esse papel normativo da idéia de estado de natureza pode ser verificado quando no *Leviatã* Hobbes responde àqueles que duvidam das verdades de sua ciência civil porque o poder soberano que sua filosofia preconiza jamais fora observado na História:

<sup>404</sup> *Diálogo*, pp. 175-6. Itálicos nossos.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>406</sup> *Elementos da Lei*, II, cap. V, § 3.

<sup>407</sup> Goldsmith, p. 92.

<sup>408</sup> *Behemoth*, p. 77.

Porque mesmo que em todos os lugares do mundo os homens costumassem construir sobre a areia as fundações de suas casas, daí não seria possível inferir que é assim que deve ser feito (ought to be). O talento (*skill*) de fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo de tênis) apenas na prática.<sup>409</sup>

Não há dúvida que a política como prática, como decisões concretas a serem tomadas pelos homens e não como teoria, é pensada por Hobbes como uma arte da prudência. Mas do ponto especificamente teórico parece sintomático a semelhança entre Hobbes e um Galileu do desprezo pela experiência (na atividade científica) como fundamento do conhecimento. Sobre a relação entre a física de Galileu e experiência A. Koyré declara:

Uma física arquimediana quer dizer uma física matemática dedutiva e “abstrata”; tal será a física que Galileu desenvolverá em Pádua. Física da hipótese matemática; física em que as leis do movimentos, a lei da queda dos graves são deduzidas “abstratamente” sem fazer uso da noção de força, sem recurso à experiência com corpos reais. As “experiências” de que Galileu se vale – ou de que se valerá mais tarde –, mesmo as que ele realmente executa, não são, e nunca serão, mais do que experiências de pensamento.<sup>410</sup>

Na verdade o que Galileu desprezava era a experiência, não a experimentação. De qualquer modo, isso nos habilita a pensar o estado de natureza hobbesiano e tudo o que se deduz a partir dele, na medida em que não consiste num registro factual ou histórico, nem mesmo como substituto desse registro (como propõe Rousseau no *Segundo Discurso*), habilita-nos pensar também como uma *experimento mental* que simula o comportamento de n-indivíduos racionais interagentes possuidores cada um de uma conjunto particular de interesses (ou desejos) ordenados por uma escala de preferência.

E do mesmo modo que conhecer algo é conhecer o modo como esse algo é gerado, contudo determinar o que é, por exemplo, a circunferência não é apoiar-se em enunciados descritivos sobre como círculos são de fato gerados, trata-se antes não de descrever o objeto, mas de *construí-lo* no pensamento. Por isso Hobbes pode afirmar que “by knowing first what figure is set before us, we came by ratiocination to some generation of the same, though perhaps not that by which it was made, yet that by which it might have been made”<sup>411</sup>. Pouco importa se nenhum círculo jamais ter sido produzido pela rotação de um corpo entorno de um eixo, o que importa é que é assim como o pensamento pode reconstruir o modo pelo qual uma circunferência é gerada. O mesmo valendo para ciências demonstrativas como a filosofia civil.

Porém, seria fácil identificar o primeiro sentido de estado de natureza (um estágio anterior ao aparecimento de a sociedade civil) com a aplicação do método sintético e o segundo sentido (dissolução do poder soberano) com a aplicação do método analítico. No primeiro caso teríamos a teoria política tal como exposta nos *Elementos da Lei* e no *Leviatã*, no segundo, tal como é exposta no *De Cive*.

Uma consideração mais atenta permitiria, no entanto, questionar a adequação de classificar o *De Cive* como a aplicação do método analítico ou resolutivo. Essa interpretação de que o *De Cive* é uma aplicação do método analítico é reforçada pelas próprias declarações do filósofo no trecho já citado em que Hobbes fala sobre o seu método. Ora, no *De Corpore* Hobbes ensaia uma decomposição analítica das partes constituintes da concepção de Estado baseada em um *decision-procedure* (Sorell):

For if a question be propounded, as, *whether such an action be just or unjust*; if that *unjust* be resolved into *fact against law*, and that notion *law* into *command* of him or them that have *coercive power*; an that *power* be derived from *wills* of men that constitute such *power*, to the end they may live in peace, they may at last come to this, that the appetites of men and the passions of their minds are such, that, unless they be restrained by some power, they will always be making war upon one another; which may be known to be so by any man’s experience, that will but examine his own mind.<sup>412</sup>

Não temos aqui qualquer referência a uma desmontagem hipotética do Estado como se fosse um engenho, nem a idéia de estado de natureza sequer é citada. Como observa Sorell, no *De Cive*, muito

<sup>409</sup> *Leviatã*, pp. 127-8, p. 261.

<sup>410</sup> Koyré, p. 99.

<sup>411</sup> *De Corpore*, cap. I, § 5.

<sup>412</sup> *Ibid.*, cap. VI, § 7.

mais do que uma decomposição analítica, ou seja, um todo que é resolvido em suas partes, temos sim a dissolução mental, na acepção de uma pura e simples eliminação do todo ou daquilo que dá unidade ou “alma” ao todo<sup>413</sup>. Como vimos, esse método baseado na privação (*privation*) ou aniquilação (*annihilation*) mental é o mesmo utilizado por Hobbes para determinar o conceito de *espaço* e *tempo*. O mesmo parece ocorrer com a estratégia argumentativa do *De Cive*: em vez de decompostos, o Estado ou a sociedade civil é imaginada como aniquilada. E deste ponto de partida, pode-se então indagar, após assumir uma dada natureza humana, qual o comportamento de n-indivíduos interagindo.

Com estas considerações vemos que antes de ser mais um verbete de um “dicionário filosófico”, o estado de natureza hobbesiano, como uma simulação hipotética, se aproxima antes das técnicas heurísticas da mecânica galileana. Definições propriamente ditas não são a própria ciência, mas são apenas o seu início, pois se para Hobbes o sentido de alguma coisa só pode ser entendido pela compreensão de seu movimento próprio, a ciência não pode ser um mero catálogo de nomes, mas sim, como análise das conseqüências dos nomes, a ciência hobbesiana é saber posto em movimento.

Propriedades pressupostas e iniciais do sistema

### 3. As Propriedades dos Indivíduos no Estado de Natureza

Segundo Kraus o argumento contratualista tem como ponto de partida a caracterização de um *cenário hipotético* ou *posição inicial* onde são simulados as interações ou as decisões dos indivíduos. Esse cenário hipotético requer a especificação de um conjunto de dois tipos de teses: (1) aquelas a respeito da natureza dos indivíduos hipotéticos e (2) aquelas teses sobre as características do meio (“*environment*”) em que esses mesmos irão interagir. No caso das teses sobre os indivíduos, procura-se em geral determinar sobre: (1) nível de racionalidade (2) aversão ao risco, (3) capacidade de “visualizar” eventos futuros (“*farsightedness*”), (4) interesses, seja aqueles cujo beneficiário direto é o próprio agente ou não (“*self- and other-regarding interests*”), (5) informação e, por fim, (6) as capacidades físicas e intelectuais. Para as características do ambiente de interação é comum precisar aspectos como (1) a disponibilidade de recursos (o problema da escassez), (2) a disponibilidade de tecnologias e (3) o tamanho da população<sup>414</sup>. As teses sobre esses dois domínios determinariam os padrões de interação dos indivíduos neste cenário hipotético e determinariam o tipo de escolhas que viriam a tomar na posição inicial.

Muitas das interpretações de Hobbes na linha da teoria da escolha racional buscam justamente enquadrar teses dos tipos acima que melhor se harmonizariam com as assunções do próprio filósofo. Como vimos, é o próprio filósofo que defende a necessidade do estudo da natureza humana como trabalho preparatório para uma teoria científica da política. Seja em Hobbes, Locke, Hume ou Rousseau, um traço essencial do programa de pesquisa da teoria política moderna é a crença de que é na psicologia humana a raiz última da explicação da gênese da ordem social. Porém, seria recair em anacronismo procurar nos textos de Hobbes respostas diretas para essas “categorias” da teoria da escolha racional sugeridas por Kraus. Contudo, *mutatis mutandis*, confrontar aspectos da teoria moral e política de Hobbes com as propriedades que as teorias da escolha racional costumam atribuir aos agentes tomadores de decisão e ao meio interativo vem a ser por vezes bastante instrutivo, senão necessário, na explicitação da lógica argumentativa de Hobbes.

De qualquer forma, em conformidade com a estratégia contratualista clássica, a reconstrução do modelo de indivíduo na primeira parte permite agora a determinação de algumas das características individuais relevantes para o problema da emergência da cooperação política. Assim, como propriedades relevantes, no estado de natureza os indivíduos são:

1) *racionais*. São capazes *peelo menos* de desenvolver a habilidade de tomar decisões racionais e agir racionalmente.

2) *razoavelmente previdentes* (*forwardlookingness*). Ou seja, *desde que* tenham a *experiência* (na acepção hobbesiana) adequada são capazes de prever certas ocorrências futuras e de se precaverem contra situações indesejadas.

---

<sup>413</sup> Sorell, p. 21.

<sup>414</sup> Kraus, p. 10.



3) *maximizadores globais*. Em harmonia com a propriedade (2) maximizadores globais podem adotar localmente linhas de conduta não maximizadoras a fim de que futuramente maximizem um montante maior de interesses, ou então para garantir a maximização de interesses preferenciais.

4) *competitivos*. Com isso queremos determinar uma característica da racionalidade dos indivíduos hobbesianos, pois na acepção adotada aqui ser “competitivo” é ser capaz de perceber que *poder*, como meio para certo fim, é uma propriedade *relacional* (“power simply is no more, but the excess of the power of one above that another”<sup>415</sup>). Por isso maximizar *poder* é maximizar a diferença de poder, ou seja, é maximizar a vantagem comparativa em relação aos poderes dos demais indivíduos.

5) *altamente aversivos à própria morte (death-aversion)*. Isto implica, uma vez sendo “a morte o maior dos males”, que questões relativas a segurança assumem o primeiro lugar na ordem de preferências dos indivíduos.

6) *possuem baixa ou nula motivação altruísta* (com exceção daqueles que mantêm relações próximas de parentesco).

7) *são dotados de linguagem*. Isto é, têm um sistema comum de signos convencionados que podem ser utilizados para dois propósitos: (1) para simbolizar representações internas e (2) para comunicar pensamentos e intenções para outros indivíduos.

As quatro primeiras propriedades são referentes à racionalidade dos indivíduos e as duas seguintes concernem aos seus interesses básicos<sup>416</sup>. A última refere-se tanto à condição da racionalidade quanto à condição para que os indivíduos comuniquem seus interesses ou propósitos. Com exceção da primeira e da última, que exigirão considerações à parte, as demais são tomadas diretamente do modelo de indivíduo reconstruído na primeira parte deste trabalho. Sem dúvida, se assumimos a primeira propriedade, a segunda, a terceira e a quarta são assumidas conjuntamente como decorrentes do conceito hobbesiano de escolha racional. Mas o problema é saber se estamos autorizados a supor o predomínio da presença de agentes racionais no estado de natureza. No mais, estas propriedades são postuladas como aplicáveis a *todos* os indivíduos no estado de natureza, com exceção daqueles que sofrem de alguma anomalia fisiológica que as possa afetar. Isso concorda com a afirmação de Hobbes de que “a natureza fez os homens... iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito”<sup>417</sup>.

#### 4. A Racionalidade no Estado de Natureza

Os autores que abordam a teoria hobbesiana por meio da linha da escolha racional partem do pressuposto de que os indivíduos hobbesianos são agentes racionais. Isso obviamente é condição mesma para aplicação deste tipo de abordagem teórica. Porém o pressuposto da racionalidade não é inconsistente com a metáfora do homem no estado de natureza como uma “criança robusta”? Eis a passagem completa:

Pois a afeições da mente que surgem somente da partes inferiores da alma não são perversas (*wicked*) em si mesmas; só as ações que delas provêm podem eventualmente sê-lo, como quando são agressivas, ou ferem o dever. Se não dermos às crianças tudo o que elas pedem, elas serão impertinentes (*peevish*), e chorarão, e à vezes até baterão em seus pais, e tudo isso farão pela natureza; e no entanto não têm culpa, e não será apropriado dizê-las más (*wicked*): primeiro, porque não podem fazer mal (*cannot hurt*); segundo, porque, não tendo o uso da razão, estão isentas de todo dever. Mas quando elas chegam a uma idade mais madura, e adquirem força pela qual possam causar dano, é então que começam mesmo a ser más (*wicked*), e assim é correto considerá-las; de modo que um homem perverso (*wicked*) é quase a mesma coisa que uma criança que cresceu e ganhou força e se tornou robusta, ou um homem de disposição infantil; e a malícia é a mesma que a falta de razão naquela idade mais madura em que a natureza deveria ser mais bem governada mediante a boa educação e a experiência. Portanto, a menos que dizendo que os homens são maus por natureza

<sup>415</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. VIII, § 4. Preferimos citar em inglês porque a tradução brasileira verte “power” para “potência”.

<sup>416</sup> Segundo Kavka [pp. 33-4] seis são as características básicas dos indivíduos hobbesianos: (1) *egoism*, (2) *death-aversion*, (3) *concern for reputation*, (4) *forwardlongness*, (5) *confliting desires* e (6) *rough equality*.

<sup>417</sup> *Leviatã*, p. 74, p. 183.

entendamos apenas que eles não receberam da natureza a sua educação e uso da razão, devemos necessariamente reconhecer que os homens possam derivar da natureza o desejo, o medo, a ira (*anger*) e outras paixões, sem contudo imputar os seus maus feitos à natureza<sup>418</sup>.

Aqui Hobbes parece tomar os indivíduos no estado de natureza como agentes não racionais. Isso aparentemente entra em conflito com vários pontos de sua teoria moral e política no qual são requeridas a decisão e a conduta racionais. Precisamos determinar o que aqui Hobbes pode estar tomando por um ato irracional. Vejamos dois tipos de concepção de irracionalidade:

a) a limitação natural do aparato mental é tal que restringe em grande parte a capacidade de o indivíduo escolher ou agir racionalmente

b) a constituição fisiológica padrão da natureza humana é tal que a deliberação é *fortemente* afetada por paixões dominantes (mais especificamente “*emotions*” ou “*perturbations of the mind*”) que afetam a escolha e ação racionais

Caso Hobbes estivesse advogando uma ou outra noção isso implicaria um impedimento natural ao desenvolvimento da deliberação e conduta racionais em pelo menos boa parte dos indivíduos. Ora, a passagem supracitada parece excluir tanto a primeira como a segunda interpretação. Quanto à primeira interpretação, Hobbes não se refere a uma limitação congênita da razão, mas sim à ausência de treinamento ou, principalmente, de ocasiões em que a razão, por meio da aquisição de experiência, possa se desenvolver. Hobbes parece conceber as escolhas tomadas por estes indivíduos como não estando aquém de suas capacidades, o comportamento deles está estritamente adequado aos recursos atuais que têm para deliberar. Por outro lado, a respeito da segunda interpretação, não só afasta a possibilidade da vontade perversa, ou seja, o desejo gratuito de infligir o mal, mas também se pode inferir da passagem citada que as paixões destes indivíduos não conformados pela educação ou acúmulo de experiência são em si as mesmas daquelas de um homem sem disposição para a agressividade. As ações que seguem das paixões desta “criança robusta” decorrem menos pela *magnitude* do *endeavour* do que pelo fato de estas paixões não serem contidas pela razão. Logo, não se supõem que tais paixões ou desejos sejam intensos ou avassaladores. Se assim fosse, poderíamos acreditar que se estivesse atribuindo aos homens no estado de natureza uma disposição patológica, uma disposição tal que incapacitaria os indivíduos de agirem racionalmente, o que não é o caso aqui.

E em momento algum Hobbes transforma a metáfora da “criança robusta” em uma metáfora sobre todos os indivíduos no estado de natureza. Num parágrafo anterior ao trecho citado, Hobbes reconhece a presença dos “*righteous*” e reconhece ainda estar os “*wicked*” em número inferior. Mas se o que caracteriza os “*wicked*” não é a vontade perversa e sim o inexpressivo desenvolvimento de suas faculdades intelectuais, é de se supor que a respeito destas faculdades intelectuais os “*righteous*” estejam em um nível superior. Isso tudo concorda com aquilo que vimos ser a concepção dinâmica ou evolutiva da faculdade da razão em Hobbes. Dado as diferenças de acúmulo de experiência e uso da razão, no estado de natureza os indivíduos se encontram em distintos graus de desenvolvimento de suas capacidades intelectuais.

Deveríamos imputar a Hobbes a divisão no estado de natureza entre duas classes de agentes, os racionais e os irracionais? Talvez sim, se pensarmos naquilo que veremos ser os indivíduos “dominadores”<sup>419</sup>. Mas esta diferença não o é por causa da presença de “crianças robustas”. Primeiro porque uma vez que tais “crianças robustas” não são pensadas como padecendo de alguma anomalia patológica, são plenamente capazes de desenvolver suas faculdades racionais. E nem mesmos aos “*wicked*” se deve supor a ausência de uma certa habilidade de agir racionalmente. Como veremos adiante a respeito do interesse de auto-conservação e direito natural, Hobbes afirma que “a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto outra faculdade ou afecção da mente) também é denominada natural”<sup>420</sup>. Mesmo os “*wicked*” são dotados de alguma habilidade de ponderar sobre as suas ações, embora com uma competência distinta da dos “*righteous*”. Afinal, se esta “razão natural, como veremos, consiste em agir de acordo com aquilo que parece promover a

<sup>418</sup> *De Cive*, Prefácio ao Leitor, pp. 15-6, p. xvi-ii.

<sup>419</sup> Embora a irracionalidade dos “dominadores” não se deva propriamente a uma deficiência da razão, e sim às paixões que motivam as suas ações.

<sup>420</sup> *De Cive*, cap. II, § 2.

conservação da própria vida, Hobbes reconhece que “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge (*shuns*) do que é mau (*evil*)”<sup>421</sup>. Ou ainda quando afirma que “são muito pouco homens que não têm consigo suficiente lógica natural”<sup>422</sup>. Por fim, o filósofo assevera: “a razão não é menos da natureza humana do que a paixão, e ela é a mesma em todos os homens”<sup>423</sup>, o que confirma a tese de serem os indivíduos hobbesianos agentes capazes de se guiarem pela razão, e, principalmente, dado o estatuto equivalente ao das paixões, que os homens recorrem à razão para tomar decisões.

Ora, a idéia de uma razão natural não deixa de ser surpreendente. Se Hobbes está falando de uma faculdade natural, esta faculdade não pode envolver a linguagem porque a linguagem é um artifício humano. Certamente esta razão natural nada mais é do que a prudência. Porém, temos diante de nós sérios problemas: Se, como vimos, (1) “a experiência nada conclui universalmente” e (2) sem a linguagem a memória se restringe a coisas recentes, como é possível conceber algo parecido como uma conduta racional, dado que esta exige a aplicação de regras a casos particulares, ou ainda, como conceber serem os indivíduos previdentes, ou prudentes, com capacidades tão limitadas?

Outro problema tão grave como este, é que se os homens não são dotados de linguagem no estado de natureza, então a possibilidade mesma da superação do estado de guerra é comprometida, pois o fim do estado de guerra depende de acordos mútuos entre os indivíduos de renúncia de direitos, e sem a linguagem estes acordos seriam impossíveis de serem firmados. Como Hobbes mesmo admite, sem a linguagem “não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos.”<sup>424</sup> É preciso assim se postular que os indivíduos hobbesianos são dotados de linguagem. São dotados tanto de uma linguagem para *marcar* seqüências de pensamentos, quanto para *comunicar* tais pensamentos. Mas se assim o é, o que Hobbes quer dizer ao referir-se a uma razão natural? É provável que Hobbes queira com isso distinguir dois tipos de racionalidade: uma razão que embora utilize a linguagem está ainda muito próxima da experiência e muito longe do modo abstrato com que o teórico manipula os termos lingüísticos. No primeiro caso teríamos uma linguagem “natural”, ou seja, uma linguagem que conquanto artificial sua emergência e desenvolvimento decorre das demandas concretas da existência. No segundo caso, “racional” aparece como uso rigoroso e metódico da linguagem. Habilidade de fazer tal uso que nem é razoável supor existente nos indivíduos no estado de natureza, nem mesmo necessária, uma vez que o que requer deles é a competência relativa a respeito de dois processos mentais: (1) a ponderação sobre as conseqüências de linhas de ação propostas (uma escolha de fins), (2) e a capacidade de encontrar e selecionar os instrumentos propícios à consecução de um objeto do desejo (escolha de meios). Se entendermos, adotando o ponto de vista da fisiologia que o processo (1) pode ser reduzido ao processo (2) se considerarmos que os indivíduos buscam maximizar os seus “movimentos vitais”, então o que temos aqui é a suposição de *uma racionalidade mínima* na medida em que os indivíduos são definidos como, *pelo menos*, agentes procurando maximizar a *utilidade esperada* (*expected utility*). Diz-se “pelo menos” dada a assunção de que os indivíduos hobbesianos são também maximizadores globais dotados de uma relativa capacidade de visão de longo prazo e conscientes do caráter competitivo da interação no estado de natureza.

A assunção desses dois processos de decisão como critérios da racionalidade dos indivíduos no que concerne a uma teoria da deliberação e da ação se justifica por dois motivos. Primeiro porque na própria concepção hobbesiana de “razão” a adequação entre meios e fins aparece como característico da atividade racional. Segundo porque, como iremos ver, aquilo que Hobbes vem a chamar de “reta razão” (“*right reason*”) parece exigir tão-somente essa capacidade de avaliar adequadamente seja os meios necessários para o fim da conservação, seja as conseqüências para a conservação de um fim desejado. Visto deste ponto de vista, que exige apenas a especificação de que se entende por escolha racional, aqui *prudência* (na acepção hobbesiana) e racionalidade não são exclusivos, pois, como vimos, Hobbes fala de um “talento natural” (“*natural wit*”) que reside principalmente na habilidade de discernir corretamente os diferentes objetos e ordená-los com propriedade em função de um fim entrevisto<sup>425</sup>. Neste sentido as leis de natureza como “ditames da razão” para “assegurar a vida” não é incompatível com este “talento natural”. Se Hobbes afirmará nos *Elementos as Lei* que só pela prudência não podemos deduzir o justo e o injusto, contudo esta afirmação deve ser corretamente tomada, pois, se, por exemplo,

<sup>421</sup> Ibid., cap. I, § 7.

<sup>422</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. V, §11.

<sup>423</sup> Ibid., I, cap. XV, § 1.

<sup>424</sup> *Leviatã*, p. 21, p. 100.

<sup>425</sup> *Leviatã*, pp. 43-44, pp. 135-36.

ao se “ter ouvido uma sentença prolatada (para o mesmo caso, a mesma sentença mil vezes) não é o suficiente [a experiência] para que se conclua que a sentença é justa”, no entanto, “é necessário para o delineamento de toda conclusão, rastrear e descobrir, através de muitas experiências, o que os homens querem significar ao chamarem as coisas de justas ou injustas, e similares.”<sup>426</sup> Pela prudência não *deduzimos* o que é o justo e o injusto, isto é, não chegamos a uma regra de aplicação universal, mas pela prudência, quando usada com discernimento, obtemos a *compreensão* do que é justo e o injusto. Não há aqui a exigência de uma operação ou cálculo de nomes para que seja possível esta compreensão. Basta então que estas experiências possam ser devidamente universalizadas por meio de alguns signos lingüísticos.

Como se vê, a definição de racionalidade a partir desses dois critérios de escolha (ou de apenas um, conforme se adote a perspectiva fisiológica) é bastante afim a uma concepção elementar de razão em Hobbes, ainda que não resolva todos os problemas remanescentes<sup>427</sup>. Já observamos que nos *Elementos da Lei* a oposição entre razão e experiência não é tão acentuada como no *Leviatã*. Nesta última obra, o problema consistia em evitar tomar a experiência como regra de inferência (algo parecido com a “crença” em Hume) e não considerá-la apenas como fundamento da *evidência*, ou, *grosso modo*, como um banco de dados pelo qual são contrastados signos com coisas ou representações. Portanto, definir o comportamento racional a partir desses dois critérios de escolha não implica adotar a experiência como regra de inferência, ao mesmo tempo que não se exige dos indivíduos habilidades intelectuais pouco pertinentes ao estado que se encontram na posição inicial. Ora, é o próprio filósofo que reconhece isto logo no segundo parágrafo do capítulo XIX do *Leviatã* (onde discute a emergência do estado de guerra), quando afirma que dado ser não ser a razão uma faculdade nativa e obtida com muito esforço, o que devemos esperar é estarem os homens iguados por um mesma capacidade de agir por prudência.

A assunção desta racionalidade mais ligada à prudência do que ao conceito estrito de razão (cálculo que opera sobre nomes) não comprometeria a possibilidade de uma teoria política como ciência que pretendesse fazer uma descrição das escolhas que indivíduos racionais fariam no estado de natureza? A possibilidade dessa teoria é garantida pelo fato de que mesmo as escolhas feitas por indivíduos que dominassem perfeitamente a técnica do cálculo de nomes (ou seja, agentes racionais em sentido estrito) chegariam às mesmas conclusões e levantariam os mesmos princípios de conduta que aqueles guiados pela prudência mas com alguma capacidade de universalização de suas conclusões pelo emprego da linguagem. Esse paralelismo ocorre porque uma teoria absolutamente abstrata que só pressupusesse agentes racionais em sentido estrito daria o mesmo *rationale* que uma teoria com um conceito menos exigente baseada, como aqui fazemos, no cálculo instrumental de interesses. Portanto, reconhecer que não há no estado de natureza agentes racionais como requereria o conceito hobbesiano de razão apenas concede maior plausibilidade ao quadro pintado pelo filósofo.

## 5. As Propriedades do Estado de Natureza

A respeito da posição inicial dos indivíduos no estado de natureza poderiam ser determinadas várias propriedades, como o nível de conhecimento de cada indivíduo sobre os propósitos e intenção dos demais, o nível de disponibilidade dos bens necessários à sobrevivência (o problema da escassez), a frequência das interações entre os indivíduos, entre outras propriedades. Contudo, o modo como Hobbes concebia (se concebia) tais questões será tratado ao longo de nossa reconstrução do problema da emergência do estado de guerra. Por ora, duas propriedades são consideradas como condições iniciais dos indivíduos no estado de natureza: (1) igualdade e (2) liberdade.

### a) igualdade

No capítulo XIII do *Leviatã* assim Hobbes formula a sua tese da igualdade natural:

A natureza fez o homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito (*mind*) que, embora por vezes se encontre um homem manifestadamente de corpo, ou de espírito mais vivo do que o outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro não é suficientemente

<sup>426</sup> *Elementos da lei*, I, cap. IV, § 11.

<sup>427</sup> Entre os quais o problema de como é possível uma linguagem usada para comunicação se para tanto é preciso convencionar os signos, mas esta convenção é improvável porque o estado de natureza é um estado insociável?

considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ela. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se (*by confederacy*) com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.<sup>428</sup>

A igualdade natural entre os indivíduos é um *estado* inerente à idéia de condição natural. Esse *estado* não é contudo uma disposição estática das coisas, é antes o resultante de uma *processo*, pois a filosofia é o estudo do “modo de geração” das “propriedades”. O filósofo inglês pensa os indivíduos em *movimento* (isto é, em interação), para construir a noção de *igualdade* no estado de natureza. Em Rousseau, por exemplo, o modelo de igualdade natural é estático, faz-se por via negativa. Do homem selvagem diz que vivia “errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes...”<sup>429</sup>. Em Hobbes tal modelo é pensado como uma atividade antes do que um condição pré-dada ou uma limitação. É à semelhança de uma *balança de poder*, mutuamente anulando as iniciativas, que Hobbes concebe a igualdade entre os indivíduos interagentes.

De qualquer forma, soa dissonante a defesa por parte de Hobbes da igualdade natural uma vez que o seu modelo de indivíduo postula a heterogeneidade dos homens. Sobre a tese da igualdade natural, G. Hebert referia-se com perplexidade ao fato de que “there is scarcely a hint of suspicion among his present-day readers that he was not in this point sincere”<sup>430</sup>. Afinal, no modelo de indivíduo mostramos como Hobbes insiste na idéia de que embora as faculdades sejam as mesmas em todos os homens, aquilo que vem precisamente a ser um bem, isto é, o objeto do desejo, varia de homem para homem e mesmo de um homem em relação a outro momento. Essa diversidade de motivos, que é acompanhada pela diversidade das constituições físicas, é uma característica intrínseca do gênero humano. E essa não é uma tese periférica do sistema da teoria ética e política de Hobbes, suas conseqüências teóricas são decisivas. Por isso o mesmo comentador conclui que “Hobbes’s arguments contained the dissembled elements of a political realism that not depend on natural equality at all”<sup>431</sup>. Mas essa conclusão parece difícil de ser aceita, G. Herbert só a pode afirmar desconsiderando a diferença entre Estado por instituição (*commonwelth by institution*) e Estado por aquisição (*commonwelth by acquisition*). Neste último é o predomínio de um ou de um grupo de indivíduos sobre os vencidos que está na origem da dominação política. Já o primeiro, é por meio da tese igualdade natural que Hobbes deriva o *rationale* do estado por instituição, erigido por contrato, como fundado no medo recíproco dos indivíduos.

Entendida a igualdade natural como um *processo*, as desigualdades ou desequilíbrios de forças no *estado de natureza* surgem paradoxalmente como pressupostos. Na concepção hobbesiana estes desequilíbrios são tão sujeitos a remanejamentos que o resultado final das constantes mudanças da configuração da “balança de poder” é a igualdade. Hobbes mesmo, ao abordar aquilo que veremos ser o aspecto normativo da tese da igualdade, trata-a como uma verdade cuja aceitação hipotética é uma condição necessária para a obtenção da paz no estado de natureza:

Quer os homens sejam iguais por natureza, caso em que temos de reconhecer tal igualdade, quer sejam desiguais, caso em que irão se bater pelo poder (*contest for dominion*), é necessário – para se ter paz – que sejam considerados (*esteemed*) iguais.<sup>432</sup>

Diferenças são vistas como novos estímulos para reestruturação das posições. E vantagens relativas no *estado de natureza* dificilmente são capazes de resultar no predomínio permanente de um homem sobre outro. Não só porque as vantagens do inimigo podem ser compensadas, também porque vantagens, como aquela representada pelo conquista do vencido pelo vencedor, podem ser facilmente perdidas:

[...] quão pouca é a diferença de força ou sagacidade existente entre os homens na idade adulta, e com grande facilidade aquele que o é menos potente em força ou em senso, ou em ambas, pode apesar disso destruir o poder do mais forte, com base nisso não é necessária muita força para que se retire a vida de um homem [...]<sup>433</sup>

<sup>428</sup> *Leviatã*, p. 43, p. 183.

<sup>429</sup> *Segundo Discurso*, p. 81.

<sup>430</sup> Herbert, p. 205.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>432</sup> *De Cive*, cap. III, § 39.

<sup>433</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 2.

Os expedientes disponíveis no estado de natureza para compensar as vantagens daquele que é física ou mentalmente superior são bastante acessíveis. Afinal, o poder é uma grandeza tanto relativa ao poder dos outros quanto relativa ao momento da ação. Outro argumento caro a Hobbes é a formação de grupos de interesse ou confederações para combater o mais forte. Por ser visto como uma ameaça aos demais, o mais forte irá estimular a formação de tais grupos, cujo somatório de forças é sempre, ou quase sempre, maior que a dele tomada isoladamente<sup>434</sup>.

A noção de igualdade natural em Hobbes é pensada sobretudo vinculada ao papel que as *crenças* ou *expectativas* desempenham como motivações. O *imaginário* aparece aqui como uma peça chave:

O que talvez possa tornar mais detestável (*incredible*) essa igualdade é a simples concepção vaidosa (*vain concept of*) da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau que o vulgo; quer dizer, em maior grau do que todos menos eles próprios, e alguns outros que, ou devido à fama ou devido a concordarem com eles, merecem a sua aprovação. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer em muitos outros maior inteligência (*wit*), maior eloquência ou maior saber, dificilmente acreditam que hajam tão sábios quanto eles próprios; porque vêem sua própria sabedoria bem de perto, e a dos outros homens à distância. Mas isso prova que os homens são iguais quanto a esse ponto, e não que sejam desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhe coube.<sup>435</sup>

Nesta passagem do *Leviatã* encontramos resquícios do psicologismo dos *Elementos da Lei*. O argumento é tortuoso: o fato de que cada um *crer* estar no topo das habilidades físicas ou mentais torna-o pouco propenso a aceitar desvantagens ou agravos a sua auto-estima. Ao mesmo tempo, cada um deposita grandes expectativas em relação ao sucesso de seus empreendimentos. Novamente, é da diferença que Hobbes chega à igualdade, quer dizer, é a concepção de cada um de estar acima dos demais (ou pelo menos entre os maiores) que induz a igualdade entre os homens.

Deve-se todavia evitar para não se compreender a tese da igualdade natural como um jogo retórico destinado a persuadir os homens da necessidade de aceitarem regras “morais” equitativas. Essa tese realmente descreve algo da condição natural dos indivíduos, aquela condição em que o Estado está ausente. A introspecção é suficiente para desvelar a semelhança humana por trás da disparidade dos desejos entre os indivíduos. E, como vimos, é um traço do argumento de Hobbes que mesmo sendo os homens distintos quanto à força, essa diferença não é tão grande para o mais fraco não ser capaz de ferir mortalmente, nem a diferença das inteligências tão grande para que o menos favorecido não possa reconhecer situações em que possa vir a se desembaraçar de sua condição de dominado.

Pelo menos em um ponto os homens são iguais, a saber, *todos os homens são igualmente vulneráveis*. No *De Cive* Hobbes dá a devida importância a este aspecto da realidade humana:

se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz perecer todo a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é frágil (*brittle*) até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais. Portanto, todos os homens são naturalmente iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na (*spring from*) lei civil.<sup>436</sup>

Nem sempre Hobbes é feliz ao justificar as suas intuições, como observa G. Hebert, o argumento final do filósofo é falacioso, o significado de “maior” (*great, greatest*) é deslocado do sentido valorativo para o sentido lógico. Independente disso, o fundamental é a percepção por parte de Hobbes da relevância do sentimento de vulnerabilidade que domina os indivíduos no estado de natureza. Paradoxalmente, se tal sentimento incita ao comportamento preventivo, dado o conhecimento da vulnerabilidade do adversário, há um estímulo para novas iniciativas, quer para refazer o equilíbrio, quer

<sup>434</sup> Mas isso por sua vez não estimularia a formação de grupos de “dominadores”? Poder-se-ia pensar em duas razões para o fracasso desta contra-ofensiva: Primeiro, mesmo unidos, os “dominadores” são minoria; segundo, e principal, os “dominadores” seriam motivados para deslocar o conflito externo para um conflito interno de luta pelo poder entre os membros da associação.

<sup>435</sup> *Leviatã*, p. 74, pp. 183-4.

<sup>436</sup> *De Cive*, cap. I, § 3.

para desfazê-lo favoravelmente, o que por sua vez é um incentivo para iniciativas daqueles que são ameaçados.

Agora, do ponto de vista dos poderes, essa igualdade também é verificada. Vimos que na Introdução do *Leviatã* a semelhança das paixões humanas era contraposta à dessemelhança absoluta dos objetos das paixões. Aqui temos a proximidade dos homens a respeito de suas faculdades ou poderes diante da diversidade daquilo que é desejado. Contudo, essa diferença dos objetos do desejo está fundada na “diferente constituição do corpo”<sup>437</sup>, ou seja, nas variações de indivíduo para indivíduo do aparato fisiológico que determina as faculdades da mente. Hobbes parece endossar a visão de que embora os homens não difiram radicalmente entre si quanto a conformação corporal e mental, tais diferenças são suficientes, principalmente quando se sabe que o homem usa a razão e tem uma maior capacidade de imaginação que os animais, para produzir a pluralidade irredutível dos objetos do desejo. Temos aqui uma disparidade entre as causas (as faculdades) e os efeitos (desejos). Isso igualmente implica dizer, e é o que o filósofo afirma no trecho citado acima, que a imensa diferença entre os homens em relação a seus objetos do desejo não é acompanhada por uma grande diferença de poderes. Essa defasagem entre o desejo, que “continuamente cresce mais e mais” e os limitados e relativamente nivelados poderes naturais dos homens parece uma das fontes da igualdade natural no estado de natureza, pois se os desejos provocam os indivíduos a melhorar as suas posições, e por isso a não aceitar desvantagens ou desigualdades, a limitação dos meios por causa da semelhança das faculdades tende a nivelar um indivíduo em relação a outro. É portanto esse *contraste entre a identidade e a diferença* entre os homens a fonte da igualdade natural. Se os indivíduos fossem muito distintos entre si, a probabilidade de um ou um grupo deles vir a prevalecer seria muito grande, dando azo para a emergência de governos despóticos. Se, por sua vez, a semelhança fosse muito acentuada, não haveria razão para se esperar que os objetos do desejo fosse tão distintos, e o que teríamos seria a convergência para a concórdia.

De fato Hobbes atribui aos homens distintos graus de poderes *naturais* que determinam os graus dos poderes *instrumentais*. Esses poderes instrumentais são capazes de potencializar os efeitos dos poderes naturais. Mas a lista que Hobbes oferece dos poderes instrumentais (riqueza, reputação, amigos), com exceção da boa vontade divina (*fortune*), parece só serem capazes de produzir resultados em sociedades civis já constituídas, convindo muito pouco ao quadro do estado de natureza. E quanto aos poderes naturais? Ainda que a lista dada por Hobbes não seja exaustiva, no *Leviatã*, para exemplificar, o autor sugere sete desses poderes naturais: 1) força (“*strength*”), 2) beleza (“*forme*”), 3) prudência, 4) capacidade (“*arts*”), 5) eloquência, 6) liberalidade e 7) nobreza (“*nobility*”). Vejamos como os relaciona ao poder:

a) “beleza é poder, pois sendo uma promessa de Deus, recomenda os homens ao favor da mulheres e dos estranhos”.

b) “as artes de utilidade pública, como fortificação, o fabrico de máquinas e outros instrumentos de guerra são poder, porque facilitam a defesa e conferem a vitória. Embora sua verdadeira mãe seja a ciência, nomeadamente a matemática, mesmo assim dado que são dadas à luz pela mão do artífice... são consideradas como seu produto”.

c) “eloquência é poder, porque se assemelha à prudência”.

d) “a riqueza aliada à liberalidade é poder, porque consegue amigos e servidores”.

e) “a nobreza é poder, não em todos lugares, mas somente naqueles Estados onde goza de privilégios, pois é nesses privilégios que consiste seu poder”<sup>438</sup>.

Fica evidente que esses “poderes naturais” convêm não ao quadro do estado de natureza, mas à vida em sociedade, propriamente à vida civil. Apenas na vida em sociedade é razoável supor que esses poderes possam ser decisivos para manter o equilíbrio de forças.

Restam *força* e *prudência*, que se apresentam como capacidades mais afins ao homem no estado de natureza. Sobre a *força*, viu-se que ninguém é tão forte que não possa ser superado pelo concurso de dois ou mais homens. E a *prudência*, embora Hobbes a inclua no grupo dos talentos (“*wits*”), diz contudo que “é uma faculdade nativa, nascida conosco”. Além disso escreve que quanto à prudência, “encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força”, pois “prudência não é mais do que

<sup>437</sup> *Leviatã*, p. 45, pp. 138-9.

<sup>438</sup> *Ibid*, pp. 53-4, pp. 150-1.

experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas que igualmente se dedicam”<sup>439</sup>.

Podemos assim estabelecer as razões apontadas por Hobbes para a igualdade natural:

- 1) facilidade de recorrer a expedientes para reverter desvantagens ou obter vantagens
- 2) equivalência entre as expectativas positivas quanto ao sucesso dos empreendimentos
- 3) a vulnerabilidade inerente à natureza humana
- 4) semelhança das faculdades ou poderes entre um homem e outro

Todavia, dois casos poderiam contradizer o postulado da igualdade no estado de natureza. Primeiro seria a relação entre senhor e escravo, ou vencedor e vencido. A segunda, seria a existência de famílias no estado de natureza.

Sobre a relação derivada da mera conquista, aquela entre senhor e escravo Hobbes não chega a negá-la (afinal no registro puramente histórico foi pela conquista que os Estados se formaram), mas esta desigualdade permanece apenas no campo das possibilidades. O ponto é que isso condiz muito pouco com as premissas sobre a condição dos indivíduos no estado de natureza. Além disso, e mais importante, Hobbes em nenhum momento nega que ocorra no estado de natureza situações em que a correlação de forças seja tão desigual que a parte vencida não tenha outra opção a não ser aceitar o domínio do vencedor. Mas assim como no estado de natureza há somente a *posse*, isto é, o controle atual sobre algum objeto, e não a propriedade, que é a garantia da posse, no estado e natureza o domínio de um sobre outro não é perpétuo.

E a respeito da família, é preciso diferenciar a relação da *criança* em relação aos pais e a relação do filho adulto em relação aos pais. Com efeito, nos *Elementos da Lei* Hobbes diz que por “direito de natureza” a criança está submetida aos pais porque é “incapaz de oferecer resistência”<sup>440</sup>. Se contudo o filho adulto permanece sob a proteção dos pais, o fundamento dessa sujeição é idêntica àquela do servo (*servant*), pois a obediência do filho adulto aos pais está baseada no consentimento pressuposto. Por isso a relação dos filhos adultos com os pais não é uma relação natural (é mediada pelo consentimento), já é ou está a meio caminho (pois é preciso considerar se o número de membros da família é capaz de rechaçar inimigos) da relação política.

Portanto a igualdade natural é o produto dessa dialética entre esperança e medo. O agente pode se ver na esperança de agir amparado na semelhança das capacidades humanas. Ou então a igualdade pode ser um desestímulo à ação para aquele que avalia os riscos de uma ação ofensiva. Essa é a ambigüidade inerente à tese da igualdade natural. Seja como for, a tese da igualdade natural está nas três principais formulações de Hobbes de sua teoria moral e política como a condição primeira e necessária para que os indivíduos sintam-se motivados a levar a cabo as suas intenções invasivas e ofensivas.

## **b) liberdade**

Antes de tudo é preciso diferenciar a liberdade abordada aqui daquela que será tratada na secção sobre o direito de natureza. Com efeito, ambas concernem à liberdade, mas deve-se atentar que enquanto aqui aparece no seu sentido propriamente descritivo, lá o que está em jogo é seu significado normativo (“significado” normativo, pois a liberdade para Hobbes é primária e essencialmente um conceito descritivo).

Os indivíduos são livres porque são iguais e são iguais porque são livres. São menos duas teses distintas do que antes dois lados de uma mesma moeda. Tentemos desvendar essa inter-relação.

---

<sup>439</sup> Ibid, p. 74, p. 183.

<sup>440</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 13.



No que importa para a teoria moral e política o conceito de liberdade sofre consideráveis alterações dos *Elementos da Lei* para o *De Cive*, e deste para o *Leviatã*<sup>441</sup>. Vejamos.

Nos *Elementos da Lei* liberdade é identificada apenas como o poder e desimpedimento para fazer ou omitir uma ação. Como já discutimos a relação do conceito de liberdade com o de vontade, necessidade e poder, o que se deve atentar para o conceito de liberdade apresentado neste livro de 1640 é que aqui o fim da liberdade coincide com o término da deliberação. Ao deliberarmos estamos diante de diversas ações possíveis indicadas por nossos desejos e apetites. A vontade (*will*) representa o fim da deliberação, quando uma ação possível indicada por um dos desejos ou apetites vem a ser realizada. Então, como escreve Hobbes, “já que temos a liberdade de fazer ou de não fazer (*liberty to do or not to do*), a deliberação significa a tomada (*taking away*) de nossa liberdade”<sup>442</sup>. Se uma decisão é concomitante ao início de nossa ação, não podemos mais *não fazer* aquela ação que já foi feita, e o apetite não pode mais ser mudado. A vontade, ao atualizar uma das possibilidades, exclui as demais. A liberdade acaba com o exercício dela.

A partir de 1646, Hobbes vem a conceber que liberdade é também ausência de impedimentos externos. Agora, liberdade é a ação voluntária (recordemos: em Hobbes vontade envolve ação) não estorvada por obstáculos que a ela se opõem. Para se falar propriamente em liberdade, duas coisas são necessárias: (1) que a ação esteja em poder do agente fazê-la ou não e (2) que se tenha deliberado por uma determinada ação. Assim, é incorreto afirmar que o homem não tem liberdade para voar, pois não tem as faculdades, isto é, as estruturas físicas que o capacitam para o vôo. E um homem que tendo a capacidade ou a faculdade de andar, só é válido dizer que não pôde agir livremente se antes tenha decidido pôr-se a andar e tenha sido impedido de fazê-lo. Deste modo, quando uma linha de ação em nosso poder pode seguir o seu curso, e no caso de seres pensantes, pode seguir o seu curso até o fim em vista, então o agente é dito agir livremente. Veja-se, para Hobbes só pode haver limitação à liberdade se limitação for contra a vontade. No caso do ladrão que me obriga a entregar um objeto de minha posse, embora por necessidade psicológica ou *moral* (“liberdade e necessidade são compatíveis”) seja levado a ceder o objeto, se eu faço isto seguindo a minha vontade (é de minha vontade entregá-lo para evitar ser morto), então diz-se que agi livremente.

Como observa Hood, essa dupla assunção (1) de liberdade como liberdade para fazer ou não fazer e (2) liberdade como ausência de impedimentos externos é inconsistente. Como é possível conciliar o primeiro conceito que envolve uma “*two-way*” liberdade de fazer ou não fazer com o segundo conceito que implica uma “*one-way*” liberdade de fazer sem ser obstaculizado?<sup>443</sup> Tal inconsistência se mantém inclusive no *Leviatã*, que expressamente apresenta ambos conceitos de liberdade<sup>444</sup>.

Seja como for, no *De Cive* embora Hobbes sustente a definição de liberdade como ausência de impedimentos, no entanto, tais impedimentos não são necessariamente externos, há também impedimentos internos estabelecidos voluntariamente:

Há outros [além dos externos] impedimentos que são arbitrários, que não impedem de maneira absoluta o movimento, mas apenas por acidente, isto é, por nossa própria escolha (*choice*); por exemplo, quem está num navio não se acha impedido dessa forma, porque pode-se jogar ao mar, se assim quiser.<sup>445</sup>

E o instrumento típico pelo qual criamos impedimentos internos são os contratos:

promessas feitas por algum benefício recebido (que também são convenções) são sinais da vontade (*tokens*) – isto é... são sinais do último ato na deliberação, pelo qual a liberdade de não cumprir se vê abolida; e por conseguinte são obrigatórias (*obligatory*). Pois, onde cessa a liberdade, então começa a obrigação (*obligation*).<sup>446</sup>

Neste caso temos uma obrigação artificial produzida pela vontade. Ao que parece Hobbes supõe que aquela liberdade de fazer ou não fazer que termina com a decisão é na verdade um subcaso da liberdade pensada como desimpedimento, isto é, essa liberdade é a ausência de impedimentos internos.

<sup>441</sup> Cf. Hood, F. “The change in Hobbes’s definition of liberty.”

<sup>442</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XII, § 1.

<sup>443</sup> Cf. Hood, p. 113-4.

<sup>444</sup> Cf. *Leviatã*, p. 37, p. 127 e p. 78, p. 189.

<sup>445</sup> *De Cive*, cap. IX, § 9.

<sup>446</sup> *Ibid.*, cap. II, § 10.

Pois assim como a escolha elimina a possibilidade de fazer ou não fazer algo, também ao termos firmado um pacto não temos mais a liberdade de fazê-lo ou não fazê-lo.

É patente a incompatibilidade da idéia de impedimentos internos com o fato de Hobbes não reconhecer nenhum dever moral autêntico. Ora, como nota Hood, a liberdade que vem a findar é apenas aquela de fazer ou não fazer a promessa ou convenção, e não a liberdade de não cumpri-la. Se no caso da deliberação o fim da liberdade implica uma limitação da liberdade corporal pois o indivíduo não pode deixar de fazer aquilo que já fez, no caso de contratos, após serem firmados, a liberdade corporal permanece intacta, e por isso é muito bem possível indagar se o indivíduo irá cumpri-lo ou violá-lo<sup>447</sup>. Qual efeito tem a perda de liberdade de fazer ou não fazer o pacto ou contrato, se o que realmente interessa à cada parte é que a outra venha a cumprir o combinado?

Talvez seja por essas dificuldade que no *Leviatã* o filósofo restringirá os impedimentos apenas aos externos. Neste livro de 1651 afirmará: “*Liberdade* significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos do movimento)”<sup>448</sup>. Não há mais espaço para a confusão entre a liberdade de fazer ou não fazer promessas com a liberdade de cumpri-las ou não. Daí passa a fazer plenamente sentido o ceticismo de Hobbes de que “os pactos, não passando de palavras ao vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém”<sup>449</sup>. Só motivados por um medo referente a algo externo que represente um obstáculo à ação é que é dado efetivamente um fim à liberdade anterior dos indivíduos no estado de natureza, como o obstáculo externo da ameaça de coerção do poder soberano.

Revejamos a evolução do conceito de liberdade ao longo das três formulações da teoria política do filósofo inglês:

- 1) como liberdade para fazer (*do*) ou não fazer (*not to do*) (*Elementos da Lei, De Cive*)
- 2) como ausência de impedimentos, que por sua vez adquire duas versões:
  - 1a) ausência de impedimentos arbitrários ou externos (*De Cive*)
  - 2b) ausência (tão-somente) de impedimentos externos (*Leviatã*)

Quais são as conseqüências dessas concepções de liberdade na condição de natureza? Seja qual for a noção aplicada, todas ela gravitam em torno da tese da igualdade natural.

Se tomarmos inicialmente a definição (2b) de liberdade logo fica patente a sua aplicabilidade ao estado de natureza hobbesiano. Dizer que os homens são iguais é dizer que não há nenhum indivíduo cujos poderes ou faculdades estejam tão acima dos demais que represente para estes um obstáculo intransponível para a ação. Isso obviamente é uma verdade geral, uma propriedade sobre o conjunto dos n-indivíduos interagentes, que não exclui casos particulares. E também é uma verdade ao longo do tempo, pois o domínio de um sobre outro é provisório. Portanto a tese da igualdade natural *tende* a ser uma adequada representação da realidade na medida em que alongamos o *espaço* e o *tempo* a serem considerados. Nos *Elementos da Lei*, no *De Cive* e no *Leviatã* a estratégia de empenhar-se em sujeitar os outros indivíduos é apresentada não só como uma estratégia razoável, mas também necessária para a garantia da vida contra a morte violenta. Diante daquele que indiscutivelmente demonstrou superioridade sobre mim e que me ameaça de morte caso não aceite a sujeição, a única coisa que resta é aceitar os termos do acordo, pois, declara Hobbes “a força à qual não se pode resistir (*irresistible might*), no estado de natureza (*state of nature*), é direito”<sup>450</sup>. A própria idéia de que há casos bem sucedidos de sujeição no estado de natureza é condição mesma para que a igualdade opere como um estímulo a ações invasivas, a não ser que concebêssemos os indivíduos com uma incapacidade patológica de reavaliar as suas decisões anteriores.

---

<sup>447</sup> Cf. Hood, p. 116.

<sup>448</sup> *Leviatã*, p. 128, p. 261.

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 108, p. 231. “Covenants being but words, and breath, have no force to oblige, contain, constrain, or protect any man”.

<sup>450</sup> *Elementos da Lei*, I, XIV, § 13.

Dessa primeira conclusão de que os indivíduos são livres no estado de natureza porque não existe uma diferença suficiente de forças e capacidades entre os indivíduos para constranger a vontade de alguém que desejasse levar a cabo os seus intentos (ainda que para muitos a igualdade natural seja motivo para contenção), podemos facilmente derivar a relação da igualdade natural com as versões (2b) e (1) de liberdade.

No capítulo VII, veremos que a principal forma de impedimento auto-imposto são os contratos. Esse impedimentos são obrigações *arbitrárias* posto que dependem da vontade ou do arbítrio do agente. E o que justifica a realização de contratos é a esperança de um benefício futuro maior que os custos decorrentes da renúncia de determinado direito. Um homem pode renunciar para alguém, com exceção do direito à vida, a todos os seus direitos. Isso implica um contrato de sujeição. Ora, como veremos, é uma característica universal dos homens que cada um deseje cuidar de si, sendo o juiz de suas próprias ações. Afinal, como dirá Rousseau ao tentar refutar a idéia de representantes eleitos e usando um argumento de lavra hobbesiana, se o bem é sempre o bem particular de alguém, é inconcebível a idéia de alguém querer efetivamente o bem de outrem ao seu<sup>451</sup>. Então é do interesse de cada um ter o governo de si mesmo. E como Hobbes observa: “Pois quem desejaria perder a liberdade que a natureza lhe deu de governar-se a si mesmo segundo a sua própria vontade e potência (*power*) se não temesse (*feared*) a morte por conservar aquela [a liberdade]?”<sup>452</sup> Esse motivo adequado para a sujeição surgiria assim justamente se alguém me rendesse e me propusesse poupar a minha vida em troca de sujeição. Aqui teríamos a expectativa de um benefício maior apesar dos altos custos envolvidos no acordo, pois o que a parte vencida recebe em troca “é a concessão de sua vida”<sup>453</sup> (vida essa que prospectivamente já foi perdida, dado que a ameaça é acompanhada do poder para cumpri-la).

Portanto os homens são livres no estado de natureza por causa de que, sendo iguais, e dessa igualdade não se pode esperar grandes diferenças de forças, não haverá um motivo adequado para que se auto-imponham um impedimento arbitrário de sujeição pela qual teria fim a liberdade inicial.

O mesmo raciocínio pode ser aplicado para a definição (1) com alguns acréscimos. A liberdade de fazer ou deixar de fazer (*forbear* ou *omitting*) vem a terminar quando não posso mais deliberar sobre algo. Isso ocorre quando venho a realizar o ato intentado ou quando (nos *Elementos da Lei* e no *De Cive*) venho a fechar um contrato e por obrigação não posso mais deliberar sobre aquilo que foi contratado. A liberdade para fazer ou omitir termina quando deliberamos, e o contrato é uma espécie de vontade última na deliberação<sup>454</sup>.

Novamente podemos caracterizar a liberdade natural negativamente como na definição anterior (2b). Dizer que somos livres no estado de natureza é dizer que por causa da igualdade natural não temos um motivo adequado para fazer pactos de sujeição e que está em nosso poder a liberdade de escolhermos entre fazer ou não fazer todas as nossas ações, isto é, que cada indivíduo é livre para governar a si próprio.

Vejamos agora o contraste da tese hobbesiana da liberdade natural com a tradição filosófica de matriz aristotélica.

Como se sabe, a filosofia aristotélica defendia que por natureza alguns nascem aptos a mandar em outros. O fundamento dessa doutrina é uma hierarquia das faculdades ancorada numa concepção de Natureza<sup>455</sup>. A Natureza é harmônica, na verdade a harmonia é a medida do natural. Harmonia não é identidade, não é igualdade, é proporção. E assim, como na música a harmonia, depende de uma adequada disposição hierárquica dos sons, entre alguns sons que se subordinam a outros. As sociedades humanas imitam a harmonia da Natureza. E os homens se associam para formar um todo harmônico. Daí o problema do que é uma sociedade bem ordenada. Se harmonia é subordinação hierárquica, alguns homens devem se subordinar a outros. Quais sejam os que mandam e os que são comandados, toma-se a relação alma/corpo como paradigma. Ora, ser livre é comandar, é ser causa de um efeito. E a função natural do intelecto é comandar o corpo. Então aqueles que *por natureza* são aptos às coisas do intelecto também *por natureza* devem mandar naqueles que *por natureza* nasceram apenas aptos a desenvolver a força física.

Já o mundo de Hobbes é homogêneo, o mundo é apenas composto de corpos extensos e seus movimentos, movimentos que podem variar na magnitude e no ímpeto, mas que em último caso não têm

---

<sup>451</sup> *Contrato Social*, cap. XV.

<sup>452</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XV, § 13.

<sup>453</sup> *De Cive*, cap. VIII, § 1.

<sup>454</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XV, § 3 e II, cap. X, § 2.

<sup>455</sup> *Política*, pp. 61-5.

diferença qualitativa, somente quantitativa. Afinal, movimento é apenas “a continual relinquishing of one place, and acquiring of another”, que é, como vimos, o deslocamento em um espaço homogêneo, na medida em que o espaço é apenas um fantasma resultante da supressão imaginária (por isso, o espaço hobbesiano é um *constructo* mental) de todas as determinações das sensações. Nesse mundo homogêneo não há lugar para hierarquias naturais, apenas para embates de poder (*power*), sendo que poder é nada mais que movimento tomado enquanto causa de um outro movimento (isto é, como causa eficiente)<sup>456</sup>.

Se os poderes se medem quantitativamente, não há porque necessariamente colocar a inteligência acima da força física, o que importa é a capacidade de cada uma dessas faculdades de produzir efeitos. Daí o desdém de Hobbes pela defesa de um Aristóteles de que por natureza uns nasceram para obedecer a outros:

Bem sei que *Aristóteles*... afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade (*worthy*) para mandar (*command*), querendo com isso referir-se aos mais sábios (*wiser*) (entre os quais se incluía a si próprio, devido a sua filosofia), e outros têm mais capacidade para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofo como ele) como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência (*wit*), o que não só é contrário à razão, mas é contrário à experiência. Pois poucos há tão insensatos (*foolish*) que não prefiram governar a si mesmos a ser governados pelos outros. E os que em sua própria opinião são sábios (*wise*), quando lutam pela força com os que desconfiam de sua própria sabedoria, nem sempre, ou poucos vezes, ou quase nunca alcançam a vitória.<sup>457</sup>

O sábio fala no seu interesse. Não existe interesse coletivo propriamente dito, interesse é sempre interesse *de* um ou *de* alguns. E, como vimos, no que realmente importa para o homem no estado de natureza, a sua sobrevivência, seja sábio ou ignorante, cada um tem suficiente razão (a razão natural) para discernir o que é bom e o que é mau. Cada homem é em si um exemplar perfeito de sua espécie, e por isso os seus interesses e desejos básicos são os mesmos (mas não os objetos).

No estado de natureza força e inteligência se equivalem quanto ao seu valor. Mesmo assim, a habilidade que se exige não é a do sábio mas a do astuto. Com efeito, a sabedoria é poder, mas só o é diante daqueles homens civilizados que aprenderam a honrá-la. Já o que se exige no estado de natureza é a habilidade para enganar, não para o conhecimento, pois, afirma o filósofo inglês, “na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais”.<sup>458</sup> A sabedoria é uma virtude de homens pacatos, já prontos para a obediência e apegados ao ócio, não para aqueles que precisam agir no estado de natureza<sup>459</sup>. Além disso, a astúcia (“*craft*”) não é uma habilidade da razão, e sim da *prudência*<sup>460</sup>. Disto a ironia de Hobbes, o sábio, o filósofo, escondem na afirmação de sua superioridade a certeza que em um estado em que a sociedade civil fosse abolida a sua condição seria a de mero escravo.

Assim, dizer que os indivíduos são iguais, implica dizer que cada indivíduo não vê no outro ou nos demais um constrangimento significativo para o sucesso de suas ações. Ou seja, que os indivíduos no estado de natureza são livres. Por sua vez, dizer que os indivíduos são livres, implica dizer que suas capacidades e suas condições fisiológicas são semelhantes o suficiente para que um não veja no outro um poder maior o bastante para dissuadi-lo irreversivelmente da ação. Liberdade e igualdade naturais podem ser portanto definidas circularmente uma em função da outra.

---

<sup>456</sup> Ibid., II, cap. X, § 6.

<sup>457</sup> *Leviatã*, pp. 91-2, p. 211.

<sup>458</sup> Ibid., p. 77, p. 188.

<sup>459</sup> Ibid., 385, pp. 683-4.

<sup>460</sup> Ibid., p. 45, p. 138.

## CAPÍTULO VI

### A Explicação Normativa do Problema da Cooperação

Referimo-nos a respeito de uma explicação a partir de uma *teoria normativa* e uma explicação a partir da *teoria descritiva* do problema da emergência do estado de guerra. A ênfase dada a um ou outro aspecto diverge de obra pra obra. No *De Cive* a teoria normativa desempenha um papel mais decisivo na construção do argumento que nos *Elementos da Lei* e no *Leviatã*. No *De Cive* é a idéia do *direito natural* o principal vetor do conflito no estado de natureza. Nos *Elementos da Lei* o direito natural é apenas uma das razões do conflito. Já no *Leviatã* Hobbes parece prescindir da teoria normativa. No entanto, é pouco provável que essa teoria normativa seja, como afirma Kavka, uma mera “transition from factual premises to normative conclusions”<sup>461</sup>, seria melhor ver como uma causa que se agrega a certas considerações factuais:

Se agora, a essa propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros... *somarmos (add)* o direito de todos a tudo... não há como negar que o estado natural dos homens antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra... uma guerra de todos contra todos [...]<sup>462</sup>

Isto significa que o problema da emergência da cooperação também pode ser explicado do ponto de vista normativo. Mas o que significa esse “ponto de vista normativo”? Afinal, o relativismo moral hobbesiano só pode ser superado pela instauração de um poder soberano que determine o que vem ser *bom* e *mal*. Pois o termo “normativo” seria pouco afim a uma condição de ausência de regras e normas objetivas, que é o estado de natureza. Mas é inegável que o filósofo adota no *De Cive* em grande parte a perspectiva de questões de *direito* na articulação teórica do problema da cooperação. Observa-se assim a preocupação do filósofo de especificar aquilo que vem a ser uma ação *justificável* no estado de natureza<sup>463</sup>. Para R. Tuck “os problemas do estado de natureza surgem, para Hobbes, na esfera dos direitos: o estado de guerra é a consequência da implementação por todos de seu direito de conservação”<sup>464</sup>. Mas essa perspectiva dos direitos seria insustentável sem a noção de *reta razão* (“*right reason*”).

A estratégia nesta secção é isolar tanto quanto possível na argumentação hobbesiana sobre o problema da emergência da guerra de todos contra todos os elementos descritivos dos elementos normativos. O benefício é a possibilidade de identificar, sem confundir com questões de outra ordem, um conjunto de problemas de cooperação encontrados na condição natural correspondentes àquilo a que chamamos de “problemas formais” do estado de natureza. São problemas formais porque dizem respeito não aos atos concretos, embora hipotéticos, realizados pelos indivíduos, mas àquilo que tomam como uma ação *de direito*. Por isso devemos iniciar nossa análise pelo exame da noção de *direito* (“*right*”) em Hobbes.

---

<sup>461</sup> Kavka, p. 290.

<sup>462</sup> *De Cive*, cap. I, § 12. Itálicos nossos.

<sup>463</sup> No *Dicionário Houaiss* 1ª edição o verbete “normativo” aparece como: 1) relativo a normas/ 2) que serve de norma/ 3) que estabelece normas ou padrões de comportamento; que determina o que é correto, bom, etc./ 4) relativo a normativismo. Adotamos “normativo” no segundo sentido da definição (3), como aquilo que é correto ou justificável porque é conforme o direito (subjutivo) de alguém.

<sup>464</sup> Tuck [2001], p.134.

## 1. A noção de direito

Sobre a definição hobbesiana de *direito* é instrutivo, como o faz Gauthier, separar em dois tipos de definição, uma definição *formal* e uma *material*, sendo esta complementar àquela.

### a) a definição formal de *direito*

A noção (formal) de direito em Hobbes é expressa na fórmula: “direito consiste na liberdade de fazer ou omitir” (*liberty to do or forbear*)<sup>465</sup>. Se a partir do *De Cive* liberdade é também tomada no sentido de “ausência dos impedimentos e obstáculos ao movimento”, no *Leviatã* a perspectiva mecanicista é realçada quando *liberdade* é definida como ausência de “impedimentos *externos* ao movimento” (“*external impediments of motion*”), quer dizer, como vimos, Hobbes descarta no *Leviatã* sua tese anterior da existência de impedimentos arbitrários ou auto-impostos. Tomaremos essa última versão de liberdade como a base para a noção formal de direito.

Na definição formal, a fórmula de *direito* no *estado de natureza* é simplesmente:

Direito (ter direito de) = liberdade para fazer X

Ou ainda, realçando os elementos mecanicistas da definição e inserindo nela um componente material mas que ainda é suficientemente genérico e abstrato:

Direito de (ter direito de) = ausência de obstáculos ao movimento do corpo X

Já Warrender atribui ao filósofo inglês dois usos da noção de *direito*<sup>466</sup>:

(1) como aquilo ao qual alguém é moralmente autorizado (*entitled*)

(2) como aquilo ao qual alguém não pode ser obrigado a renunciar

O primeiro sentido de direito é o mais comum na tradição jurídica. Aqui “ter um direito” significa o fato de algum outro ter constituído uma obrigação para comigo. Para cada direito existe uma obrigação correspondente, de tal modo que é a partir da idéia de *obrigação* ou *dever* que direito é definido. Por isso *direito* é uma qualificação que alguém recebe como alvo da *obrigação* devida por um outro. Esse título ou qualificação capacita aquele que tem o “direito” de impor uma “reivindicação” (um “*claim*”) à outra parte. Por exemplo, dizer que alguém tem o direito de propriedade implica a obrigação ou de dever de os demais, não tomarem posse do que é meu ou fazerem o seu uso sem minha autorização. Por isso, Warrender observa que neste sentido de *direito* a linguagem expressa em termos de direitos é retórica e na verdade deve ser expressa em termos de uma linguagem referente a *deveres* e *obrigações*<sup>467</sup>, pois é a obrigação que cria o direito correspondente.

Pela segunda definição, dizer que alguém *tem um direito* não implica dizer que um outro tem uma obrigação para este. O meu *direito* não implica um direito de reivindicação (*claim*) contra algum ou contra todos. Ter um *direito* nesse sentido significa portanto estar livre de uma obrigação. É o que ocorre quando Hobbes define *direito* como “liberdade para fazer X”, pois dizer que tenho um *direito* no sentido de “liberdade para fazer X” não impõe a nenhum outro qualquer obrigação. A diferença entre uma e outra concepções de *direito* pode ser tornada mais clara no exemplo do que veremos ser a tese hobbesiana de que no estado de natureza cada um tem direito a todas as coisas. Ora, o direito a todas as coisas não pode ser entendido no primeiro sentido de direito porque o meu direito a todas as coisas no estado de natureza não implica um dever correspondente dos demais de zelar para que não violem o meu direito. Sem desrespeitar o meu direito a todas as coisas, os outros podem muito bem tomar aquilo que considero como posse minha. Ou ainda, o direito à vida que vige tanto no estado de natureza como no

<sup>465</sup> *Leviatã*, p. 78, p. 189.

<sup>466</sup> Warrender, p. 18.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 18.

estado civil não impõe, como o sentido de direito como autorização imporá, a qualquer um o dever correspondente de poupar a vida de quem quer que seja, a não ser, no caso da sociedade civil, por imposição do soberano<sup>468</sup>.

É precisamente assim que Hobbes compreende o *direito* dos indivíduos no estado de natureza. O “direito de todos a tudo” representa justamente essa ausência de obrigações. Expressa assim, a noção hobbesiana parece não comportar qualquer conteúdo normativo autêntico. Mas para Warrender tal definição pode ser reformulada passando a significar um *direito* como *aquilo que alguém não pode ser obrigado a renunciar*<sup>469</sup>, ao qual o comentador acrescenta o sentido forte de que cada um está livre de uma obrigação se não pode encontrar um motivo adequado para manter-se obrigado. Esse seria o caso do direito de autopreservação, defendido por Hobbes como inalienável, pois na ausência de qualquer motivação imaginável capaz de fazer alguém entender a renúncia ao direito à vida como um bem para si (a não ser em casos extremos e raros de sofrimento contínuo) ninguém pode ser obrigado a renunciá-lo. Esse seria o sentido predominante e fundamental de *direito* nos textos de teoria moral e política de Hobbes. No sentido de *autorização*, observa Warrender, o filósofo inglês apenas faria uso nas situações em que discorre sobre os direitos de soberania e mesmo assim de modo puramente retórico para falar de fato sobre os deveres dos súditos.

Porém assim caracterizado *direito* como *não poder ser obrigado a* resulta em algumas dificuldades. É o caso de quando Hobbes discorre sobre as liberdades dos súditos no Estado. Há liberdades como o direito à vida ou de autopreservação que por certo se enquadram no critério de ser algo que ninguém pode ser obrigado a renunciar. Embora esses direitos não tenham estatuto jurídico, não podem ser revogados por qualquer lei decretada pelo soberano, pois jamais alguém poderia encontrar um motivo adequado para renunciar a eles. Há porém um outro grupo de direitos que correspondem a “todas as espécies de ações não previstas pelas leis” e pelos quais “os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse (*most profitable to themselves*)”<sup>470</sup>. Essas liberdades, fruto do silêncio das leis, podem ser revogadas ao bel-prazer do soberano por meio de lei. A diferença neste caso em relação ao outro sentido de direito como “não poder ser obrigado a renunciar” é que a nova lei não obrigaria a que houvesse renúncia de um direito, já que ao contrário do direito de vida e de preservação não se pode falar aqui em renúncia de direitos, mas simplesmente de uma permissão resultante de uma omissão da lei. A lei limitando a liberdade individual restringe aquilo que anteriormente já foi renunciado pelo indivíduo. Mas o ponto é que não há motivo razoável para considerar os direitos no primeiro caso e o direitos no segundo caso pertencentes a categorias realmente distintas, pois tanto um como o outro satisfazem o critério “liberdade para fazer X”. Que não há razão para separar esses dois sentidos de *direito* se evidencia nas palavras de Hobbes:

Os nomes *lex* e *jus*, ou seja, *lei* e direito, são muitas vezes confundidos, o que é espantoso por serem duas palavras de origem muito diversa. Pois o direito é aquela liberdade que a lei nos permite (*leaveth us*), e as leis aquelas restrições pelas quais nós concordamos mutuamente a liberdade um do outro. Lei e direito, portanto, são em anda menos diferente do que restrição e liberdade, que são contrários [...]<sup>471</sup>

Embora Hobbes diga que as leis civis não podem ser contrárias às leis naturais e divinas deve-se atentar para a frase “o direito é a liberdade que a lei nos permite”. Sub-repticiamente Warrender procura relegar esses direitos oriundos da omissão ou indiferença da lei a uma condição de “pseudo-direitos”, que melhor seriam traduzidos do ponto de vista da linguagem dos deveres, já que não seriam propriamente direitos, pois aqui, ao contrário de quando Hobbes fala “das verdadeiras liberdades do súditos”, estamos tratando de *direitos* já renunciados em favor do soberano. Mas como vemos na citação logo acima Hobbes de fato trata ambos os tipos de *direito*, aquele que permanece com cada um após o pacto social e não pode ser renunciado e aquele por omissão ou indiferença da lei, como autênticos *direitos* no sentido que correspondem à definição original de “direito como liberdade”. Identificar *direito* como aquilo que não se pode ser obrigado a renunciar traz luz a alguns aspectos importantes, mas acaba descaracterizando a essência da noção hobbesiana de *direito* como liberdade de ação.

Contudo, é preciso fazer uma outra qualificação. Pois vimos que *liberdade* é tanto o *poder* para fazer X como o *desimpedimento* para tal, sendo que a primeira estabelece uma condição interior da ação

<sup>468</sup> Ibid., p. 20.

<sup>469</sup> Ibid., p. 21.

<sup>470</sup> *Leviatã*, p. 130, p. 264.

<sup>471</sup> *Elementos da Lei*, II, cap. X, § 5.

e a segunda uma condição exterior da ação. Visto que *liberdade* não só é desimpedimento exterior mas capacidade (a *faculdade*) para realizar certa ação, dizer que A tem um *direito*, do ponto de vista puramente formal, significa, tal com sugere Gauthier<sup>472</sup>,

1) A pode fazer X (ou: tem o poder de fazer X)

e

2) A está desimpedido de fazer X (ou: tem a liberdade de fazer X)

### **b) a definição material de *direito***

No *Leviatã* Hobbes nos fornece uma definição completa e esclarecedora sobre o que entende por *direito de natureza*:

O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade (*liberty*) que cada homem possui de usar o seu próprio poder (*power*), da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados (*aptest*) a esse fim.<sup>473</sup>

*Direito* aparece novamente como “liberdade para fazer X”, mas com um elemento material incluído que torna o mero direito em *direito de natureza*, a saber:

direito de natureza = liberdade para cuidar de sua autopreservação

Ou na fórmula de Gauthier:

direito de natureza = “A pode inicialmente fazer X para a preservação de sua própria natureza”<sup>474</sup>

E como para Hobbes todo ato voluntário pressupõe um benefício esperado, e o maior de todos os benefícios é a vida, então:

A tem o direito de fazer X = A fazer X conduz à preservação de A.<sup>475</sup>

Na verdade não é só a busca pela conservação que confere direito. Hobbes não está definindo o direito apenas de um ponto de vista puramente abstrato, logo veremos a sua base psicológica. Ainda que o maior de todos os males seja a morte, o padecimento de grandes sofrimentos físicos, ou mesmo “espirituais”, também é visto por Hobbes como causador de enorme aversão nos homens. Até a morte é temida por causa da dor, pois é evitada tanto porque representa a “perda de toda a nossa potência (“*power*”), como também representa “a maior das dores corporais ao perdê-la”. Em seguida diz que “não é sem razão que um homem faça tudo o que puder para preservar o seu próprio corpo e seus membros tanto da morte *quanto da dor*”<sup>476</sup>. Um exemplo de que o medo da morte não compreende todo o direito de natureza é o fato de Hobbes admitir que aquele que é mantido na condição de prisioneiro pode considerar-se livre da desobrigação política:

Se um homem for mantido na prisão ou a ferros (*bonds*), ou se não lhe for confiada a liberdade de seu corpo, nesse caso não se pode dizer que esteja obrigado à sujeição por um pacto (*Covenant*), podendo portanto, se for capaz, fugir por quaisquer meios que sejam.<sup>477</sup>

---

<sup>472</sup> Gauthier, p. 31.

<sup>473</sup> *Leviatã*, p. 78, p. 189.

<sup>474</sup> Gauthier, p. 31.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>476</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 6. Itálicos nossos.

<sup>477</sup> *Leviatã*, p. 135, p. 273.



É provável que Hobbes não dê no estado de natureza a mesma ênfase à aversão das dores físicas e enclausuramento porque isso pouco condiz com a condição dos indivíduos neste estado. O problema do padecimento de suplícios corporais contínuos convém apenas àquela situação em que alguém, como o escravo, encontra-se sob domínio de um outro. Já o paradigma do estado de natureza postula a liberdade dos agentes uns em relação aos outros. Além disso, diante das ocasiões em que a conservação é posta em risco no estado de natureza, a questão dos padecimentos físicos surge em um contexto específico e secundário.

Retomemos ao problema principal. Estamos diante da seguinte questão: o que justifica a passagem da definição formal de direito para a definição material? Foi Gauthier que chamou a atenção para a estreita ligação entre os conceitos de *reta razão* e direito natural na teoria política e moral de Hobbes. No *De Cive* essa ligação é tornada manifesta:

*direito (right)*, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta (*right reason*). Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe (*endeavour*) em proteger sua vida e membros.<sup>478</sup>

Note que direito de natureza surge agora como:

direito de natureza = liberdade de agir conforme a reta razão<sup>479</sup>

Com a adição desses dois elementos materiais, autopreservação e reta razão, temos características ausentes da definição formal de direito e que conferem a esta uma condição mais próxima (sem, contudo, confundir-se com) de uma definição que tenderíamos a chamar de “definição moral de direito”, uma vez que se recorre a um critério determinado para justificar as ações, a autopreservação. Pois agora *agir com direito* impõe uma limitação ao conjunto das ações possíveis, isto é, justificáveis. Conquanto essa afirmativa possa parecer estranha àquilo que comumente entendemos ser a doutrina de Hobbes, no entanto o próprio filósofo o diz:

[...] todos reconhecem que é conforme ao direito (*right*) aquilo que não viola a razão (*is not done by right*), devemos considerar injustas (*wrong*) apenas as ações que repugnem à reta razão (*right reason*), ou seja, que contradigam alguma verdade segura (*certain truth*), inferida (*reasoning*) por um correto raciocínio a partir de princípios verdadeiros.<sup>480</sup>

Hobbes, assim, não faz a identificação *imediata* entre direito e desejo. O desejo só é direito quando não contraria a razão. Essa afirmação é particularmente verdadeira em relação ao *De Cive*. No *Leviatã* a noção de reta razão desaparece. Isso porque no *Leviatã* Hobbes adota uma estratégia de demonstração distinta, tornando a referência à reta razão dispensável. Mas nos *Elementos da Lei* se a reta razão é mencionada e definida do ponto de vista metodológico nos capítulos dedicados ao modelo de indivíduo, depois o vínculo entre reta razão (agora só denominada como “razão”) e direito é apenas sugerido sem ser explícito e sem dar o mesmo destaque que no *De Cive* ao afirmar que “onde um homem tem direito aos fins, os fins não podem ser atingidos sem os meios (isto é, sem certas coisas que são necessárias aos fins), é uma consequência que não seja contra a razão (e que seja, portanto, um direito), para um homem, utilizar todos os seus meios e qualquer ação necessários para a preservação de seu corpo”<sup>481</sup>.

Ora, mas não seria o apelo de Gauthier à reta razão para interpretar o direito de natureza um apelo equivocado? Pois nos *Elementos da Lei*, diferentemente do *De Cive*, o filósofo parece justamente renunciar à idéia mesma de reta razão:

No estado de natureza, onde cada homem é o seu próprio juiz, e difere dos demais acerca dos nomes e apelações das coisas, e a partir daquelas diferenças surgem querelas e a quebra da paz, era necessário que houvesse uma medida comum para todas as coisas, que pudessem cair em controvérsia. Por exemplo, daquilo que deve ser denominado o direito, o que é virtude, o que é o muito, o que é o pouco, o que é o

<sup>478</sup> *De Cive*, cap. I, § 7.

<sup>479</sup> Gauthier, p.33.

<sup>480</sup> *De Cive*, cap. I, § 1.

<sup>481</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 7.

*meum* e o *tuum*, o que é uma libra, o que é um quarto, etc. Pois nestas coisas particulares os homens diferem e geram controvérsia. Essa medida comum, alguns dizem, é a reta razão. Com os quais devo concordar, se houver alguma coisa a ser encontrada ou conhecida *in rerum naturâ*. Mas comumente aqueles que chamam pela reta razão a fim de decidir alguma controvérsia, fazem o seu próprio método (*do mean their own*). Porém visto que a reta razão não existe, é certo que a razão de algum homem ou de alguns homens deve suplantar o lugar daquela; e este homem ou estes homens são aquele ou aqueles que detêm o poder soberano...<sup>482</sup>

Uma leitura cuidadosa revelaria não haver contradição entre a posição de um e outro livros. O que Hobbes está negando aqui é a idéia tradicional de reta razão, a que postula a existência de uma razão comum aos homens, uma razão sobre o bem comum. Essa media comum ou universal não existe, ela é uma ficção dos pensadores moralistas. O que existe é uma reta razão sobre o que é bom e o que é mau para cada homem em particular. No sentido de uma inferência cuidadosa a partir de certos princípios há que se aceitar a existência da reta razão. Mas se a dedução é um processo objetivo, o problema diz respeito sobre aquilo que se irá deduzir, sobre o que se toma por bem e mal específicos, que variam de homem para homem. Seguindo essa linha de argumentação, talvez se possa ainda reconhecer a existência de uma reta razão universal, como indica o *De Cive*. Porém retornamos ao ponto inicial, dado que essa reta razão comum seria composta de regras gerais carentes de um conteúdo determinado. E esse conteúdo, como afirma o filósofo, difere de homem para homem, de opinião para opinião. Esse é justamente o problema das leis de natureza. As leis de natureza são tão-só regras gerais cuja eficácia dependeria de uma subsunção a coisas particulares acordada por todos os homens. Esperar que isto ocorra é ilusório, não apenas porque cada um quer o seu próprio bem, mas também porque os critérios daquilo que vem a ser bem e mal são distintos em cada homem. Daí a necessidade de se tomar aquilo que o poder soberano determina como sendo o bem e o mal o padrão comum do justo e do injusto. Esse padrão comum, tão necessário para a paz, é um artifício atualizado por meio da instituição do poder soberano.

As discussões de Tuck sobre a questão do direito de resistência em Hobbes ajudam também a lançar luz para essa diferença de ênfase entre os *Elementos da Lei* e o *De Cive*. Para Tuck, embora ambígua, a teoria exposta nos *Elementos da Lei* em diversos pontos sugeria que o pacto civil implicaria uma completa renúncia do direito de resistência ao soberano<sup>483</sup>. Por isso, os primeiros leitores dos *Elementos da Lei* teriam tomado o filósofo como um partidário desta tese igualmente defendida por um Grotius e um John Selden.<sup>484</sup> Hobbes teria mudado de posição ou percebido que era preciso tornar clara a sua posição contra a idéia da renúncia do direito de resistência. Afinal, sua teoria política pretendia mostrar como o fundamento da obediência se encontrava no interesse de cada um por sua auto-conservação. E possivelmente Hobbes percebeu que a idéia de reta razão forneceria bons argumentos contra a tese que tirava dos súditos o direito de contrapor-se ao poder discricionário de vida e morte do soberano.

Contudo, ao dar conteúdo ao direito como aquilo que convém à autopreservação e à reta razão, não teria Hobbes caído numa flagrante contradição? Direito e lei são opostos, sendo que onde há direito, há liberdade, e onde há lei, há restrição da liberdade. Ora, o direito de natureza restringe o campo daquilo que é *justificável* pelo indivíduo, somente é justificável o que conduz à garantia da vida, e, portanto, haveria uma limitação da ação justificável. Mas como podem se conciliar a idéia de direito com a idéia de uma limitação?

Seria apressada a solução baseada na interpretação que visse no direito de natureza apenas uma concessão a tudo o que favorece a segurança no estado de natureza. Fosse assim, o direito de natureza apenas ratificaria que se o indivíduo fizer algo que para ele represente algum benefício para o propósito da auto-conservação, ele o faz por direito, sendo indiferente quanto ao resto das ações possíveis. Não é o que ocorre, como veremos logo a seguir na explicação normativa do conflito, na qual, por causa do conceito material de direito, nem tudo que se quer fazer no estado de natureza é *prima facie* permitido. Ficássemos apenas com a definição formal de direito, não haveria maiores dificuldades. Ora, há também

<sup>482</sup> Ibid., II, cap. X, § 8.

<sup>483</sup> “Nenhum homem, em qualquer república que seja, tem o direito de resistir àquele, ou àqueles, a quem transferiu este poder coercitivo ou (como os homens costumam chamar) a espada da justiça, supondo possível a não resistência.” *Elementos da Lei*, II, cap. I, § 7. Além disso, Tuck mostra como muitos dos primeiros leitores do *De Corpore Politico* interpretaram Hobbes como um partidário do direito de renúncia. Cf. Tuck [1989], pp. 123-4.

<sup>484</sup> Cf. Tuck [1989], pp. 119-32.

uma definição material de direito. Aqui Hobbes não apenas especifica que tais ou quais ações favorecendo à vida são feitas por direito, ele quer especificar o que é *direito*. É *direito* o que favorece a preservação da vida conforme a reta razão. Dizer que o indivíduo tem o direito conforme a reta razão de lutar pela conservação significa ao mesmo tempo afirmar que o indivíduo não tem o direito de fazer algo contra a sua conservação. Não há como fugir destas implicações desde que se tenha recorrido à noção de reta razão e que tenhamos determinado um objeto para ela, a vida<sup>485</sup>. Mais do que isso, significa que não agir contra a conservação é empenhar-se para garanti-la. Sim, o direito de natureza não só estabelece uma liberdade, mas, principalmente, *dita* que os homens exerçam essa liberdade. Não há opção entre cuidar ou não de sua conservação, não há opção entre exercer ou não o direito de natureza. O filósofo jamais sugeriu que o indivíduo estivesse livre para optar ou não por empenhar-se por garantir a vida. Por isso a renúncia do direito de autodefesa não é prevista, alguém que pronunciasse palavras neste sentido, simplesmente não saberia expressar a sua própria vontade.

Como podemos tentar conciliar idéias tão divergentes?

Vejamos quais são as motivações ou interesses básicos dos indivíduos. No *De Cive* Hobbes reafirma seu princípio de que o maior dos interesses humanos é a autopreservação:

Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior (*chiefest*) dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz tanto por um certo impulso da natureza, *com tanta certeza como uma pedra cai (no less than that whereby a stone moves downward)*. Não é pois absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira (*true*) razão, que alguém use de todo o seu esforço para preservar e defender o seu corpo e membros da morte e do sofrimento.<sup>486</sup>

“*No less than that whereby a stone moves downward*”. Aqui o impulso de autopreservação é apresentado como uma lei natural dos corpos animados, tal como a lei natural da queda aplicável a todos os corpos. A luta pela vida é um regra interna do organismo, um princípio fundamental de seu funcionamento. Um ser vivo que não procure garantir a vida é como um máquina incapaz de cumprir a função para a qual foi criada. Isso é corroborado pela tese de que tudo o que é bom contribui para a facilitação do movimento vital, e tudo o que é mau, o estorva. Tal tese é a expressão fisiológica da lei que rege as escolhas e condutas dos seres animados. A atividade primordial do organismo vivo é empenhar-se por manter e favorecer seu próprio movimento específico que o constitui como organismo, e é essa atividade que dá identidade aos seres vivos. Então a limitação imposta pelo conceito material de direito é apenas aparentemente uma limitação, pelo menos no sentido de uma limitação externa que restringisse os movimentos dos indivíduos. Assim, o direito de natureza conforme o qual o indivíduo deve se empenhar na busca da autopreservação não estipula uma limitação ao movimento dos seres vivos, tão-somente declara a lei mesma do movimento destes corpos<sup>487</sup>. A lei dos seres vivos é agir com propósito, e os propósitos humanos, como de todos os seres vivos, podem ser remetidos a um propósito essencial, que é o da facilitação do movimento vital. Essa lei é tão necessária como a da queda dos corpos graves, embora não implique verdadeiramente numa restrição. Pois como Hobbes tantas vezes afirmara “liberdade e necessidade são compatíveis”. A pedra que cai, cai necessariamente, mas nem por causa dessa necessidade seu movimento é menos livre. Haveria uma real limitação da liberdade se o movimento de queda fosse interrompido ou dificultado por um obstáculo. Considerar dessa maneira evita a confusão entre conceitos hobbesianos de *direito* e *lei*. Pois verdadeiras limitações seriam leis em sentido próprio, isto é, limitações causadas ou motivadas por razões externas, as *restrições* da ação. Num segundo sentido, tais limitações expressariam apenas a determinação da necessidade, o princípio interno de movimento de um corpo. Temos então dois tipos de impedimentos, os intrínsecos e os extrínsecos:

liberty is the absence of all impediments to action, that are not contained in the nature, and in the intrinsic quality of the agent. As for example, the water is said to descend freely, because there is no impediment that way; but not across, because the banks are impediments. And though water cannot ascend, yet men never say it wants the liberty to ascend, but the faculty or power; because the impediment is in the nature of the water and intrinsic. So also we say, he that is tied wants the liberty to go, because the impediment is not in him, but in his bounds; whereas we say not so of him that is sick or lame, because the impediment is in himself.<sup>488</sup>

<sup>485</sup> Cf. Pennock, pp. 101-4.

<sup>486</sup> *De Cive*, cap. I, § 7. Itálicos nossos.

<sup>487</sup> Cf. Watkins, p. 83.

<sup>488</sup> *E.W. V*, 367-8.

Se Hobbes não distinguisse o *poder de* (capacidade de ser causa agente) da *liberdade de*, isto é, a distinção entre ter uma faculdade e poder exercê-la, a separação entre condicionamentos internos e impedimentos externos seria sem sentido, mas o fato de o filósofo fazer tal distinção mostra a diferença entre os dois conceitos.

Mas ao contrário da pedra que sempre cai ou da água que sempre desce o declive caso não tenham os seus movimentos impedidos, a “lei” de ação do homem não pode por vezes ser transgredida? Sim, desde que se considere esse indivíduo cuja atividade fosse deliberadamente contrária à auto-conservação como uma máquina defeituosa. Por isso, escreve Hobbes:

não concebo como um homem possa ter *animum felleum* ou tanta premeditação para consigo mesmo a ponto de se ferir por vontade própria, e muito menos de se matar. Pois natural e necessariamente a intenção de um homem visa alguma coisa que é boa para si mesmo e tende para preservá-lo. E portanto, creio eu, se ele se mata deve-se supor que não está *compus mentis*, mas fora de si por algum tormento interior do que algo pior que a morte.<sup>489</sup>

A idéia da possibilidade da existência de uma vontade perversa, o *animum felleum*, não é apenas uma idéia incorreta, é uma idéia absurda. Assume que um homem quer e ao mesmo tempo não quer aquilo que para ele é um bem. O homem sempre quer o seu próprio bem, mais ainda, entre dois bens o homem sempre desejará o maior, ou seja, o homem sempre desejará aquilo que lhe é propício para a manutenção da vida. Note-se, como já atentamos, que Hobbes não postula a vida como um bem infinitamente útil ou valioso, o que violaria um dos quatro axiomas básicos da escolha racional que é o princípio da *continuidade*. Lembremos que no *De Homine* escreve: “the pains of life can be so great that, unless their quick end is foreseen, they may lead death among the goods”. A vida é o maior de todos os bens, maior do que qualquer bem com o qual ela pudesse ser comparada individualmente e maior do que vários “bulks” de bens imagináveis, mas não é, definitivamente, um bem que, por exemplo, fosse mais preferível do que o padecimento de grandes e constantes sofrimentos físicos.

Vimos no capítulo IV sobre a ação que o indivíduo hobbesiano não é um maximizador local, e sim um maximizador global, isto é, procura maximizar um somatório de *payoffs*. Esse bem que contribui para maximizar utilidade a longo prazo é, como vimos, designado por *bem real*. Um bem que maximiza utilidade apenas a curto prazo é designado por bem aparente. Num estado normal de deliberação, o indivíduo sempre quererá maximizar o maior montante de utilidade, o que significa que irá querer ajustar as suas condutas em função de ponderações de longo prazo. Ora, a vida é o maior de todos os bens, o que significa que também será atribuído grande valor a todos os meios que contribuem para garantir esse bem, isto é, será atribuído grande valor para a segurança. Hobbes nos adverte que para o indivíduo no estado normal de suas faculdades a utilidade-esperada da sensação de segurança é tão grande que, a não ser em raríssimas ocasiões, como as especificadas acima, o indivíduo jamais aceitará fazer um *tradeoff* da segurança por outros bens que tendem a provocar resultados sub-ótimos da segurança. Todas as escolhas do indivíduo no estado de natureza estão, portanto, voltadas a maximizar a segurança. Disto, extraímos a seguinte tese hobbesiana:

*O maior de todos os bens no estado de natureza é a segurança.*

Asseverar que o indivíduo não pode renegar o direito à vida é asseverar, como aponta Hampton, que ninguém que pudesse *deliberar idealmente* iria escolher aquilo que representa uma ameaça à preservação. *Deliberar idealmente* é deliberar em condições ótimas, isto é, em condições que favorecem que o resultado da deliberação seja uma escolha adequada ou uma boa escolha. Três são as condições básicas para isso ocorrer: (1) o agente deve ter pleno conhecimento dos fatos relevantes; (2) deve estar livre de influências perturbadoras (como as emoções); e (3) também não pode estar afetado por desejos produzidos por um mecanismo fisiológico doentio. Como aqui estamos lidando com um conceito que faz a racionalidade depender do bom funcionamento do corpo, Hampton chama esta noção de deliberação ideal também de *deliberação sadia* (“*healthy deliberation*”). Assim, no caso do indivíduo hobbesiano a deliberação sadia fracassa quando

---

<sup>489</sup> *Diálogo*, p. 107.

[1] A person can reason using incorrect beliefs and arrive at an incorrect conclusion, or [2] he can fail to reason properly insofar as physiologically he is subject to “perverting influences” (e.g., a “swelling of the animal spirits”), or [3] he can have desires that themselves produced in him by abnormal motions indicative of disease that, although not destroying his ability to deliberate syllogistically, nonetheless render impotent his normal primary desire (i.e., the desire for self-preservation) to effect action.<sup>490</sup>

São justamente o segundo e terceiro casos que se aplicam quando o filósofo diz que só alguém não estando em *compus mentis* iria trocar a vida e a segurança por outros bens. Seria preciso postular um indivíduo que estivesse tomado provisoriamente por paixões avassaladoras ou cujo mecanismo de produção dos desejos estivesse corrompido para que se pudesse imaginar que não tomasse decisões voltadas para maximizar a autopreservação. Como mostraremos no próximo capítulo, esse parece ser o caso do homem apegado excessivamente ao desejo de glória e honra. O homem dominado pela vanglória é apresentado por Hobbes como dominado por uma patologia do espírito, a *loucura* (“*madness*”). Temos aqui um caso de uma patologia do mecanismo responsável pela formação dos desejos indicada por Hobbes como sendo causada ou por um desregramento das paixões ou por uma constituição corporal desregulada. Essa patologia dos desejos parece obnubilar a capacidade indivíduo de entrever o seu bem real e de ponderar sobre as suas ações. Tomado pelas emoções, que no *De Homine*, são chamadas também de perturbações do espírito, o indivíduo é levado a calcular suas ações em função de resultados de curto prazo. Para o filósofo inglês a raiz dessa patologia está na existência de um duplo movimento: uma constituição física propícia favorece a presença de certas paixões, e tais paixões agem igualmente na constituição física, fortalecendo, por sua vez, tais paixões. Só um homem arrebatado por paixões dominantes anormais ou um homem afetado em sua constituição física agiria deliberadamente de modo inverso ao ditame de lutar por todos os meios que favoreçam à autopreservação.

E do ponto estrito dos princípios da escolha racional o direito de natureza reitera uma inferência baseada no princípio de que se alguém quer o bem *X* porque não existe bem maior do que este, ou os bens disponíveis não são em conjunto maiores do que este, é impensável que racionalmente queira realizar qualquer ação que inviabilize a maximização desse bem. A ação racional do indivíduo consiste em garantir a realização de seus interesses, quer dizer, uma escolha racional consiste em adotar escolhas que evitem coisas ou fatos que representem atual ou futuramente um impedimento à realização dos interesses do indivíduo. Trata-se de um processo dedutivo que preceitua a adequação entre meios e fins. Ora, o direito de natureza explicita o que é justificável entre as ações possíveis do indivíduo, ou melhor, o direito de natureza separa um conjunto de ações racionais, as justificáveis, e as não racionais, as injustificáveis. Por isso estipula as condições para o exercício racional da liberdade natural. Como *racional* equivale em Hobbes àquilo que é melhor para o indivíduo, daí o direito de natureza adquirir esse caráter limitador do campo das ações possíveis, já que em condições normais, pressupõe-se, nenhum homem optaria por não seguir uma linha de conduta racional. Por isso devemos seguir a reta razão. Se a vida é o maior de todos os bens, isto é, o maior de todos os interesses, é impossível haver uma escolha racional que vá contra esse interesse não optando pelos meios adequados a este fim. Como agir por direito é agir conforme a reta razão, a qual se não fornece os fins da ação, no entanto estipula as condições para alcançá-los, fica vetado aquilo que é contra a reta razão, no caso, agir contra vida.

Isso que Watkins<sup>491</sup>, juntamente com Oakeshott, chama de *obrigação racional* de forma alguma significa uma idéia menor de necessidade ou de obrigação, pelo menos para um autor do século XVII como Hobbes. A necessidade lógica é também uma necessidade imposta à deliberação do sujeito, posto que escolher o que é melhor para si é um princípio fundamental que rege a vontade. Não se trata de reconhecer ou não um silogismo e agir ou não de acordo com ele. Como razão e desejos são tão-só dois aspectos de um mesmo processo de constituição do discurso mental, o reconhecimento da adequação de um silogismo é idêntico ao nascimento de um desejo.

Como é possível conciliar liberdade natural e as restrições impostas pelo reta razão? Ora, as duas noções são compatíveis porque envolvem noções distintas de necessidade. No caso de uma necessidade hipotética, aquela apresentada por um condicional, temos uma necessidade lógica. No outro caso, naquele sobre que descreve as leis internas de um ser, temos uma necessidade física. Assim, escreve Hobbes: “if I shall live I Shall it. This is a hypothetical necessity. Indeed it is a necessary proposition, that is to say, it is necessary that that proposition should be true whatsoever uttered. But is not the necessity of the thing,

<sup>490</sup> Hampton, p. 40.

<sup>491</sup> Cf. Watkins, p. 84.

nor is therefore necessary that the man shall live or that man shall eat.”<sup>492</sup> A liberdade é garantida porque o condicional não impõe a necessidade do antecedente, mas sim do conseqüente. Só que por uma necessidade natural, todo e qualquer homem quer viver. Portanto, todo homem quer garantia a vida contra a morte violenta. Então esse condicional ganha o estatuto de um princípio sobre as escolhas dos homens no estado de natureza, o princípio de que por natureza todo e qualquer homem irá se empenhar pela defesa da vida e que não *deve* fazer o que atenta contra a vida. Esse *deve* aparece como restrição até o momento que o indivíduo pondera idealmente sobre os seus interesses, quando isso que surge como uma restrição surge como condições para o exercício de uma liberdade. Aquilo que para o bem aparente atual é uma restrição, visto do ponto de vista do bem real, é a garantia de uma liberdade. Por isso as leis de natureza estão enraizadas no direito de natureza. As leis de natureza dão algum conteúdo para o direito de natureza. Como propõe Leo Strauss, Hobbes deriva os deveres do cidadão a partir de seus direitos<sup>493</sup>. A questão é que os preceitos da razão que restringem o que indivíduo pode fazer, já estão pressupostas no próprio direito de natureza.

Assim, o direito de natureza expressa três dimensões do indivíduo:

1. fisiológica: um princípio sobre o sentido do funcionamento do mecanismo corporal, aquele segundo o qual se o bem para o indivíduo é tudo o que mantém e facilita o seu movimento vital, então o mesmo mecanismo irá dispor o indivíduo para preservar o seu movimento vital.
2. psicológica: um princípio sobre as motivações do indivíduo, de acordo com o qual quando não perturbado por paixões dominadoras, o indivíduo necessariamente irá desejar o melhor para si, que é a autopreservação.
3. racional: um princípio sobre a escolha racional, que os homens *devem* adequar as suas condutas para maximizar aquilo que para cada um deles é o maior bem real, a vida.

Isso não quer dizer que tenhamos resolvido o impasse entre direito como mera liberdade e direito como aquilo favorece a vida segundo a reta razão. Impasse que deriva do fato de o subjetivismo primário dos fins ou desejos ser acompanhado ao mesmo tempo de uma concepção objetivista das escolhas. Desejos são irreduzivelmente interesses subjetivos e pessoais, mas que tais ou quais fins sejam viáveis (como meios para outros fins ou pelas conseqüências) é um fator objetivo. O mesmo ocorre no direito de natureza, pois se a razão depura aquilo que é do interesse do indivíduo, não há como escapar da idéia de uma limitação das ações. Problema ainda mais flagrante, dado direito e lei serem definidos como conceitos opostos e reversíveis. A marca da lei é a restrição ou limitação de uma liberdade. Talvez percebendo essas dificuldades que a filosofia política de Hobbes acarreta que um Espinosa irá eliminar o conceito de reta razão da política. “O direito natural de cada homem define-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência”, escreverá o filósofo flamengo no seu *Tratado Teológico-político*. O custo para Espinosa foi excluir a racionalidade do domínio da política, reduzindo-a à lógica das paixões. Seria preciso um Kant para resolver de forma consistente o impasse, ao dividir o homem numa natureza inteligível e numa natureza sensível. Aquilo que é liberdade para o homem como enquanto ser inteligível, é obrigação como ser sensível. O problema, no entanto, é esta solução depender de todo um aparato metafísico.

Porém, não seria por causa destas dificuldades que Hobbes elimina a reta razão do seu *Leviatã*? É notório que neste livro filósofo prescinde da noção de direito para derivar o estado de guerra e inclusive só vai definir o que entende por direito depois de o conflito generalizado já estiver instaurado. O requisito para isto foi tornar o estado de guerra mais distante ainda de uma metáfora ou figura retórica e torná-lo muito mais um experimento mental. Tais considerações poderiam colocar em dúvida a opinião comum de que o *De Cive* representa a síntese da teoria política hobbesiano e sua versão mais bem acabada.

Nossa contribuição para o debate é chamar a atenção para o fato de que os problemas referentes às leis de natureza em Hobbes já estão integralmente contidos na noção direito de natureza. Por isso, o problema permanece seja a lei de natureza um comando de Deus ou um preceito da razão. A lei de

---

<sup>492</sup> *Of Liberty and Necessity*, p. 30.

<sup>493</sup> Cf. Leo Strauss, p. 157.

natureza está apoiada sobre o direito de natureza e traz dele todas as suas contradições. O questão está em como podemos deduzir deveres a partir de direitos, estratégia que parece ser a de Hobbes.

Há ainda um outro problema, que diz respeito à especificidade do direito em relação aos meros cálculos prudenciais da reta razão. Para tanto, consideremos os seguintes postulados fiéis às declarações de Hobbes:

1) *direito* é uma liberdade ou um desimpedimento da ação

2) somos livres quando somos capazes de atingir nossos fins, isto é, nossos interesses

3) escolher e agir conforme a reta razão é escolher e agir conforme os meios adequados para atingir nossos fins, isto é, realizar nossos interesses. Portanto, quando escolhemos ou agimos contra a reta razão (o que significa não escolher os meios adequados) agimos contra os nossos interesses.

(Conclusão 1) Logo, *agir com direito é agir conforme a reta razão*.

Com isso podemos assumir que:

(1) como está excluída a figura da *vontade perversa*, inexistente a possibilidade de alguém deliberadamente (a) causar mal a si mesmo e (b) não buscar o melhor para si.

É adicionada outra premissa que dá conteúdo substancial a este princípio:

(2) o maior de todos os males, o *summum malum*, é a morte e tudo que atente diretamente contra a vida. Ou seja, transformando uma aversão em seu desejo correlato, a *segurança* aparece em primeiro lugar no pacote de preferências dos indivíduos.

(3) Não há benefício maior que aquele obtido pela *segurança* (já que a morte é o maior dos males, a não ser em casos excepcionais, como aqueles indivíduos que padecem de grandes sofrimentos)

(4) Entre dois ou mais bens ou interesses disponíveis aos indivíduos, podemos dizer que este escolhe conforme o seu *interesse* quando escolhe o maior dentre os bens, isto é, o que tem a maior utilidade-esperada (dado que os indivíduos são maximizadores).

(5) assim, quem escolhe e age contra sua preservação age e escolhe contra o seu interesse, a saber, contra a reta razão.

Admitindo a Conclusão 1:

Conclusão 2: *quem escolhe e age contra a sua autopreservação escolhe e age contra o direito de natureza*.

Este esquema visa a explicitar *grosso modo* a relação possível entre *direito de natureza* e a idéia de indivíduos auto-interessados e maximizadores. Foram aqui descartadas outras questões e premissas da teoria da escolha racional cujo resultado seria introduzir elementos anacrônicos à filosofia hobbesiana. De qualquer forma, a leitura da noção de direito de natureza aqui proposta tende a tornar, como veremos, as noções de direito de natureza e leis de natureza muito semelhantes. Ambos expressariam regras para a ação ótima.

Se a demonstração acima mostra a articulação entre direito de natureza e os princípios de escolha de agentes racionais no entanto logo fica patente os resultados contra-intuitivos a que leva. Hobbes certamente afirmaria que é contra o direito que alguém desnecessariamente ponha a sua vida em flagrante risco. O problema de conciliar escolha maximizadora e direito é que podemos supor contextos em que não estaríamos propensos a utilizar a linguagem do direito. Se entre dois bens disponíveis e de mesmo custo, eu escolho X em vez de Y, sendo que a utilidade-esperada de Y é maior que X, certamente a minha escolha poderia ser avaliada como irracional, infeliz ou precipitada, mas, assumindo os pressupostos hobbesianos, em muitos casos dificilmente seria classificada como contra o *direito*. Isso

nos obriga a reconhecer que apesar da aparente simplicidade e clareza da fórmula “direito = reta razão” levanta-se grandes problemas para mantê-la sem alguma qualificação. Para eliminar esse embaraço não é preciso introduzir um novo elemento estranho aos pressupostos e postulados hobbesianos, basta que a psicologia hobbesiana seja reconsiderada.

O que está implícito na relação posta por Hobbes entre direito de natureza e auto-conservação provavelmente é o pressuposto psicológico de que enquanto somos capazes de conceber como suportáveis, ou melhor, como aceitáveis danos, prejuízos ou custos quando acreditamos não colocar a vida em risco, como ao cumprir um contrato que resulte desfavorável, por outro lado, em casos em o agente crê que sua vida está sob ameaça de vida, de danos físicos ou de perda completa da liberdade é um traço da natureza humana que o temor gerado no indivíduo por tais ponderações o impila a toda e qualquer iniciativa para evitar esse mal. Com isso queremos dizer que a segurança aparece em Hobbes como a base do direito de natureza não só porque a morte aparece como o maior dos males, mas sim porque ao conceber a incidência desse mal, a paixão experimentada pelos agentes, o *medo*, torna inconcebível um outro motivo da ação que não a evitação dessa possibilidade. Assim, postulamos dois tipo de situações ou resultados:

1. situações ou resultados *adversos e aceitáveis*
2. situações ou resultados *adversos e inaceitáveis*

É o que Hobbes parece indicar neste trecho do *De Cive* ao falar que

em todo homem *existe um certo grau, sempre elevado, de medo (a certain high degree of fear)*, através do qual ele concebe o mal que venha a sofrer como o sendo o maior de todos. E assim, por uma necessidade natural, ele o esquiva (*shuns*) o mais possível, e supomos que de outro modo não possa agir. Ora, quando *alguém chega a esse grau de medo (is arrived to this degree of fear)*, tudo o que dele podemos esperar é que se salve pela luta ou pela fuga. Ninguém está obrigado ao que é impossível; portanto, que se vê ameaçado pela morte, que é o maior dos males que possa afetar a natureza humana, ou por um ferimento ou ainda por danos físicos de qualquer espécie, e não é corajoso o bastante para suporta-los, não está obrigado a sofrê-los.<sup>494</sup>

Devemos postular que o separa aqueles motivos e ações que se ocupa o direito e aqueles motivos e ações indiferentes ao direito é a idéia da *existência de um limiar de medo*. Limiar esse que uma vez ultrapassado não seria mais possível pensar que o indivíduo não faça outra coisa senão tentar evitá-lo por todas as formas, a não ser que um medo maior se interponha. Esse *grau de medo* seria o responsável por dividir esses dois tipos de situações em face das quais o indivíduo é instado a decidir. No caso de situações envolvendo risco de vida, não haveria como imaginar um “motivo adequado” (na expressão de Warrender) que em caso normais contrabalance a experiência de medo gerada pela percepção de insegurança. O que queremos fazer neste momento ao introduzir esse limiar de medo como um componente relevante das decisões dos indivíduos é eliminar as implicações contra-intuitivas do modelo de direito de natureza fazendo uso dos próprios conceitos hobbesianos não-periféricos.

Assim teríamos elementos para diferenciar a aversão sentida em relação à escolha de uma linha de ação sub-ótima, como quando tomo uma decisão equivocada, e o *medo* experimentado em relação a certas coisas, especialmente aquelas que ameaçam a própria vida do indivíduo. É razoável supor que Hobbes esteja realmente postulando, sem nunca ter tornado explícito, que as sensações experimentadas em relação a certas coisas aversivas, como o de perder a vida, produzam de fato motivações distintas, a saber, que ao contrário daquilo que é motivado por uma simples aversão que não ultrapassa um certo limiar de medo, no caso, as meras aversões, somos motivados a evitar o mal esperado sem contudo, baldado os esforços, considerar a ocorrência desse mal algo “abominável”. Diante do medo da morte não há “motivo adequado” para que o indivíduo deseje ou queira outra coisa a não ser evitar o mal esperado. Tomado em si mesmo, o medo da morte, e não apenas a representação mental da morte, é por excelência o “motivo adequado” que forma a vontade do agente. Isto é expresso por Hobbes quando afirma que “the necessitation or creation of the will, is the same thing with the compulsion of the man, saving that we commonly use the word compulsion, in the those actions which proceed of terror.”<sup>495</sup>

<sup>494</sup> *De Cive*, cap. II, § 18. Itálicos nossos.

<sup>495</sup> *E. W. V*, p. 262.



Portanto o domínio da *direito* diria respeito aos comportamentos ponderados que envolveriam o *medo*, propriamente dito o *medo da morte*. É por meio deste postulado que se faria a passagem do simples cálculo dos interesses para a dimensão normativa. Leo Strauss foi o primeiro a ressaltar a importância do medo na economia da argumentação hobbesiana. Afinal é pelo *medo* dos indivíduos que Hobbes articula tanto o problema da não-cooperação, expresso no princípio da antecipação, quanto é pelo *medo* que ocorre a emergência da cooperação, pois a principal paixão que faz “os homens tender para a paz” é o medo da morte. Mas não se estaria novamente reintroduzindo um “psicologismo” forte na teoria política hobbesiana? Não, porque em Hobbes o medo da morte, mesmo aquele relacionado à vida eterna, é um *medo racional*. A morte é fonte de grandes dores e o fim de todas os nossos poderes. O filósofo sempre se preocupou em diferenciar esse medo racional daquele originado pela superstição, que em geral diz respeito a matérias religiosas. Caso emblemático disso é a discussão de Hobbes sobre “desculpas” (“*excuses*”) ou “atenuações” (“*extenuations*”) dos crimes:

Porque não é qualquer espécie de medo que justifica a ação que produz, mas apenas o medo de sofrimento corporal (a que se chama medo físico [*bodily fear*]), do qual alguém seja incapaz de ver a maneira de livrar-se a não ser através dessa ação. Se alguém é atacado e teme uma morte imediata, e não vê maneira de livrar-se senão ferindo quem o ataca, se ferir este de morte não há crime. [...] Por outro lado, se alguém sofre palavras desagradáveis (*words of disgrace*), ou pequenas injúrias... e tem medo, caso não se vingue, de tornar-se objeto de desprezo, ficando conseqüentemente sujeito a receber de outros idênticas injúrias, e para evitar isto viola a lei, protegendo-se a si mesmo para o futuro pelo terror de sua vingança privada, neste caso trata-se de um crime. Porque o prejuízo não é corpóreo, e sim fantástico, e... tão insignificante (*light*) que um homem corajoso (*gallant*), e seguro de sua própria coragem, não pode levá-lo em consideração. Por outro lado, pode acontecer que um homem tenha medo de espíritos, seja devido a sua própria superstição ou a ter dado excessivo crédito a outros homens, que lhe falem de estranhos sonhos ou visões. Pode assim ser levado a acreditar que esses espíritos lhe causarão dano, se fizer ou omitir diversas coisas, cuja prática ou omissão seja contrária às leis. Aquilo que nestas condições é feito ou omitido não pode ser desculpado por esse medo, e é um crime. Porque... os sonhos são naturalmente apenas as fantasias que perduram durante o sono, derivando das impressões recebidas pelos sentidos em estado de vigília, e quando por qualquer acaso não se tem a certeza de ter dormido parecem verdadeiras visões.<sup>496</sup>

Não é então qualquer medo ou terror que justifica o direito de natureza, mas aquele que tem alguma base racional. Mesmo aqui a esfera dos direitos concerne a escolhas ponderadas.

Com isso podemos entender melhor o que se compreende quando afirmamos ser os indivíduos hobbesianos “aversivos à morte”. Kavka não foi capaz de perceber que os indivíduos são *aversivos à morte* não tanto por causa do postulado de que a morte é o maior de todos os males, apenas isso torna inverossímil o comportamento dos indivíduos hobbesianos no estado de natureza, mas sim porque a sensação de insegurança quanto à vida é fonte de grande desconforto. Mas não se está alterando o postulado de que os indivíduos hobbesianos são agentes maximizadores “no qual o ser [*being*] e bem-estar [*well-being*] de cada homem são a regra de suas ações”<sup>497</sup>, tão-só estamos acrescentando a hipótese de que a sensação de segurança é um componente tão importante na felicidade que em quase todos os casos a carência dessa sensação compromete a satisfação psicológica do agente. Ou seja, a sensação de segurança, cujo contrário é o medo, recebe um valor ou uma utilidade tão alta que é improvável que alguém possa construir um projeto de felicidade sem tê-la em conta.

## 2. A Explicação Normativa e o Conflito de Direitos

Embora a explicação normativa do problema da cooperação esteja acompanhada nos textos de Hobbes de argumentos da explicação descritiva, aquela pode sim ser isolada desta como apresentado uma articulação e um conjunto de problemas próprios. Como dissemos, é no *De Cive* onde os argumentos da teoria normativa aparecem destacados e onde parecem desempenhar um papel mais central no problema da cooperação.

Direitos são liberdades, ou melhor, direitos são poderes, ações disponíveis de acordo com as faculdades de cada agente a serem usadas como meios para a consecução de fins. Podemos perguntar quais são as liberdades ou direitos que os indivíduos hobbesianos possuem no estado de natureza. Ora,

<sup>496</sup> *Leviatã*, pp. 179-80, pp. 343-4.

<sup>497</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIX, § 2.

foi visto que Hobbes postula uma completa liberdade no estado de natureza. Todavia, a questão aqui é outra, é de caráter normativo, é sobre quais são liberdades *justificáveis* do ponto de vista da reta razão. Com efeito, pode-se dizer que a liberdade entendida como uma descrição aproximada da condição natural (teoria descritiva) e o direito natural entendido como liberdades justificáveis (teoria normativa) recobrem o mesmo conjunto das ações sem que no entanto as duas questões sejam idênticas. Então qual a extensão dos direitos no estado de natureza? No *De Cive*, em um trecho bastante semelhante a outro nos *Elementos da Lei*, Hobbes descreve (de modo tortuoso, é verdade) o direito no estado de natureza:

A natureza deu a cada um direito a tudo (*nature hath given to every one a right to all*); isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir (*posses*), usar (*use*) e desfrutar (*enjoy*) tudo o que quisesse ou pudesse obter. Ora, como basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato de ela desejar já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir para a sua conservação [...] e... o direito de natureza permite que sejam feitas ou havidas aquelas coisas que necessariamente conduzem à proteção da vida e dos membros – de tudo isso então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. E é este o significado daquele dito comum, “a natureza deu tudo a todos”, do qual entendemos que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida.<sup>498</sup>

Essas declarações parecem apontar para a idéia de que pura e simplesmente no estado de natureza tudo aquilo que se deseja deve ser reconhecido como um direito. Inicialmente Hobbes parece apostar no princípio de que se algo é desejado, algo é um bem. Esse postulado pode ser interpretado para além de motivos psicológicos se for levada em conta a fisiologia hobbesiana, já que todo desejo e satisfação contribui para a promoção dos movimentos vitais do indivíduo. Uma comparação no entanto com o trecho correspondente dos *Elementos da Lei* é revelador. Aqui Hobbes afirma que uma coisa desejada “já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir para a sua conservação”<sup>499</sup>, vinculando desejo e auto-conservação. Nos *Elementos* Hobbes apenas coloca a conservação entre aquilo que comumente se deseja com direito ao afirmar que “considerando que todas as coisas que ele (o indivíduo) deseja devem ser boas ou más em sua própria natureza, porque ele as deseja, e podem se inclinar à sua preservação uma vez ou outra [...]”<sup>500</sup>. Mas a idéia de que no estado de natureza o indivíduo tem direito a tudo simplesmente porque seu desejo não pode ser contrastado por um poder coercitivo é definitivamente afastada por Hobbes:

Se um homem fingir que determinada coisa é necessária para a sua conservação – uma coisa que ele, em sua consciência, não acredita fazê-lo (*not confidently believe*) –, então viola (*offend against*) as leis de natureza [...].<sup>501</sup>

e

se qualquer outro se bater contra ele [o indivíduo] por coisas supérfluas, será por culpa deste último que brotará a guerra. Isso porque não tinha a necessidade de lutar, e assim, lutando, vai contra a lei fundamental de natureza [a de que devemos buscar a paz]<sup>502</sup>

O direito natural autoriza aquilo que é feito de boa-fé. Essas declarações parecem inicialmente requerer da filosofia moral e política hobbesiana um outro fundamento da ação moral que não apenas aquele baseado em cálculos prudenciais. Porém é por razões prudenciais que Hobbes não identifica desejo e direito, pois um indivíduo que age contra outrem para além do requerido para a sua conservação torna-se alvo de desconfiança dos demais e atrai ameaças desnecessárias para si. Como declara o filósofo na continuação de uma passagem já citada, é um preceito da razão (ou lei de natureza) “que os homens saciem não a crueldade de suas paixões presentes, pelas quais em sua própria consciência não antevêm

---

<sup>498</sup> *De Cive*, cap. I, § 10.

<sup>499</sup> “... it therefore seems good to him because he wills it, either it really doth, or at least seems to him to contribute towards his preservation...”

<sup>500</sup> “for seeing all things he willeth, must therefore be good unto him judgment, because he willeth them; and may tend to his preservation some time or other [...]”. I, cap. XIV, § 10.

<sup>501</sup> *De Cive*, p. 360, p. 10n.

<sup>502</sup> *Ibid.*, cap. III, § 9.

nenhum benefício futuro (*benefit to come*)”<sup>503</sup>. E também no *De Cive*, sobre a sexta lei de natureza que proíbe a vingança e a crueldade, escreve:

a vingança – se for levado em conta apenas o tempo passado – nada mais é que um certo triunfo e glorificação (*glory*) da mente, que não aponta para fim nenhum (pois contempla apenas o que é passado; ora, o fim é uma coisa ainda por vir); e como o que não está dirigido para fim algum é vão; conclui-se que a vingança que não considere o futuro procede da vã glória, e por conseguinte não tem razão. Ora, ferir o outro sem razão dá início à guerra, e vai contra a lei fundamental de natureza.<sup>504</sup>

E um pouco antes Hobbes concluía que esse tipo de indivíduo que confunde desejo e direito deve ser excluído do convívio dos demais

como uma pedra que por suas formas angulares e ásperas tira mais espaço das outras do que ela própria preenche, e que devido à rigidez de sua matéria não pode ser reduzida em tamanho, nem cortada, e por isso pode fazer que a edificação não seja tão compacta quanto precisa ser, é descartada, por não ter serventia (*not fit for use*)”<sup>505</sup>.

Assim, como vimos, uma boa escolha ou uma escolha justificável, isto é, feita segundo o critério da decisão ponderada, é aquela feita à luz da consideração das conseqüências futuras decorrentes da ação deliberada. Hobbes então faz valer a separação entre o *bem aparente*, a busca da fruição imediata de um desejo, e o *bem real*, pelo qual agentes com relativa capacidade de visão de longo-prazo (pois devem tomar em conta o futuro) aceitam realizar escolhas específicas sub-ótimas com o intuito de maximizar o ganho total ou preferências de ordem superior.

Por isso o “direito a tudo” não é um ponto de partida imediato, mas antes de tudo um princípio derivado da condição dos indivíduos no estado de natureza. Novamente nos indagamos se Hobbes realmente esteja apresentando um tipo de homem diferente daquele que uma boa parte da filosofia já apresentara. Ou será que a força da teoria hobbesiana é tirar novas conseqüências de antigos argumentos?

Muito menos ligado ao problema de que cada um, por ausência de um poder soberano, faz qualquer coisa conforme o seu capricho, Hobbes, como bem observaram Warrender e Tuck, ressaltou o problema de que no estado de natureza *cada um é juiz* daquilo que convém para a sua conservação:

Se os meios que ele [o homem] está para usar, ou a ação que ele está praticando, são meios necessários ou não à preservação de sua vida e membros – isso só ele próprio, pelo direito de natureza, pode julgar. Pois digamos que outro homem julgue que é contrário à reta razão que eu deva julgar do perigo que eu mesmo incorro: então por que, por que por aquela mesma razão e igualdade natural que vige entre nós, se ele julga o que me diz respeito, não hei também eu de julgar das coisas que a ele se referem? Portanto convém que a reta razão, isto é, pertence ao direito de natureza, que eu julgue a sua opinião a meu respeito, ou seja, que eu julgue se ela conduz ou não a minha preservação.<sup>506</sup>

Hobbes não está somente se remetendo ao princípio da reciprocidade de que entre duas pessoas iguais aquele que julga deve aceitar ser julgado. Nos *Elementos da Lei* explicita com um argumento mais refinado a passagem acima: se eu não assumo que sou, no estado de natureza o juiz da correção de minhas próprias ações, e sim um outro, da mesma forma o seu julgamento a respeito de minhas ações pode ser julgado por um outro, no caso, por mim mesmo, e assim temos um raciocínio circular<sup>507</sup>. Para evitar essa recorrência ao infinito deve-se supor que eu e apenas eu sou no estado de natureza juiz final da correção ou não de minhas ações.

Não tem efeito postular aqui algum padrão objetivo pelo qual os julgamentos dos indivíduos pudessem ser avaliados. Cada um está interessado em sua própria conservação, mas ainda a esse respeito o que vem a ser especificamente um bem, aquilo que promove a conservação, “só pode ser tirado da pessoa de cada um”, pois, com vimos, “não há qualquer regra comum do bem e do mal que possa ser extraída dos próprios objetos”. De fato, exige-se que o indivíduo “delibere *idealmente*”, isto é, com

<sup>503</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIX, § 2.

<sup>504</sup> *De Cive*, cap. III, § 11.

<sup>505</sup> *Ibid.*, cap. III, § 9.

<sup>506</sup> *Ibid.*, cap. I, § 9.

<sup>507</sup> Cf. *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 8.

ponderação, mas aquilo que materialmente representa no mundo um objeto dessa deliberação só pode ser estimado por cada indivíduo em particular. Embora Hobbes também apresente, já no estado de guerra, o argumento (depois retomado por outros pensadores como Espinosa) que bem e mal, bom e mau são relativos ao sujeito porque inexiste no estado de natureza um poder para contrastar os desejos dos indivíduos e obrigá-los a seguir um padrão comum de regras, aqui podemos ver estar pressupondo escolhas e ações de agentes racionais. Racionalismo e relativismo moral não são incompatíveis.

Nem mesmo se poderia recorrer às intenções dos indivíduos para medir aquelas que seriam de boa-fé ou não. Watkins ressalta aquilo que chama de “*privacy-tesis*”<sup>508</sup>, a posição de Hobbes segundo a qual os pensamentos, desejos e intenções das pessoas são inacessíveis. A coação só pode objetivar o controle das ações, é impossível averiguar os verdadeiros pensamentos de um homem. Por isso, uma das funções do Estado não é controlar propriamente as crenças e opiniões dos homens, mas as manifestações sensíveis destas que podem vir a persuadir outros. Pois se fizesse isso seria em vão:

Há um erro outro em sua filosofia [a Escolástica] (o qual nunca aprenderam com Aristóteles, nem com Cícero, nem qualquer outro dos pagãos) para aumentar o poder da lei, a qual é apenas a regra das ações, a ponto de abarcar os próprios pensamentos e consciência dos homens, por meio de exame e *inquisição* daquilo que eles sustentam, apesar da conformidade de seu discurso e de suas ações. Pelo que os homens ou são punidos por responderem a verdade de seus pensamentos, ou constrangidos a responder uma mentira com medo do castigo.<sup>509</sup>

Se um homem age sinceramente ou não no intuito de garantir a sua vida, isso não pode ser julgado por ninguém. Sendo assim, já que não se pode julgar a ação de um indivíduo no estado de natureza, é preciso assumir por hipótese de que tudo aquilo que alguém faz no estado de natureza é justificado pelo direito de natureza.

Em si mesmo o princípio de que cada um é juiz de suas próprias ações não é um problema, ele só se torna funcional quando é adicionado um outro princípio. Esse outro princípio parece tão ordinário que sua centralidade na construção do argumento hobbesiano é negligenciado. Trata-se do princípio já citado de que “a right to end gives also right to the means”:

Como é vão alguém ter direito aos fins se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários, decorre que, tendo todo homem direito a se preservar, deve também ser-lhe reconhecido o direito de utilizar todos os meios e praticar todas as ações, sem a qual ele não possa preservar-se.<sup>510</sup>

Desejar algo é indiscernível do desejo dos meios para alcançar algo. Como vimos no modelo de indivíduo, o desejo de um *bem* e o desejo de *poder* são a mesma coisa. Por isso, o indivíduo não tem direito apenas a tudo aquilo que considera ser um *bem* propício à conservação, mas também a todos os *úteis* à conservação. Como vimos, um *útil* (*utile, profitable*) é tudo aquilo que pode conduzir à consecução de um bem desejado. Para Hobbes não tem sentido separar aquilo que é de fato um *bem* para a conservação de qualquer outra coisa que pode ser imaginada como conducente à conservação, seja matar, subjugar ou espoliar um outro indivíduo ou indivíduos mesmo que não representem uma ameaça iminente. Não há como circunscrever na ausência do poder soberano entre um conjunto de atos feitos pela necessidade premente de assegurar a vida e aquele outro dos que de modo mediato vem aumentar o meios necessários à conservação. Só no estado civil, com o advento do poder soberano, é possível pensar essa divisão.

O direito de natureza não é apenas o direito que se estende sobre os seres inanimados e os seres irracionais. Dado que qualquer ato visando apoderar-se de qualquer coisa estimada como capaz de maximizar a segurança no estado de natureza representa uma ação justificada, a tentativa de subjugar outra pessoa ou pessoas, isto é, escravizá-las, no intuito de estabelecer uma vantagem competitiva faz parte do direito de natureza<sup>511</sup>.

Disto Hobbes conclui, como vimos, que cada indivíduo tem “direito a tudo” no estado de natureza, quer dizer, pode dispor de todos os seus poderes, visto que em tese qualquer coisa ou ato poder vir a ser um instrumento possível para a manutenção da vida. E esse direito a tudo é tanto um direito da *fazer*

<sup>508</sup> Cf. Watkins, pp. 101-2 e Oakeshott, p. 47.

<sup>509</sup> *Leviatã*, p. 394, p. 700.

<sup>510</sup> *De Cive*, cap. I, § 8.

<sup>511</sup> *Ibid.*, cap. I, § 14.

tudo quanto um direito de *possuir* tudo. Como afirma o filósofo: “no estado de natureza... todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar par ao *meum* e o *tuum*, que se chama domínio (*dominion*) e propriedade...”<sup>512</sup> Hobbes trata o problema da “propriedade comum” no estado de natureza como equivalente ao problema do julgamento: o que cada um julga ser seu o é pelo direito de natureza. Obviamente Hobbes não está afirmando que no estado de natureza temos a *posse* de tudo, afinal “só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo (*keep it*)”<sup>513</sup>, mas sim que temos um *direito de possuir* tudo. Portanto, é só em um sentido figurado que Hobbes fala de uma “propriedade comum”<sup>514</sup>, o que temos no estado de natureza é apenas o controle atual dos indivíduos sobre determinadas coisas, não a *garantia da posse* que de fato caracteriza a propriedade, garantia essa que só pode ser conferida pelo poder soberano.

Do ponto de vista dos direitos, Hobbes então conclui que o estado de natureza se caracteriza por ser um estado de *conflito de direitos*:

Mas foi pequeno o benefício para os homens assim terem um comum direito a todas as coisas; pois os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum. Pois, embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, “isto é meu”, na poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa.<sup>515</sup>

Direitos ilimitados se anulam mutuamente, justamente porque o direito de natureza não cria um *claim* de um contra os demais indivíduos. Os indivíduos no estado de natureza estão como os corpúsculos em um meio gasoso cujo choque intenso entre as partículas resulta em um padrão estático. A liberdade de um é empecilho para a liberdade de outro, quer dizer, o movimento do indivíduo A é um obstáculo para o movimento do indivíduo B. Do mesmo modo, anulam-se mutuamente os recursos para a conservação. Do direito de posse no estado de natureza Hobbes firma : “onde não há Estado... cada coisa é de quem apanha e conserva pela força, o que não é *propriedade* nem *comunidade*, mas *incerteza*”<sup>516</sup>. Por isso, a função do Estado não será o de eliminar o direito ou liberdade natural dos homens, mas sim limitá-la de forma a tornar possível a coordenação da ações individuais. O Estado aparece como instrumento indispensável para que a longo prazo o exercício das liberdades dos indivíduos seja garantida. É o regulador dos movimentos dos indivíduos (suas ações) para que estes não entrem em rota de colisão um com o outro. É o que o filósofo diz recorrendo à metáfora dos veículos ladeados por um cercado:

O objetivo (*use*) das leis (que são apenas regras autorizadas) não é coibir (*bind*) o povo de todas as suas ações voluntárias, mas sim dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se fira com seus próprios movimentos impetuosos, com sua precipitação (*rashness*), ou indiscrição, do mesmo modo que as sebes (*hedges*) não são colocadas para deter os viajantes mas sim para conservá-los no caminho.<sup>517</sup>

Até certo ponto, como vimos, Tuck está correto em afirmar que Hobbes não está interessado em descrever as ações dos indivíduos, consistindo o problema central do estado de natureza um problema no nível do direitos. Todavia, o tese de Tuck só se sustenta parcialmente. Em alguns momentos nos *Elementos da Lei* e no *De Cive* Hobbes argumenta como se o conflito de direitos irrestritos já consistisse no estado de guerra<sup>518</sup> e em outros apresenta, como veremos, como um dos elementos do problema geral da cooperação. Mais difícil ainda é sustentar essa posição em relação ao *Leviatã*, todo o capítulo XIX dedicado à “condição natural da humanidade” descreve a emergência do estado de guerra sem qualquer referência ao direito de natureza.

---

<sup>512</sup> Ibid., cap. VI, § 1.

<sup>513</sup> *Leviatã*, p. 77, p. 188.

<sup>514</sup> “Antes que se criasse o jugo do governo, ninguém tinha qualquer coisa que lhe fosse própria (*proper right*): todas as coisas eram comuns a todos.” *De Cive*, cap. XII, § 7.

<sup>515</sup> Ibid., cap. I, § 11.

<sup>516</sup> *Leviatã*, p.150, p. 296.

<sup>517</sup> Ibid., pp. 206-7, p. 388.

<sup>518</sup> “Pois quando vários homens têm direito não apenas a todas às coisas, mas também às coisas de outrem (*but to one another's persons*), por causa disso surge então (*there ariseth thereby*) invasão de um lado e resistência de outro, o que significa guerra...” *Elementos da Lei*, I, cap. XV, § 2. Itálicos nossos.

Mesmo entendido como um conflito de direitos, o problema do estado de natureza hobbesiano poder compreendido como um caso do dilema dos prisioneiros. É assim que entende M. Taylor. Para este o comportamento de cada indivíduo pode ser reduzido à duas alternativas ou estratégias possíveis<sup>519</sup>:

estratégia D: *agir irrestritamente*, quer dizer, *não restringir o direito de natureza*. Equivale a manter a liberdade de fazer tudo o que achar necessário para maximizar a segurança no estado de natureza

estratégia C: *não agir irrestritamente*. O inverso de D não é a negação total das liberdades, mas sim do direito ilimitado de tudo fazer e possuir. (Note-se que neste momento não estamos pressupondo uma renúncia de direitos obtida por acordo ou contrato, trata-se de decisões individuais tomadas de forma independente pelos indivíduos.)

Com isso podemos conceber a seguinte matriz referente à interação entre dois *players*<sup>520</sup> :

		indivíduo B	
		C	D
Indivíduo A	C	2,2	4,1
	D	1,4	3,3

Sendo que a primeira entrada corresponde às preferências ordinais de A e a segunda, de B. Como Hobbes argumenta que o efeito colateral do direito de cada um a tudo é simplesmente a anulação (não a abolição) recíproca das liberdades, é razoável atribuir a [D,D] o pior estado coletivo possível. [C,C] seria o melhor resultado coletivo: cada um aceitando renunciar a seu direito ilimitado a tudo obteria como subproduto um *quantum* significativo (maior que [D,D]) de liberdades necessárias para a conservação. Individualmente, contudo, o melhor resultado é [D,C] para A e [C,D] para B, uma vez que usar integralmente o direito de natureza sem ser obstaculizado por outrem é o melhor quadro possível do ponto de vista da própria conservação. Isto implicaria o uso pleno e efetivo de todas as liberdades e poderes naturais. Por sua vez, o pior estado possível para cada indivíduo é quando renuncia ao uso irrestrito dos direitos sem a contrapartida do outro jogador. Isso representaria em aceitar tanto a restrição dos meios usados para a conservação sem a expectativa de um benefício em retorno, quanto em vir a ter uma desvantagem competitiva. O filósofo inglês exclui a conveniência da cooperação unilateral ou incondicional, pois “se os outros não renunciarem a seu direito... não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa...”<sup>521</sup> O resultado das decisões racionais dos indivíduos é não-cooperativo, pois para evitar o conflito de direitos ambos deveriam adotar a estratégia da restrição de direitos, o que acabamos de ver não ocorre.

Logo, os indivíduos hobbesianos se acham no estado de natureza diante de um dilema dos prisioneiros. Como se sabe, temos um dilema dos prisioneiros (PD) toda vez que obtemos o seguinte *payoff*:

<sup>519</sup> M. Taylor, p. 130.

<sup>520</sup> Convencionaremos para as próximas matrizes que as linhas referem-se às preferências ou às utilidades representadas na primeira entrada e as colunas referem-se às preferências ou à utilidades da segunda entrada.

<sup>521</sup> *Leviatã*, p. 79, p. 190.

		C	D
A	C	$x,x$	$z,y$
	D	$y,z$	$w,w$

Onde  $y > x > w > z$  e  $y + z < 2x$ . D é a *estratégia dominante*, porque cada um obtém o maior *payoff* se escolher D não importa o que escolher o outro jogador. Por isso, se os jogadores podem ou não se comunicar ou podem ou não realizar acordos (tais como contratos) é irrelevante para o problema. Diz-se então que a combinação [D,D] é a *coordenação de equilíbrio (coordination equilibrium)* do jogo, pois equilíbrios de coordenação “são situações em que a combinação das ações dos jogadores são tais que nenhum deles ficaria em melhor posição se um único jogador, seja qual deles dois for, agisse diferentemente”<sup>522</sup>. Outra característica é que os *payoffs* de jogos PD são sub-ótimos, ou seja, jogos PD são jogos *Pareto-inferior*. Um ótimo de Pareto ocorre quando “não há um resultado *não* menos preferido ao resultado R e é estritamente preferido a R por pelo menos um dos jogadores”<sup>523</sup>. Quer dizer, R é *Pareto-ótimo* se não há nenhum resultado possível que coloque qualquer pessoa numa posição melhor do que R sem contudo colocar alguma outra pessoa do grupo em pior situação que R. Portanto jogos PD são *jogos não-cooperativos*.

O valor filosófico imediato de jogos PD é mostrar o impasse entre a racionalidade individual e a racionalidade coletiva. Como consequência da busca racional dos indivíduos de maximizar suas próprias vantagens resulta um estado coletivo sub-ótimo e indesejado. Daí o potencial impacto de jogos PD e suas variações no interior da tradição filosófica. Inspirada por Aristóteles que via na racionalidade humana a causa de o homem ser por excelência o animal social<sup>524</sup>, a tradição filosófica tendeu a ver a não-cooperação, o descumprimento das regras de coexistência, como derivada da ação irracional ou passional. Em boa medida, e é o que procuramos demonstrar neste estudo, a filosofia hobbesiana se afasta deste lugar-comum da Filosofia que perdurou até os meados do século XX. Observe-se que o problema do conflito de direitos independe se os indivíduos agem ou não dentro da lei de natureza, se procuram maximizar a utilidade imediata ou circunscrevem as suas iniciativas somente àquelas dedicadas a maximizar a segurança. Isso ocorre por causa das características peculiares da noção hobbesiana de direito de natureza. De fato, a razão dita a paz, a querê-la e empenhar-se por ela, mas os atos pelos quais os indivíduos entram em conflito não são atos irracionais. A tradição reconheceria como racional a não-cooperação no caso em que uma das partes se recusasse a seguir as regras da razão. Mas ambos jogadores da partida acima agem racionalmente. Na verdade, a posição de Hobbes é ambígua, seu rompimento não é completo nem produz todos os efeitos possíveis. Essa ambigüidade deveria ser objeto de um outro estudo que examinasse como mesmo após a dedução das leis de natureza permanece, no entanto, o problema da cooperação. A causa disto, indica Hobbes, seria a ação de impulsos irracionais. Porém, até o ponto em que analisamos o problema da cooperação não interveio significativamente na elucidação do comportamento dos indivíduos a influência das paixões irracionais.

Voltemos ao problema do conflito dos direitos. Assim como na *tragédia dos comuns*, em que os indivíduos estão diante do problema do esgotamento progressivo dos recursos naturais explorados em regime de propriedade comum e verificam a diminuição progressiva da taxa marginal de lucro, há duas alternativas: restringir ou não os seus atos, quer dizer, restringir ou não a liberdade para dispor dos recursos. E assim como na *tragédia dos comuns* a solução do problema do conflito dos direitos em relação ao problema da posse comum é à primeira vista a criação da propriedade privada, para garantir a paz o soberano hobbesiano deve instituir a propriedade privada, atribuir o *meum* e o *tuum* aos súditos e garantir o respeito ao direito de propriedade:

Quanto à manutenção da paz no lar... é necessário estipular (*set out*) para cada súdito a sua propriedade e terras e bens distintos, sobre os quais ele pode exercer e receber os benefícios de sua própria indústria, e sem

<sup>522</sup> Hampton, p. 139.

<sup>523</sup> M. Taylor, p. 14.

<sup>524</sup> Cf. *Política*, p. 55.

os quais os homens discutiriam entre si, como fizeram os pastores de Abraão e Ló, cada um deles se aproveitando e usurpando tanto quanto podiam do benefício comum, tendendo assim à disputa e à sedição.<sup>525</sup>

Ora, temos na verdade no problema do conflito dos direitos não um autêntico dilema dos prisioneiros, mas, digamos, um “proto-dilema dos prisioneiros”, posto que não se está descrevendo as escolhas reais dos indivíduos. Estamos diante de um *problema formal*, ou um problema potencial, que concerne à condição dos direitos no estado de natureza e não das ações mesmas dos agentes. Afinal, o conflito dos direitos só se torna um problema real se os indivíduos se dispuserem realmente a agir até os limites da lei de natureza. Que eles vão agir assim, o problema do conflito dos direitos diz que é possível e justificável, mas não diz que de fato *devem* agir assim. Hobbes mesmo demonstra consciência disto ao afirmar que “cada um tem, não apenas o direito, mas também por necessidade natural (*but even by natural necessity*), de usar o máximo de sua força para conseguir as coisas necessárias para sua conservação...”<sup>526</sup> A questão do conflito dos direitos não diz porque necessariamente os indivíduos irão procurar maximizar sua segurança seja matando, furtando ou subjugando um outro indivíduo. Para podermos entender como o direito de natureza é “*by necessity*” exercido precisamos de um outro conjunto de argumentos a respeito das decisões e ações que hipoteticamente os agentes tomariam e fariam no contexto previamente delimitado da condição natural da humanidade.

---

<sup>525</sup> *Elementos da Lei*, II, cap. IX, § 5.

<sup>526</sup> *De Cive*, cap. III, § 9.



## CAPÍTULO VII

### A Explicação Descritiva da Problema da Cooperação

#### 1. Paixão ou Razão?

Duas grandes questões são matéria de debate entre estudiosos do pensamento político de Hobbes, cada uma reunindo duas vertentes interpretativas. A primeira questão diz respeito ao *fundamento* das leis de natureza, se são fundadas em regras prudenciais da razão ou se são fundadas em mandamentos divinos. Respectivamente temos aqui as vertentes secularista e teológica. A outra questão gira em torno do *motivo* das ações dos indivíduos hobbesianos, se o principal móvel das ações dos agentes no estado de natureza é a *razão* (o cálculo racional) ou as *paixões*. A essas duas vertentes chamemos respectivamente de corrente *racionalista* e corrente *irracionalista*.

A tese fundamental da vertente irracionalista é aquela conforme a qual para Hobbes a causa principal por que os homens entram no estado de guerra, e também por que saem dele, deve-se à atuação da paixões humanas. A *razão* ou não desempenharia papel algum nesse processo ou, se desempenhasse, seria um papel secundário. E entre as paixões dominantes, algumas delas seriam paixões irracionais, pois orientariam comportamentos contrários ao interesse da autopreservação. É o caso das paixões da eminência ou a paixão da glória. Uma vez que o fundamental é a determinação da natureza e funcionamento das paixões, a corrente irracionalista centra-se na análise da psicologia hobbesiana.

A vertente racionalista, a qual por razões óbvias se vincula toda a linha interpretativa da teoria da escolha racional, tende a enfatizar a participação da racionalidade na construção do argumento hobbesiano da emergência do estado de guerra e da construção do corpo político. Aqui os indivíduos são definidos como agentes racionais cujas condutas hipotéticas no estado de natureza são motivadas por ponderações racionais. Então o ingresso dos indivíduos em um estado de conflito generalizado seria derivado dos seus cálculos privados de interesse.

Entre um extremo e outro tem-se um espectro de variações. Leo Strauss, por exemplo, que ainda é a grande referência da corrente irracionalista pelo alcance e implicações de suas idéias sobre o pensamento moral e político de Hobbes, considera os indivíduos hobbesianos como dominados por duas paixões, o medo (*fear*) e a glória (*glory*), embora de fato atribua a esta última a responsabilidade por predispor os homens à guerra e a primeira, o medo, seria aquela “que traz os homens à razão” e à moralidade<sup>527</sup>.

Aqueles que valorizam a teoria das paixões hobbesiana recebem, por exemplo, uma poderosa corroboração textual na famosa metáfora da vida como uma corrida apresentada nos *Elementos da Lei*, onde Hobbes declara que “essa corrida não tem outro objetivo ou outro prêmio além de nos mantermos em primeiro lugar”.

Tanto mais pungente é a declaração de Hobbes sobre os motivos que levam os homens a cometer crimes no estado civil:

Quanto às paixões do ódio (*hate*), da concupiscência (*lust*), da ambição e da cobiça (*covetousness*), é tão óbvio quais são os crimes capazes de produzir, para experiência e entendimento de qualquer um, que nada é preciso dizer sobre eles, a não ser que são *enfermidades tão inerentes à natureza humana (they are infirmities, so annexed to the nature)*, tanto do homem quanto de todas as outras criaturas vivas, que seus efeitos só podem ser evitados por um extraordinário uso da razão ou por uma constante severidade em seu castigo.<sup>528</sup>

<sup>527</sup> Leo Strauss, p. 18.

<sup>528</sup> *Leviatã*, p. 179, p. 342. Itálicos nossos.

As palavras de Hobbes são surpreendentes, contradizendo o que dissera na metáfora da criança robusta, o homem, como asseverava a tradição, não exatamente estaria apenas sujeito a ser influenciado por essas paixões, mas por ser uma enfermidade “so *annexed to the nature*” poderíamos pensar que para Hobbes por natureza os homens teriam uma conformação patológica de desejos. Essas e outras passagens demonstram que o filósofo realmente sempre flertou com essa visão pessimista e improvável da natureza humana.

Por outro lado, um exame mais detalhado de seus argumentos centrais provam que a sua teoria moral e política é muito mais independente dessa visão do que em princípio se poderia imaginar. Não só isso, nos pontos cruciais de sua teoria política em que se esperaria esse apelo às paixões irracionais e exacerbadas o que temos ao contrário é a participação dos cálculos prudenciais dos indivíduos. No mais, a interpretação racionalista possui a vantagem adicional de ser mais econômica e razoável em seus pressupostos, amparando-se em “axiomas” básicos sobre a racionalidade e interesses humanos. A esse conjunto de teses mínimas que precisamos reconhecer para fazer o sistema hobbesiano “funcionar”, chamamos de *núcleo* da filosofia hobbesiana.

Mesmo que dos textos de Hobbes possamos extrair material tanto para corroborar a interpretação racionalista quanto a interpretação irracionalista, contudo esta última não deixa de apresentar incompatibilidades com certos aspectos da filosofia de Hobbes. Vejamos alguns.

Para Leo Strauss as conclusões de Hobbes sobre a natureza humana e as conseqüências disto para a sua teoria moral e política independem do método e dos conceitos daquela incipiente ciência moderna do século XVII. Como afirma Leo Strauss sobre Hobbes, sua “political philosophy is independent of natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, but are provided by experience, by experience which every has of himself, or, to put it more accurately are discovered by the efforts of self-knowledge and the self-examination of every one.”<sup>529</sup> O que é um argumento falacioso, pois confunde o *contexto da descoberta* com o *contexto da justificativa*, sendo que, dado a rejeição de Hobbes da História e da experiência como fundamentos do saber, o motivo da justificativa é fornecido por meio da reconstrução geométrica-mecanicista hobbesiana da natureza humana. Sobre o sucesso desse empreendimento trata-se de outra questão. Em seguida, o autor declara ter Hobbes inaugurado uma nova “moral attitude”, qual seja, aquela baseada em uma visão pessimista do homem e da eficácia da ética do dever. A nova “atitude moral” substituiria a moralidade da virtude aristocrática, moralidade da exultação e das demonstrações de valor, pela moralidade da prudência e parcimônia burguesas<sup>530</sup>.

Para Leo Strauss Hobbes teria feito a “reduction of human appetite to vanity”<sup>531</sup>, à busca por glória e honra. Este homem, concebido à semelhança de um guerreiro medieval, irá tentar provar seu valor em atos de afronta e conquista contra os demais. Mas é razoável esperar que o outro também tenha esse apetite e procurará opor-se com afinco (fugir seria demonstração de covardia) contra aquele que procura tripudiar dele. Desse embate feroz haverá ocasiões em que estes estarão perto de ferirem-se mortalmente e isto será motivo para o despertar do medo da morte. Então o embate, que antes era motivado pelo desejo de eminência, agora é motivado pelo raciocínio prudencial que informa a necessidade de proteger-se contra o inimigo eliminando-o. Se um deles consegue o predomínio no combate, tem-se a sujeição despótica. Se nenhum deles consegue impor-se sobre o outro, tem-se, por causa do medo recíproco, a instituição da sociedade civil<sup>532</sup>.

Todavia, colocar a glória e a eminência na origem do conflito que resultará no estado de guerra não deixa de suscitar algumas dificuldades teóricas. Goldsmith faz uma série de objeções sutis contra a importância dada por Leo Strauss a estas paixões como causas do estado de guerra<sup>533</sup>. Leo Strauss considera que o ponto chave da argumentação hobbesiana é a dialética entre *imaginação/esperança* e *realidade/medo*. Assim, o primeiro par caracteriza o homem como um ser em busca de reconhecimento dos seus pares, um homem quixotesco, preso no mundo da imaginação. O que as coisas são é aquilo que acha ou crê que elas são. Já a guerra de todos contra todos despertaria nas consciências a dimensão da realidade tal como é dada na experiência comum. O medo desperta os homens para a realidade. E o medo apronta os homens para a obediência civil<sup>534</sup>.

---

<sup>529</sup> Leo Strauss, p. 7.

<sup>530</sup> Ibid., pp. 114-6.

<sup>531</sup> Ibid., p. 23.

<sup>532</sup> Ibid., pp. 10-22.

<sup>533</sup> Goldsmith, pp. 72-6.

<sup>534</sup> Leo Strauss, pp. 25-8

Porém Leo Strauss desconsidera aqui totalmente a fisiologia e a teoria do conhecimento hobbesianas. A vida mental é toda ela constituída pela imaginação. Se

um homem jamais pode saber que sonha; ele pode sonhar que duvida, quer seja isso um *sonho* ou não; mas a clareza da imaginação representa cada coisa com tantas partes quantas fornece a própria sensação, e, por conseguinte, esse homem poderá ter noção só do que for presente; ao passo que pensar é pensar passadas aquelas suas concepções, isto é, mais obscuras do que estivesse na sensação. Desse modo, deve pensar que ambas são tão claras quanto a menos claras do que a sensação, o que é impossível.<sup>535</sup>

nem por isso os homens estão condenados ao mundo da fantasia, pois o racional não é por referência à realidade, mas sim à linguagem, ao uso regrado dela. Nossos pensamentos, sejam eles racionais ou irracionais, são todos eles formados por esses anéis (as imaginações) que formam a cadeia de imaginações (o discurso mental, o pensamento) que constitui a vida mental. Absolutamente não tem sentido, percebe Goldsmith, falar em uma oposição entre imaginação e realidade em Hobbes.

Assumamos, no entanto, que tal oposição tenha sentido. Strauss afirma que a imaginação leva os homens aos impulsos de e a iniciativas por glória e honra, isto é, é a imaginação aquela paixão que incita os homens à ação, enquanto a razão convém a uma vida pacata e medíocre, no máximo induzindo a alguma ação para prevenir a necessidade de abandonar esse estado. Mas se é uma fantasia sobre si mesmo, um deslumbre da imaginação que leva os homens ao heroísmo, não podemos estar falando da glória (*glory*), mas da vanglória (*vain glory*). Pois para Hobbes a vanglória é uma espécie de glória e no *Leviatã* é definida como a “invenção (*feigning*) ou suposição de capacidades que se sabe não se possuir”<sup>536</sup>. Porém, dirá o filósofo, a vanglória não conduz à ação mas sim à inação. Como deixa claro:

Os homens vaidosos (*vain-glorious men*), que sem terem consciência de grande capacidade (*great sufficiency*), se deliciam em julgarem-se valentes (*gallant men*), tendem apenas para a ostentação, não para os atos (*but not to attempt*), pois quando surgem perigos ou dificuldades só os aflige ver descoberta sua incapacidade (*insufficiency*).<sup>537</sup>

O vaidoso não vê grandes razões para entrar em batalhas cavalheirescas por primazia porque ele já se imagina acima dos demais. Ou então por estimar-se tanto, não percebe que os outros não tem por ele a mesma opinião. Além disso, o medo, como vimos, é algo mais do que a experiência de uma aversão resultante de uma dada sensação. A imaginação é fundamental na formação do medo na medida em que este é definido como uma aversão decorrente da *opinião* de um mal imaginado como incidindo futuramente sobre nós.

Outra coisa, Hobbes não associa necessariamente o indivíduo apegado ao amor à reputação e à honra ao comportamento nocivo ao Estado. Embora diga nos *Elementos da Lei* que se em tempos de paz a virtude é agir conforme a equidade e a justiça, e nos tempos de guerra, a virtude é ser temido (“*formidable*”) por meio de atos que demonstrem honra e valor, no entanto há outras passagens em que a honra adquire outra conotação, agora para caracterizar o homem justo, que mantém a palavra dada independentemente de ameaças<sup>538</sup>. E sobre a justiça, isto é, ao respeito da palavra dada, Hobbes afirma que:

O que presta às ações humanas o sabor da justiça é uma certa nobreza (*nobleness*) ou coragem (*gallantness*) (raras vezes encontrada), em virtude da qual se despreza (*scorns*) ficar devendo o bem-estar (*contentment*) da vida à fraude ou ao desrespeito pelas promessas.<sup>539</sup>

O que importa não é o apetite em si, se o apetite fundamental é a vaidade ou desejo de reputação, mas aquilo que se entende representar a realização destes fins. O problema não diz respeito às paixões tomadas nelas mesmas, mas a forma concreta que vêm a cristalizar-se, e isso Leo Strauss não se dá conta. Mesmo o desejo de eminência em si mesmo não é causa de conflito. Se o desejo de eminência de um súdito é desejo de estar acima dos demais através da reputação recebida em relação à fama de homem respeitador de suas promessas, de obediente às leis e de empenhar-se pelo bem público (bem

<sup>535</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. III, §8.

<sup>536</sup> *Leviatã*, p.124, p. 125.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 62, p. 163.

<sup>538</sup> Cf. *Leviatã*, p. 84, p. 200.

<sup>539</sup> *Leviatã*, p. 89, p. 207.

esse que nunca pode ser contra o soberano), esse desejo é benéfico para o corpo político. O problema relacionado à paixão de eminência é que na maior parte dos homens essa paixão se coloca contra os interesses do Estado, ao se cristalizar no desejo de dominar, desprezar e humilhar os demais homens.

Leo Strauss acreditava que as espantosas discrepâncias entre as três principais formulações da emergência do estado de guerra representavam tentativas incompletas de conciliar uma teoria puramente extraída do exame introspectivo e histórico das paixões humanas com o novo paradigma das ciências modernas<sup>540</sup>. Esse fracasso se daria pelas dificuldades de fundamentar a idéia de que o apetite fundamental é a vaidade com os pressupostos do racionalismo-mecanicismo. Todavia, como procuraremos demonstrar, essas discrepâncias tem um sentido muito bem definido, a saber, a passagem progressiva das paixões como constituinte principal do problema da cooperação para uma importância muito maior da razão e do cálculo racional. Dos *Elementos da Lei* para o *Leviatã* as paixões dão lugar à razão como causa das iniciativas ofensivas e invasivas dos indivíduos.

Comparemos agora entre si o capítulo XIV dos *Elementos da Lei*, o capítulo I do *De Cive* e o capítulo XIII do *Leviatã*, todos eles tratando da condição natural da humanidade.

#### a) *Elementos da Lei*, capítulo XIV

Nos *Elementos da Lei* apresenta a razões do conflito sem apresentar uma clara hierarquia entre elas, é como se o estado de guerra surgisse de um *complexo* destas razões ou causas. Tem-se a seguinte ordem de apresentação dos argumentos:

1 (§2). *igualdade natural*. A igualdade natural é apresentada como causa primeira da difidência que dá origem ao estado de guerra. O argumento se centra na pouca diferença de forças entre os homens, o que torna cada um suscetível a ataques. Se quisermos ser precisos, a igualdade natural não é uma causa do conflito, é antes uma condição geral para que ocorra.

2 (§§ 3-4). *Desejo de eminência e auto-estima*. Aqui as causas da guerra estão no desejo de eminência (§3) e na auto-estima (§4). Hobbes retrata os indivíduos como naturalmente “tomados pela vã-glória” e esperança de obter “precedência e superioridade sobre os seus pares”, pois o prazer que os homens experimentam está na comparação com os demais. Ora, por causa da igualdade natural, as tentativas de alguém ter sucesso efetivo na conquista da precedência sobre os demais tendem a ser infrutíferas. E por causa deste fracasso, sente-se ferido em sua auto-estima. O homem que fracassou ao agir em busca de glória é um homem desonrado. E para recuperar a sua auto-estima novamente busca se impor sobre os demais. Com o malogro em ostentar a superioridade e com auto-estima ferida a estratégia dominante é procurar mostrar a inferioridade do adversário, ou seja, os indivíduos “devem provocar uns aos outros por meio das palavras e outros sinais de desprezo e ódio”.

3 (§3). *medo, desconfiança mútua*. Hobbes reconhece então a existência de indivíduos fora desse padrão de impulsos. Chama esses indivíduos de “moderados”, que “procuram nada mais do que a igualdade natural”. Hobbes não é claro aqui, mas os moderados parecem ser aqueles que assumem como regra de conduta o princípio de equidade, a regra de ouro (*golden rule*), segundo o qual alguém deve fazer aos outros o que gostaria que fizessem para ele. Seguindo esse princípio, moderados irão tentar obrigar os “dominadores” a conformarem-se aos limites do princípio da igualdade. Esse almejam a glória e a honra, os “dominadores”, por sua vez considerarão os moderados ofensivos (“*obnoxious*”) à sua auto-estima e procurarão submetê-los. Disso origina-se no estado de natureza “um constrangimento (“*diffidence*”) geral da humanidade, e temor mútuo um do outro”.

Se no estado civil os indivíduos são constrangidos pelo medo, esse medo (“*awe*”), o temor diante de Deus) no entanto é um medo em relação a um objeto conhecido e determinado, o soberano. As condições em que devemos temer são sabidas, a saber, quando transgredimos as leis. Já no estado de natureza o medo é suscitado pelo *desconfiança*, um medo difuso e indeterminado em que não sabemos exatamente quem e quando alguém virá nos atacar.

---

<sup>540</sup> Cf. Leo Strauss, p. 7 e p. 12.

4 (§5). *competição*. Agora Hobbes inicia uma outra linha de argumentação. O conflito não nasce mais do desejo de eminência e da comparação, ou seja, da vontade de estabelecer uma diferença positiva em relação aos demais, o conflito surge da incompatibilidade dos desejos. Introduzido no §2 de forma canhestra, aqui a doutrina da pluralidade irreduzível dos desejos humanos encontra o seu momento lógico apropriado. Primeiro, deve-se reconhecer que “os apetites dos homens levam-nos para um e mesmo fim.” Segundo, admite-se que este fins ou este bem “algumas vezes nem pode ser usufruído em comum, nem dividido”. Daí o impasse deve ser decidido por aquele que tiver maior força.

Hobbes ensaia uma articulação entre a primeira com a segunda linha de argumentação dizendo que diante de um conflito de interesses muitos serão levados pela imprudência, motivada pela “ vaidade ou pela comparação ou pelo apetite”, a procurar o confronto apesar de não terem garantido a efetiva superioridade de forças e recursos<sup>541</sup>.

5 (§§ 6-10). *direito de natureza*. Já falamos do direito de natureza na explicação normativa do problema da cooperação. No *Leviatã* o direito de natureza, que só aparece no capítulo XIV, é apresentado mais como um corolário dos cálculos racionais para justificar os comportamentos dos indivíduos. Já nos *Elementos da Lei* e no *De Cive* o direito de natureza é introduzido como um dos constituintes da explicação da emergência do estado de guerra, sua função é descrever as condutas ponderadas dos indivíduos. Por meio da noção de direito de natureza são justificados não só os atos invasivos e ofensivos em relação àqueles que representam uma ameaça iminente à vida de alguém, mas o direito de natureza permite justificar, por bem da segurança, atos invasivos e ofensivos em relação a quaisquer pessoas. Logo, o conflito emerge como conflito generalizado. Por sua vez, a principal diferença entre os textos do *Elementos da Lei* e do *De Cive* é que naquela, embora sugerida, a reta razão não é citada, e, por isso, a proximidade ali entre desejo e direito é acentuada.

6 (§11). Uma vez tendo sido apresentadas as causas do conflito generalizado, Hobbes conclui que “o estado dos homens em liberdade natural é o estado de guerra”. Uma prova de que o direito de natureza nos *Elementos da Lei* e no *De Cive* é pensado como um constituinte da explicação da emergência do conflito é que em ambos os textos o estado de guerra é definido como a soma da “ofensividade da natureza dos homens” com o “direito de todos os homens a todas as coisas”.

Nos *Elementos da Lei* só depois de ter apresentado e definido o estado de guerra é que Hobbes vem a discorrer sobre a antecipação (§13):

Considerando que esse direito de nos protegermos a nós mesmos pela nossa própria discricção e força procede do perigo, e que o perigo procede da igualdade entre as forças dos homens, é muito mais racional (*much more reason*) que um homem frustre essa igualdade antes que chegue o perigo, e antes que aja necessidade da batalha. Um homem, portanto, que tem outro homem em seu poder para reger ou governar, para beneficiar ou injuriar, tem direito, graças à superioridade (*advantage*) do seu poder presente, a tomar todas as precauções que quizer (*take caution at his pleasure*), para a sua seguridade futura contra outrem.

Como veremos, no *Leviatã* a antecipação é a característica própria do estado de guerra, é ela que faz a passagem dos conflitos locais, ainda que freqüentes, para um estado universal de conflito. Adote Hobbes o método geométrico, o fato de nos *Elementos da Lei* e no *De Cive* a referência ao cálculo antecipatório vir depois de se ter já definido e caracterizado o estado de guerra mostra que a antecipação é logicamente irrelevante para a questão da emergência do estado de guerra. Inversamente do direito de natureza, nestes dois textos a antecipação se apresenta como um corolário sobre as ponderações prudenciais dos indivíduos no estado de guerra. Talvez se possa afirmar que a lógica da antecipação esteja embutida no direito de natureza, mas isso seria confundir o direito de agir preventivamente com a necessidade de agir assim.

A exposição dos *Elementos da Lei* sobre o estado de guerra é coerente com o modelo de indivíduo apresentado nos capítulos precedentes deste livro. Ali a fruição e o significado da vida consistiam na precedência relativa do indivíduo sobre os demais. Como vimos, se no *Leviatã* Hobbes tende a apresentar o “perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder” baseado em razões prudenciais, muito mais nos *Elementos da Lei*, e pelo menos aí Leo Strauss está correto, o desejo de eminência é indicado

---

<sup>541</sup> “And thus the greatest part of men, upon no assurance of odds, do nevertheless, through vanity, or comparison, or appetite, provoke the rest, that otherwise would be contented with equality.” Incompreensivelmente a tradução brasileira traduz “odds” por “maioria”.

como uma paixão original, traço irreduzível da natureza humana. Com esta visão da natureza humana e esta teoria das paixões, a emergência do estado de guerra pouco depende dos princípios do direito de natureza. Grande passo é dado no *De Cive*, como veremos em seguida, no qual já não é mais possível atribuir ao desejo de precedência e honra a mesma importância encontrada nos *Elementos da Lei*.

A maior mudança do *De Cive* em relação aos *Elementos da Lei* é Hobbes identificar enfim qual daquele complexo de motivos exposto nos *Elementos da Lei* é a principal causa do estado de guerra. Isso terá consequências profundas sobre o sentido do argumento hobbesiano.

Vejam como ocorre a articulação dos argumentos no *De Cive*:

## b) *De Cive*, capítulo I

No §2 Hobbes inicia um amplo e impressionante discurso sobre a natureza insociável do homem em sociedade. Conquanto o tema do parágrafo seja mostrar que o “começo da sociedade civil provém do medo recíproco” (“*the beginning of mutual society is from fear*”) o que na verdade discorre não é sobre o medo, e sim sobre como a vida em sociedade é congruente com algumas “esperanças”, expectativas ou interesses humanos. Com isso Hobbes busca curiosamente provar a insociabilidade humana revelando os motivos pelos quais os homens se associam: “Toda reunião (*free congress*), por mais livre que seja, deriva quer da miséria recíproca, quer da vã-glória”. Duas são portanto razões para a vida em sociedade, razões essas que são justificadas pela experiência e “pela razão, a partir das definições de *vontade, bem, honra e útil*.” A primeira razão é que vivemos em sociedade não por um desejo e prazer inerente de conviver com os outros homens, como apregoava a teoria tradicional:

Como, e com que desígnio (*advice*), os homens se congregam (*do meet*), melhor se saberá observando-se aquelas coisas que fazem quando estão reunidos (*are met*). Pois quando se reúnem (*meet*) para comerciar (*traffic*), é evidente que cada um não o faz por consideração a seu próximo, porém apenas a seu negócio (*business*).

A busca “por uma vida mais satisfeita” requer a cooperação com os outros homens, ainda que comparativamente os interesses dos homens sejam distintos. Essa cooperação no entanto esconde uma competição: Hobbes poderia dizer por experiência própria como secretário do *Lord Cavendish* que os sócios acionistas da Companhia da Virgínia apesar de cooperarem entre si para lançar os navios de comércio ao mar no entanto competem entre si no afã de obter os maiores ganhos com a mercancia. O filósofo inglês neste ponto opera uma reviravolta paradigmática: o homem, o outro, em vez de fim no qual a minha natureza propriamente humana chega a sua plena realização, como em Aristóteles, é agora um simples meio, um simples instrumento pelo qual se procura realizar interesses particulares.

Não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito (*profit*); estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente.

E se é possível pensar que entre os meus interesses possa estar o bem pelo outro. No entanto o afeto que motiva esse interesse é apenas accidental.

O outro motivo pelo qual os homens se reúnem em sociedade é paradoxal, os homens procuram o contato social como oportunidade para satisfazer o desejo de glória:

Se for por prazer e recreação da mente [que os homens se reúnem], cada homem está afeito a se divertir mais (*to please to himself most*) com aquelas coisas que incitam à risada, razão por que pode (conformemente à natureza daquilo que é ridículo) mais subir em sua em sua própria opinião quando se compara com os defeitos e deficiências (*infirmities*) de outrem; e embora isto por vezes se faça de modo inocente e sem ofender, é porém manifesto que tais homens não se deleitam tanto com a sociedade, mas com sua própria vã glória.

Já vimos que o *riso* para Hobbes é uma “glória súbita” que surge da constatação de “alguma eminência em nós mesmos”. O prazer em sociedade não é o prazer aristotélico dos homens que se reconhecem iguais, posto que livres, é sim o prazer da diferença. E esse interesse é necessariamente excludente, a afirmação da superioridade de um se faz pela inferioridade de outro. Vemos no *De Cive*

(“todo prazer mental é glória... ou termina se referindo à glória”) ecos da teoria das paixões exposta nos *Elementos da Lei*.

O resultado dessas observações é mostrar que mesmo quando os homens vêm a cooperar ou se reunir, subjaz a lógica do domínio e da diferença. Daí o medo de um em relação ao outro que permeia as relações humanas. Mas se aqui Hobbes realmente pretendia mostrar que o fundamento da vida civil é o medo recíproco, isso só será realmente apresentado nos próximos parágrafos do capítulo. Pelo menos escreve no sentido de indicar, como já analisamos no modelo de indivíduo, que no limite os interesses humanos são incompatíveis.

Com efeito, não estamos longe neste parágrafo das idéias inspiradoras dos *Elementos da Lei*, mesmo que aqui tenham o sentido contrário de revelar os motivos pelos quais os homens cooperam. Porém o modo como são apresentadas denuncia que Hobbes tem maior clareza que nos *Elementos da Lei* da diferença lógica entre a tese de que (1) *os homens são insociáveis* e a tese relacionada mas distinta de que (2) *sem o Estado há uma guerra de todos contra todos*. Isso é perceptível pela razão que das quatro razões que serão apresentadas sobre as causas do estado de guerra, somente a segunda e a terceira delas se referem de fato à tese da insociabilidade, representada pelo desejo inato de domínio e diferença, ou seja, uma jogo de soma 0, embora a quarta razão seja contada como a principal (e, diga-se, funcional).

O §3 é onde Hobbes inicia a demonstração da emergência do conflito no estado de natureza. Como antes, a primeira causa, ou melhor, a condição geral do conflito, é a igualdade. A redação agora enfatiza o argumento da mútua vulnerabilidade.

No §4 a causa apontada é o desejo e vontade universal de cada homem ferir o outro. Hobbes contudo deixa claro que esse desejo e vontade “não procede da mesma causa”. Sua exposição centra-se no embate entre dois tipos básicos de agentes. Há que se separar os motivos racionais do (1) “moderado” (“*temperate man*”), que “conformando-se àquela igualdade natural que vige (*which is among us*) entre nós, permite aos outros tanto quanto ele próprio requer para si”. Hobbes é mais claro sobre a motivação dos moderados: procuram ser eqüitativos porque são capazes de reconhecer a igualdade natural entre os homens (“corretamente avalia[m] seu poder”). Por outro lado, há os motivos irracionais do “dominador”, que “supondo-se superior aos demais, quererá ter licença para fazer tudo o que bem entenda, e exigirá (*challenges*) mais respeito e honra do que pensa serem devidos aos outros (é o que exige um espírito arrogante).” A racionalidade da ação do primeiro é justificada pelo direito de natureza, age pela “necessidade de se defender, bem como à sua liberdade e bens, da violência daquele [o “dominador”]. Já a irracionalidade da ação do segundo é dada pela “vontade de ferir” (“*will to hurt*”) que surge “da vã glória, e da falsa avaliação que efetua de sua própria força”. Note-se que não temos ainda o estado de guerra, como um conflito generalizado, pois as iniciativas ofensivas se dão apenas *entre* esses dois tipos de agentes.

Uma outra mudança importante em relação aos *Elementos da Lei* é que embora Hobbes não diga isso no capítulo I, e sim no Prefácio ao Leitor (pp. 14-5, p. xiv), reconhece ser razoável postular que os moderados fossem maioria no estado de natureza.

No §5 tem-se novamente o tema da auto-estima e a discórdia que dela decorre. Do mundo da ação no parágrafo anterior desloca-se agora para as raízes do conflito no interior da mente. O conflito se prolonga para o mundo mental das opiniões. E a ameaça agora não vem só de quem nos confronta diretamente, a mera idéia de que um outro não nos estima como gostaríamos ou não pensa como nós pensamos já é uma provocação para a luta:

Ademais, como o combate entre os espíritos (*wits*) é de todos o mais feroz, dele necessariamente devem nascer as discórdias mais sérias. Isso porque neste caso é odioso não só quem nos combate (*contend*), mas até mesmo quem não concorda (*not to consent*) conosco. Pois não aprovar o que um homem afirma nada mais é do que acusá-lo, implicitamente, de errar naquilo que está dizendo; de modo que discordar (*dissent*) num grande número de coisas é o mesmo que chamar de louco (*fool*) de quem discordas (*dissent*). Isto transparece no fato de que não há guerras que sejam travadas com tanta ferocidade quanto as que opõem seitas da mesma religião, e facções da mesma república, quando a contestação portanto incide quer sobre doutrinas, quer sobre prudência política.

Não é possível separar paixões de idéias. Lembremos que no modelo de indivíduo vimos a conexão apontada por Hobbes entre opinião e paixão, representações são necessariamente acompanhadas de paixões e vice-versa: o homem que pensa é o homem que sente, o homem que sente é o homem que pensa, já que pensar é concatenar imagens em vista de um fim, e esses fins são dados pelas paixões.

A religião e a política são os temas por excelência capazes de suscitar nos homens suas paixões, pois ambas dizem respeito ao maior interesse do homem, sua vida: a religião diz respeito às questões sobre a vida eterna (Hobbes acreditava na ressurreição, não na imortalidade da alma), já a política, sobre a garantia neste mundo da vida contra a morte violenta.

Ora, o §6, que enumera a *competição* entre as razões do conflito, estabelece uma quebra em relação ao sentido dos argumentos anteriores:

A razão mais freqüente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros vem do fato de que muitos, ao mesmo tempo, têm um grande apetite pela mesma coisa; que, contudo, com muita freqüência eles não podem nem desfrutar em comum, nem dividir; do que se segue que o mais forte há de tê-la. E necessariamente se decide pela espada quem é o mais forte.

Hobbes não está mais apenas apresentado uma das causas do estado de guerra, está determinado a primazia da competição sobre as demais causas. Competição é competição pela consecução de um bem qualquer que é objeto do desejo, um bem exclusivo cujo consumo por parte de alguém representa uma redução do montante disponível para outrem. Mas aqui, ao contrário de antes, não temos mais em princípio um jogo da diferença, isto é, um jogo em que os agentes procuram maximizar para cada um tanto as suas utilidades quanto a diferença delas em relação ao outro jogador. A razão dirá posteriormente que na condição de natureza para garantir a obtenção dos bens ou fins almejados devemos nos comportar como se estivéssemos em um jogo de diferença, mas isto agora será um preceito da razão, não um traço originário das paixões.

Nos §§ 7-11 vemos novamente o direito de natureza e o conflito de direitos. Se nos *Elementos da Lei* Hobbes realçava a identidade entre direito de natureza e desejo, aqui a ênfase recai mais sobre a relação entre direito de natureza e justificativa racional, tanto que, como vimos, Hobbes insere uma extensa nota de rodapé posicionando-se contra aqueles que acreditam que é justo tudo o quanto se deseja.

Como nos *Elementos da Lei* o princípio da antecipação só é anunciado depois de ter já definido e caracterizado o estado de guerra (§13). E também como nos *Elementos da Lei* o princípio da antecipação está a serviço da justificação do direito de conquista do mais forte sobre o mais fraco.

Por ter Hobbes assinalado que a competição é a principal causa do conflito e realçado os aspectos prudenciais do direito de natureza, já no *De Cive* temos um sensível deslocamento rumo à valorização da racionalidade na constituição do conflito.

### c) *Leviatã*, capítulo XIII

Das três apresentações sobre a emergência do estado de guerra, a do *Leviatã* é seguramente a mais geométrica de todas, pois as causas do conflito são apresentadas numa seqüência lógica e não mais como um complexo.

No entanto, a apresentação ali da tese da igualdade natural (§§ 1-2) é mais afeita, especialmente no segundo parágrafo, ao espírito dos *Elementos da Lei* (e talvez até mais radical, posto que ressalta a participação do imaginário) que ao do *De Cive*. Fora isto, nos demais parágrafos haverá uma alteração fundamental no sentido geral da explicação da emergência do estado de guerra. Além disso, se no *De Cive* a determinação da ordem de relevância das causas do conflito não era acompanhada de uma modificação na ordem de exposição das mesmas, no *Leviatã* a própria ordem dos argumentos é alterada.

No §6 Hobbes demonstra maior poder de síntese que nas formulações anteriores e consciência de que a igualdade natural é apenas uma condição para o conflito, e não uma causa operante, quando escreve: “na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia (*quarrell*). Primeiro, a competição; segundo; a desconfiança (*diffidence*); e terceiro, a glória.” Vejamos detalhadamente como essas causas se articulam entre si.

#### 1 (§3). *competição*.

O argumento sobre a competição no estado de natureza se constitui em três passos lógicos:



a) *o conflito de interesses*. Primeiro Hobbes aponta o freqüente conflito de interesses que ocorre no estado de natureza:

se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos

Temos assim duas etapas: (1) os indivíduos no estado de natureza podem vir a desejar a mesma coisa ou bem. Poderíamos pensar dois indivíduos no estado de natureza diante de uma árvore com os seus frutos. (2) Esse bem, *seja ou não de fato um bem escasso*, pode vir a ser considerado por um deles ou por ambos como um bem que não pode ser dividido, isto é, um bem exclusivo cuja apropriação por uma das partes significa a diminuição da parcela disponível a outra parte. Pensemos que cada um dos indivíduos viesse a estimar que os frutos dessa árvore ou (a) fosse suficiente apenas para *saciar* a fome de um deles ou que (b) um deles ou ambos considerassem que se dividisse os frutos da árvore com o outro isso afetaria o prazer gastronômico esperado. Então em um caso o apetite é motivado pela necessidade da sobrevivência (que ao mesmo tempo pode ser também por deleite), e por isso o fruto da árvore é um *útil*. E no outro caso o apetite é a própria motivação, então ele é diretamente um *bem*.

Do problema meramente formal, quer dizer, possível, posto pelo direito de natureza, temos agora um motivo material e concreto para o início do conflito: um bem desejado por mais de um indivíduo e ao qual se julga não poder ser compartilhado.

b) *conflito entre os agentes*. Do conflito de interesses surge o conflito entre os agentes:

E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua conservação, e às vezes apenas o seu deleite [*delectation*]) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.

Note-se um detalhe importante. Hobbes está falando sobre os motivos da agressão. No entanto na continuação do parágrafo ele explicitamente admite que o motivo principal pelo qual alguém busca dominar outrem são motivos racionais, isto é, motivados pela direito à vida. Não há porque entender aqui que está falando dos fins buscados por dois tipos de agentes, está se referindo sim aos tipos de interesses de uma pessoa. De qualquer forma, em nenhum momento do capítulo XIII afirma que se os homens fossem motivados apenas pelo desejo de conservação o conflito não ocorreria.

Por causa do conflito de interesses cada um tentará se opor ao outro. Pois a outra parte é um obstáculo à consecução do meu desejo já que a consumação de seu ato (digamos, a posse e ingestão dos frutos) impede que eu venha a realizar o meu fim. O outro é um obstáculo à minha liberdade, à minha ação. Se querer algo é também querer os meios para a sua consecução, então buscar subjugar o inimigo, tentar eliminá-lo, agredi-lo para que se torne incapaz de apropriar-se do bem em disputa ou, se ele já se apropriou do bem, procurar por roubo ou furto tomar aquilo que mantém sob controle, tudo isso são estratégias que provavelmente serão imaginadas e desejadas por cada uma das partes.

c) *estímulo à agressão*. Do querer ao fazer há uma certa distância. Daí a importância do argumento da igualdade natural, apresentada logo no início do parágrafo:

Desta igualdade quanto à capacidade (*ability*) deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins.

A igualdade natural além de uma propriedade do sistema, é também uma propriedade conhecida pelos próprios agentes do sistema. Os indivíduos sabem que são “iguais”. Porém, se a premissa é comum a todos, no entanto os seus efeitos são distintos para cada indivíduo. Alguns verão na igualdade natural um desestímulo à ação, esses são os moderados. Outros, que como veremos não são necessariamente os “dominadores”, enxergarão nessa igualdade um estímulo. Seja como for, dado o contexto do conflito, em que, como no caso da árvore com frutos, o que está em jogo é a luta por conservação, é razoável supor que tanto um quanto outro dos dois tipos de agentes, moderados ou “dominadores”, tomariam a igualdade natural como um fator favorável à ação invasiva.

d) *difidência*. Cada uma das partes sabe das intenções das outras. Para Hobbes cada um de nós pode tomar conhecimento das paixões e interesses das demais pessoas por meio da auto-inspeção. Por

isto Hobbes pressupõe que cada indivíduo, sabendo que coisas iguais possuem propriedades semelhantes, seja capaz a partir do auto-exame de generalizar para todos os indivíduos suas paixões e interesses fundamentais. Por conseguinte, cada indivíduo hobbesiano é capaz de deduzir as prováveis intenções dos outros agentes.

Mas se os indivíduos podem deduzir as intenções dos demais não seria portanto a descrição inicial de um conflito de interesses desnecessária? A resposta é não: como Hobbes afirma na Introdução do *Leviatã*, o que podemos saber por introspecção é quais são as paixões ou faculdades humanas, não os objetos do desejo, que variam de homem para homem, ainda que por vezes possam ser os mesmos. Pelo conflito, um toma conhecimento que um mesmo bem indivisível é desejado por outra pessoa, e a partir desta informação pode sim deduzir as intenções da outra parte.

O resultado é que cada um sabe da intenção do outro de tomar ou garantir por todos os meios que dispôr o bem ou objeto em vista. Disto emerge a desconfiança mútua:

E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear (*fear*) do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas (*united*)<sup>542</sup>, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.

A disputa inicial revela para os envolvidos no conflito que qualquer bem possuído pode vir a ser um possível objeto do desejo de outro. Por isso a desconfiança passa a ser universal, irá incidir sobre todo e qualquer indivíduo.

## 2 (§4). *Desconfiança, antecipação.*

Tentemos inferir uma lógica implícita ao texto hobbesiano e coerente com seus pressupostos:

Agora a lacuna entre o querer e o agir é preenchida pela desconfiança mútua. Mas a desconfiança é um sentimento que se auto-alimenta, e progressivamente: se desconfio (difidência de 1ª ordem) das intenções de outro, o que melhor tenho a fazer é *quando tiver oportunidade* procurar estabelecer uma vantagem sobre ele seja como for. Por sua vez, se o outro é capaz de deduzir minhas intenções, a desconfiança (difidência de 2ª ordem) suscitada sobre as minhas intenções levará ele a pensar que para evitar que futuramente essa oportunidade apareça *deve empenhar-se por criar oportunidades* para me atacar, ou melhor, para estabelecer uma vantagem competitiva sobre mim. Outra vez, se eu desconfio (difidência de 3ª ordem) que ele irá se empenhar em criar essas oportunidades, *devo o quanto antes antecipar-me* a ele, sendo menos criterioso em relação aos riscos da empreitada.

Veja-se a lógica progressiva que Hobbes nos apresenta: a difidência de primeira ordem incentiva que eu ataque quando surgir a oportunidade. Já a difidência de segunda ordem me dispõe para criar ocasiões para o ataque. Por fim, a difidência de terceira ordem me dispõe para o próprio ataque. Ora, como observa Kavka, o ato invasivo envolve riscos que devem ser ponderados: não só posso fracassar em meu ataque e vir inclusive a morrer, quanto, se sobreviver, estou criando um inimigo futuro. Mas a difidência progressiva modifica a relação custo/benefício envolvida no ato invasivo pois cada vez mais aumenta a probabilidade de um sofrer o ataque de outro. A lógica da difidência torna uma mera possibilidade em uma possibilidade iminente.

Voltando ao texto do *Leviatã*, no início do § 4 Hobbes escreve que da desconfiança, ou melhor, da estima da probabilidade do ato invasivo e o medo que disto decorre, os indivíduos passam à ação antecipatória:

E contra essa desconfiança de uns em relação a outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação (*antecipation*); isto é, pela força ou pela astúcia (*wiles*), subjugar (*to master*) as pessoas de todos os homens que puder, durante todo o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficiente grande para ameaçá-lo. E isto não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido (*allowed*).

---

<sup>542</sup> No próximo capítulo falaremos de tais associações no estado de natureza.

A regra de ação agora é o ato invasivo e ofensivo preventivo. Neste ponto da argumentação já temos o estado de guerra como tal porque o conflito é generalizado e não mais local como no §3. Comparemos com o que tínhamos como ponto de partida na competição referida naquele parágrafo. Primeiro, o conflito que ocorre no §4 (1) não é motivado pela competição por um determinado bem, mas é uma *competição entre os próprios indivíduos*. Se no §3 cada um via na oposição ao outro um meio de garantir a consecução do bem almejado, no §4 isso se inverte, a competição por bens é um meio (já que esses bens representam um poder) para assegurar o sucesso na competição entre os agentes. Aquilo que era meio passa a ser fim. O que era fim agora é meio. Além disso, (2) não é mais preciso um motivo específico, a disputa por um bem, para que o conflito ocorra, não se requer mais uma causa específica e concreta. Nem se pode esperar, como no ponto de partida anterior, (3) que retirada a causa do conflito, o conflito por sua vez não mais ocorra. O conflito é permanente, independe da atuação de uma causa imediata e não tem um término previsível. Outra coisa, (4) não é mais o conflito entre alguns indivíduos envolvidos na competição, ele abrange todos os indivíduos, e nem é um conflito (5) entre tipos de agentes (os moderados e “dominadores” das formulações anteriores), mas é um conflito indiferenciado que ocorre entre todos os indivíduos, seja lá qual for a sua motivação. O que quer dizer também que (6) o conflito é inclusivo, porque tende a incluir progressivamente indivíduos que inicialmente não participariam dele, como os moderados. (7) O conflito é progressivo, cada um se antecipa para estabelecer uma vantagem competitiva sobre o outro. Este por sua vez, para reverter tal desvantagem irá intensificar suas iniciativas invasivas e ofensivas e irá buscar novas estratégias e recursos para obter sucesso com tais iniciativas. Mais e mais eleva-se a ameaça que um representa ao outro e mais e mais aumenta a incidência dos atos invasivos e ofensivos. Por fim, é, além de um conflito atual, um conflito potencial, pois o estado de guerra não é só o conflito, afirma Hobbes, mas é também uma disposição recíproca para o conflito, em que cada um tem conhecimento da disposição belicosa do outro<sup>543</sup>.

Este estado de conflito (1) *interpessoal*, (2) *difuso*, (3) *permanente*, (4) *disseminado*, (5) *indiferenciado*, (6) *inclusivo* e (7) *progressivo*, (8) *atual e potencial* é o estado de guerra hobbesiano.

Como veremos, é o estado de guerra que impele os homens a procurar a paz e a criar o Estado. Todavia, é um princípio racional, a antecipação, que é causa do estado de guerra, não o impulso das paixões como sugeria Hobbes nos *Elementos da Lei*. No *Leviatã*, por outro lado, no máximo, as paixões levam a conflitos locais, só a razão universaliza o conflito. Poder-se-ia objetar no entanto que no parágrafo que discorre sobre a antecipação Hobbes comenta sobre a atuação no estado de natureza dos “dominadores”. Assim logo na continuação da citação precedente, diz:

Também por causa de alguns que, comprazendo-se em contemplar o seu próprio poder nos atos de conquista, levam esses atos mais longe do que a segurança exige, se outros que do contrário, se contentariam em manter-se tranqüilamente dentro de modestos limites, não aumentarem o seu poder por meio de invasões, eles serão incapazes de subsistir por muito tempo se se limitarem apenas a uma atitude de defesa.

Mas diferentemente dos *Elementos da Lei* e do *De Cive* o embate entre moderados e “dominadores” não é mais constitutivo do conflito, aqui esse entrelaço aparece como uma causa complementar. Antes de citar aqueles que comprazem-se “em contemplar o seu próprio poder” Hobbes já afirmara que era razoável no estado de natureza antecipar-se “pela força ou astúcia e subjugar todos os homens que puder”. O autor do *Leviatã* não diz ser por causa dos “dominadores” que os indivíduos devem se antecipar, apenas agrega um novo motivo para a antecipação.

3 (§5). *glória*. Só então depois de ter já apresentado o estado de guerra é que Hobbes enumera como causa do conflito aqueles que buscam a eminência:

Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito (*able to over-awe them all*). Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum e superior capaz de os submeter a todos, vai

---

<sup>543</sup> Cf. *Leviatã*, pp. 75-6, pp. 185-6. Isso não quer dizer que o estado de guerra não é um conflito atual, mas sim que além de atual ele deve ser compreendido também como um estado no qual prevalece a intenção mútua dos indivíduos de se agredirem.

suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhe dano, e dos outros também, através do exemplo.

Ora, a tese da insociabilidade natural (“*os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros*”) é agora claramente apresentada como distinta da tese do estado de guerra na condição natural. No capítulo XIV dos *Elementos da Lei* estado de guerra e insociabilidade são inseparáveis. Já no *De Cive* a tese da insociabilidade ainda recebia o seu devido destaque na construção do argumento do problema da cooperação. Já sua função no *Leviatã* parece mais a de reforçar e tornar convincente aquilo que é dito nos parágrafos anteriores. A ação indivíduo à procura de honra e glória é agora apenas uma das causas possíveis e comuns para a emergência do conflito generalizado (causa esta que nos *Elementos da Lei* será primeira e principal e no *De Cive* primeira mas secundária), embora não tenha mais o estatuto de uma causa necessária, estatuto esse que talvez já tenha perdido no *De Cive*.

Com essa análise podemos afirmar que as diferenças entre os três principais textos de Hobbes sobre a emergência do estado de guerra não são apenas diferenças de ênfase, há uma profunda mudança lógica e amadurecimento das intuições originais. Como já dissemos, esse amadurecimento tem um sentido determinado: a de substituir a razão no lugar das paixões como causa do conflito generalizado no estado de natureza.

Agora podemos passar à análise fina do problema da emergência do estado de guerra.

## 2. Os Tipos de Agentes no Estado de Natureza

Na secção (3) do capítulo IV foram atribuídas aos indivíduos as seguintes propriedades: a) racionais; b) razoavelmente previdentes; c) maximizadores globais; d) competitivos; e) aversivos à morte; f) não altruístas; g) dotados de linguagem. Agora suponhamos a seguinte situação: no estado de natureza dois indivíduos A e B disputam por um determinado bem X. Por causa dessa disputa, cada um é um impedimento para que o outro venha a realizar o seu fim. Diante disso surge duas possibilidades: atacar o adversário ou não atacá-lo. Chamemos C a decisão de não atacar o adversário e D a decisão de atacá-lo. Descontados possíveis constrangimentos à ação, desta situação é razoável inferir-se que teremos novamente um dilema dos prisioneiros. Contudo para Hobbes os motivos que levam os indivíduos a atacar são distintos:

No estado de natureza encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.

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

Tem-se aqui portanto três tipos diferentes de agentes. Um primeiro grupo, que ataca ou invade o bem alheio para a obtenção de ganho. Como o ataque é motivado pela competição por um determinado bem que é estimado não ser partilhável, chamemos esse tipo de indivíduos de *competidores*. Em um segundo grupo, o motivo da agressão é prudencial, isto é, defensivo. O agente só ataca ou invade diante da perspectiva de ser atacado ou invadido. Como Hobbes mesmo denomina, esses são os *moderados*. Por último, temos um terceiro grupo, aqueles que procuram por meio do ataque e da invasão afirmar a sua eminência sobre os demais. Designemos esses por *dominadores*<sup>544</sup>.

Portanto temos três tipos de agentes no estado de natureza:

1. competidores
2. moderados
3. dominadores

<sup>544</sup> “*Dominator*” em inglês. Termo tomado de empréstimo de Kavka, p.97.

Podemos ver no capítulo XIII do *Leviatã* que cada uma das três causas apresentadas para a emergência do estado de guerra (competição, desconfiança e glória) representa respectivamente os atos de cada um tipo destes agentes (competidores, moderados e dominadores) e a contribuição que cada um dá respectivamente ao problema da cooperação no estado de natureza. Vejamos melhor as diferenças entre esses agentes.

Primeiro, comparando competidores e moderados podemos indagar quais as razões para que adotem estratégias distintas. Não porque estão em busca de fins distintos, um em busca de satisfação, o outro de segurança. Ambos estão interessados na segurança e também em uma “vida mais satisfeita”. E como o §3 do capítulo XIII do *Leviatã* esclarece, por causa da disputa, competidores também serão levados a atacar ou invadir por razões de segurança. Já vimos que no §4, capítulo I do *De Cive* é dito ser moderados aqueles capazes de avaliar corretamente o equilíbrio de forças que caracteriza a situação dos indivíduos no estado de natureza. E por isso adotam como regra de conduta o princípio de equidade. Seria, no entanto, desnecessário supor que moderados adotam uma estratégia defensiva porque podem antever que o resultado de uma estratégia ofensiva é o estado de guerra. Hobbes não caracteriza os moderados por esta previdência dos fatos. Como afirma Kavka<sup>545</sup> é razoável supor que moderados irão atribuir maior risco que competidores e dominadores a iniciativas ofensivas e invasivas. Moderados tendem a valorar mais a sua vulnerabilidade e as chances de fracassar. Já competidores e dominadores tendem a compreender a igualdade natural de outro modo, como uma incentivo para a ação ofensiva, pois do outro lado está um oponente que é tão vulnerável quanto eu (ou mais, dado a propensão dos homens a superestimarem as suas forças e habilidades) e cujas faculdades ou poderes não são tão distintas das minhas. Estes irão estimar as chances de sucesso do ataque como maiores que a estipulação feita por moderados. Como já observamos, essa possibilidade se dá porque a igualdade natural pode ser tanto considerada um incentivo quanto um desestímulo, depende do ponto de vista a ser adotado.

Mas, e sobre a diferença entre competidores e dominadores, tem essa separação realmente razão de ser?

A descrição de Hobbes dos dominadores corresponde à descrição que por vezes Hobbes faz do homem em geral, que “só encontra felicidade (*joy*) na comparação com os outros homens, e só tira prazer (*relish*) do que é eminente.”<sup>546</sup> A paixão que guia os dominadores é uma paixão irracional, porque conduz o agente a bater-se por ninharias (“*trifles*”) que não podem ser justificadas pelo direito de natureza.

Mas o que dizer do apetite que leva os competidores ao conflito? Os competidores agem *por paixão*, mas não agem *passionalmente*. No *De Cive* o motivo principal do conflito são as paixões que levam os homens a desejar um mesmo objeto não divisível, mas não se deve ler aqui a referência às paixões como uma referência à irracionalidade, pois na Epístola Dedicatória do *De Cive* Hobbes, ao explicar como deduziu o estado de guerra e a subsequente necessidade do Estado, esclarece:

Assim cheguei a duas máximas da natureza humana – uma que provém de sua parte concupiscente (*concupiscible*), que deseja apropriar-se do uso daquelas coisas nas quais todos os outros têm igual participação (*joint interest*), outra, procedendo da parte racional, que ensina todo homem a fugir de uma dissolução natural, como sendo este o maior dano (*greatest mischief*) que possa ocorrer à natureza.<sup>547</sup>

Hobbes não contrapõe racional a irracional, mas racional a concupiscente. As palavras de Hobbes deixam claro que não está embutido na primeira máxima nenhum tipo de recriminação moral ou prudencial. Assim, quando diz no *De Cive* [cap.I, §6] que a causa mais freqüente do conflito que leva ao estado de guerra é o desejo (*desire*) de ferir baseado no apetite (*appetite*) de muitos sobre a mesma coisa, está tomando *desejo* e *apetite* aqui no sentido puramente formal e elementar que significa

um objeto da paixão = um objeto do desejo = um fim como objeto de um apetite qualquer

Disto vemos que as paixões que guiam as ações de competidores e dominadores são distintas, porque para estes o objeto do desejo é *primariamente* um algo cuja posse representa uma sinal de eminência perante os demais indivíduos. No outro, o objeto da paixão é um algo qualquer, um bem qualquer visado pelo apetite, que tanto pode implicar *eminência* quanto não.

<sup>545</sup> Cf. Kavka, p. 97.

<sup>546</sup> *Leviatã*, p. 105, p. 226.

<sup>547</sup> *De Cive*, Epístola Dedicatória, p. 7, p.vii.

Kavka por sua vez admite a existência no estado de natureza dois tipos de agentes, os moderados e os dominadores. Essa divisão no entanto resulta da confusão entre dominadores e competidores. Com efeito, tanto competidores quanto dominadores não estipulam a igualdade natural como um desestímulo à ação. Porém os motivos da ação, como Hobbes deixa claro, são diferentes. Outra coisa, se no §3 do capítulo XIII do *Leviatã* Hobbes escreve que alguns irão atacar apenas por causa do seu “deleite” (“*delectation*”), no entanto afirma também que isso é eventual e que o principal motivo do ataque é a conservação. Bem distinto dos dominadores, cujo o principal motivo é a glória. E também, de fato, tanto nos *Elementos da Lei*, quanto no *De Cive* o filósofo apresenta como causa imediata, no primeiro livro, e segunda causa principal, no segundo livro, o conflito entre moderados e dominadores. Mas isso é inteiramente inaplicável ao *Leviatã*, pois quando Hobbes vem a referir-se ao conflito entre dominadores e moderados o estado de guerra já está em curso.

Agora podemos examinar como interagem entre si no estado de natureza esses diferentes tipos de agentes.

### 3. Os Agentes e o Conflito

#### a) dominadores

Voltemos ao problema da cooperação no estado de natureza. Como se comportaria os dominadores na hipótese contrafactual de ausência de poder coercitivo comum capaz de sobrepor-se a eles?

Ora, dominadores jogam uma partida de soma zero, pois para que um indivíduo A prove a sua eminência diante de B necessariamente este último deverá assumir uma posição de inferioridade, pois eminência é uma magnitude relativa, não absoluta. Os desejos e os fins dos dominadores resultam numa relação que se estabelece *primariamente* de forma tripartite. Não é apenas a relação binária daquele que deseja com aquilo que é desejado, mas, por que o que está em jogo é comparação e eminência, é a relação ternária entre dois sujeitos e um objeto, sendo que este último opera como meio ou instrumento para que um sujeito se afirme sobre o outro. O objeto do desejo é um meio, não um fim, o fim propriamente dito é a precedência.

E se o jogo dos dominadores é um jogo de soma zero, tais jogos são intrinsecamente não cooperativos. Como observa McLean, se Hobbes levasse até as últimas conseqüências a tese de que o apetite natural é o desejo de precedência, toda a sua teoria moral e política seria paradoxal já que seria impossível entrever uma solução para o problema da cooperação<sup>548</sup>. Ainda mais porque o Estado não é imposto externamente aos indivíduos, mas é criado por eles mesmos. Esse problema se resolve quando assumimos que a eminência é desejada não como um apetite original, mas como um útil, isto é, um bem intermediário determinado pelo cálculo racional.

Segundo M. Taylor o tipo de jogo que dominadores disputam no estado de natureza é aquilo que chama de “jogo da diferença” (“*game of difference*”). O autor define o interesse básico dos dominadores como o de maximizar uma “convex combination” entre o seu próprio *payoff* e sua eminência<sup>549</sup>. E a “eminência” de um indivíduo é aqui tomada como o excesso do seu *payoff* em relação aos demais *payoffs* dos outros jogadores, sendo que cada indivíduo é capaz de comparar o seu próprio *payoff* com os *payoffs* dos demais indivíduos. Esses jogos entre dois ou mais indivíduos no qual cada um procura maximizar o seu *payoff* e a diferença do seu *payoff* em relação ao outro jogador são os “jogos da diferença”.

É fácil perceber que numa matriz PD a não-cooperação unilateral é para cada jogador tanto o maior *payoff* possível como também é a combinação de *payoffs* que maximiza a diferença positiva do jogador em relação a seu adversário. M. Taylor, porém, demonstra que se por “eminência” for tomada a definição acima, mesmo jogos que inicialmente envolvem simples problemas de coordenação podem ser transformados em dilemas do prisioneiro<sup>550</sup>. Por isso, comparando simples jogos PD com jogos PD do tipo “jogo da diferença”, o autor conclui: “*the game of difference is a more severe Prisoner’s Dilemma*”

<sup>548</sup> McLean, p. 599.

<sup>549</sup> M. Taylor, p. 129.

<sup>550</sup> *Ibid.*, p. 143. Para uma abordagem matemática feita pelo autor dos “*games of difference*” ver pp. 115-24.

than the original game”<sup>551</sup>. Portanto dominadores, para ajustar seus *payoffs* iniciais ao seu desejo de eminência sobre o oponente, tendem a reordenar estas preferências iniciais (que poderiam instruir a cooperação) de modo a resultar essa reestruturação em um dilema dos prisioneiros.

## b) competidores

Competidores são levados a atacar outros indivíduos pelo ganho (“*for gain*”), diz Hobbes. Competidores são agentes racionais que procuram maximizar os seus interesses. Mas que interesses? Na secção (1) vimos fazer o filósofo uma nítida separação entre os interesses primários dos dominadores e os interesses primários dos competidores. Pela lista dos interesses que Hobbes dá no parágrafo sétimo do capítulo XIII do *Leviatã* estes não são os interesses dos dominadores, baseados na relação ternária da comparação, são simples objetos do desejo, isto é, representam a relação binária do sujeito com aquilo que julga ser “bom para ele” ou a relação binária de aversão, do sujeito com aquilo que julga ser um mal para ele.

Se os fins dos competidores são interesses que envolvem a simples relação daquele que deseja com aquilo que é desejado, pergunta-se que desejos ou fins são estes. Como já vimos, embora liste o interesse de conservação ou o interesse pela segurança como o maior de todos, isto é, o primeiro num pacote de preferências, Hobbes caracteriza os indivíduos como procurando maximizar tudo o que tomam como constituindo um bem, desde que convindo à perspectiva de maximização global. A segurança é o bem predominante, não o exclusivo. E nem se pode atribuir aos indivíduos hobbesianos uma ordem de maximização lexicográfica, em que os fins menos desejados só fossem maximizados após a maximização dos fins mais desejados. Com efeito, tudo o que se pode deduzir do modelo hobbesiano de indivíduo é que numa situação de conflito de interesses os fins inferiores na lista de preferências devem adequar-se aos fins superiores. Por isso não há por que considerar aqueles bens que os indivíduos “com frequência não podem nem desfrutar em comum, nem dividir” (“*neither enjoy in common, nor yet divide it*”)<sup>552</sup> como bens que necessariamente são desejados em vista da conservação.

De fato Hobbes parece não fazer caso desta distinção ao afirmar que “basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato de ele a desejar já indica que ela contribui, ou lhe pareça contribuir para sua conservação”. Contudo, Hobbes não diz em momento algum que a competição inicial que origina o conflito se deva à disputa de bens que são necessários à conservação. Certamente o filósofo reconheceria que os bens pelos quais os indivíduos competem são em grande parte realmente necessários à conservação, senão todos talvez, mas *é um equívoco acreditar que o conflito inicial se deva a uma luta pela sobrevivência*. Não existe em Hobbes uma competição originária pela sobrevivência que levaria ao estado de guerra. O que existe é apenas uma competição original por aquilo que se deseja. O que Hobbes está dizendo não é que os indivíduos competem porque sem esses bens sua sobrevivência estaria ameaçada, mas sim que os indivíduos competem somente porque é da natureza de um ser concupiscente como o homem procurar obter aquilo que deseja. No *De Cive* ao citar como principal causa do conflito o desejo de cada homem ferir o outro, que vem de quererem a mesma coisa, o filósofo não se dá ao trabalho de especificar se estes bens são pensados pelos indivíduos como necessários à conservação ou não. Infelizmente, há a tendência de transportar a argumentação sobre o direito de natureza para o problema da competição original, como se a competição fosse justificada como uma luta pela conservação. Pois na verdade a defesa do ato ofensivo e invasivo na discussão do direito de natureza é levantada para justificar primariamente a violência preventiva contra aquele que tem a intenção de atacar, não para justificar os atos motivados por uma suposta luta pela sobrevivência. A questão da cooperação não se constitui primariamente na relação problemática do indivíduo com o meio, “Deus deu-nos tudo em abundância”<sup>553</sup>, escreverá Locke citando a Bíblia. A questão da cooperação em Hobbes se coloca nível das relações interpessoais, o meio ainda não é posto como um fator determinante para a emergência do conflito.

O erro está em creditar a Hobbes a assunção implícita ou inconsciente da tese da escassez dos bens. Assim a competição pelos bens seria causada pela escassez dos bens necessários à autopreservação. Todavia, Hobbes nunca cita essa escassez como causa do conflito que leva ao estado de guerra. A

<sup>551</sup> Ibid., p. 117.

<sup>552</sup> *De Cive*, cap. I, § 6.

<sup>553</sup> *Dois Tratados sobre o Governo*, p.412. “...Deus, que nos provê tudo com abundância” (1 Tm, 6, 17), na tradução da *Bíblia de Jerusalém* [2002].

questão é se somos autorizados a entender esses bens que não podem ser “desfrutados em comum” nem “divididos” como bens escassos. Mesmo na 12<sup>a</sup>, 13<sup>a</sup> e 14<sup>a</sup> leis de natureza que tratam no *Leviatã* dos bens que não podem ser divididos, ali o filósofo não faz qualquer referência a uma *limitação natural* dos bens, ausência esta que se repete nos *Elementos da Lei* e no *De Cive*<sup>554</sup>. Afinal, qualquer um sabe que há coisas que não podem ser partilhadas, nem consumidas em comum, e cuja disponibilidade é limitada, mas disto vai um grande passo a afirmação de que os bens necessários à conservação são escassos. E Hobbes não propriamente diz que os indivíduos competem pelos bens *porque* estes são julgados indivisíveis ou limitados, mas sim *porque* (1) competem no estado de natureza por certos bens e (2) esses bens são pensados como indivisíveis é que o conflito tende a se alastrar. Quer dizer, a competição não é motivada pela indivisibilidade, embora esta seja apresentada como uma das causas da progressão do conflito. Seja lá se o filósofo inglês teve em mente ou não a escassez dos bens, o fato é que isso nem é relevante, nem é funcional em sua teoria moral e política.

Mas se a competição não é inicialmente motivada pela sobrevivência, não seria contra o direito de natureza que os homens competem? Ora, ainda que não esteja de fato em jogo uma luta pela sobrevivência entre os indivíduos pelos bens disponíveis, nem por isso os bens desejados não são bens úteis à conservação. Um alimento, como uma maçã, contribui para a manutenção da vida independentemente de sua disponibilidade. Porém pelear por uma única maçã no meio de um imenso pomar não é algo que põe o agente desnecessariamente em risco de vida, contrariando a reta razão e o direito de natureza? Aqui devemos trazer em pauta a distinção hobbesiana entre *bem aparente* e *bem real*. Agir pelo desejo de glória *em si* e agir com crueldade são bens aparentes, porque fora o capricho do indivíduo não podem representar algo de positivo para a autopreservação. Assim como não vem a favorecer a saúde o consumo abusivo de bebidas alcoólicas. Mas a maçã do pomar é um bem real, não é um bem que se deseja por causa do desejo de eminência, nem é um bem cujo consumo leva ao enfraquecimento da saúde. Mas, continuemos, contender por uma única maçã sendo que se pode tranquilamente desistir dela e obter outra não é colocar sem necessidade a vida em risco, e por isso ainda sim é um ato contra o direito de natureza? Recordemos a metáfora da criança robusta apresentada no Prefácio ao Leitor do *De Cive*. Ali Hobbes reconhece que essa “criança robusta” age irracionalmente, e por conseguinte, provavelmente contra o direito de natureza. Mas esclarece o filósofo:

E disto [o conflito entre os *justos* e os *perversos*] não decorre absolutamente que aqueles que são maus o sejam por defeito de natureza (*are so by nature*), isto é, de seu próprio (*first*) nascimento: porque sendo criaturas meramente sensíveis (*sensible*), eles têm a disposição que ora exponho: imediatamente e quando puderem, eles desejam e fazem tudo o que melhor lhes agrada (*pleasing*), e dos perigos que se acercam eles ou fogem, por medo, ou com vigor (*hardness*) tratam de repeli-los; mais isso não é razão para considerá-los maus ou perversos (no texto, apenas *wicked*).<sup>555</sup>

Os *wicked* agem de forma imprudente e, portanto, irracional, só que não há por que recriminá-los, já que fazer isto seria recriminar a própria natureza que dispõem os homens para irem em busca do que parece um bem para eles. O direito de natureza não poderia limitar algo que faz parte da essência mesma de um ser sensível como o homem. Ora, isso explica por que no *Leviatã* a figura do *wicked* (astuto, perverso) desaparece para ser substituída pelo “*fool*” (tolo)<sup>556</sup>. Antes de ser alguém guiado por má índole, o *wicked* que em todas as situações age irrestritamente é na verdade o *fool*, aquele “tolo” que não consegue perceber adequadamente os seus interesses mesmo quando teria condições para tanto. Tratamento diferente é dispensado ao homem desejoso de glória *em si* e cruel, cujos atos impedem a consecução da paz, o qual Hobbes faz uma apreciação moral negativa<sup>557</sup>. Se a “perversidade” dos *wicked* pode ser explicada por aquilo que faz parte da natureza humana, no entanto Hobbes afirma serem loucos (portanto fora do padrão normal da constituição fisiológica humana) aqueles que procuram provar a sua eminência sobre os demais:

E ter por qualquer coisa paixões mais fortes e veementes do que geralmente se verifica nos outros é aquilo a que os homens chamam *loucura* (*madnesse*).

<sup>554</sup> Cf. *Leviatã*, p. 92-3, p. 212. *Elementos da Lei*, I, cap. XVII, §§ 3-5. *De Cive*, cap. III, §§ 16-8.

<sup>555</sup> *De Cive*, Prefácio ao Leitor, p. 15, p. xvi.

<sup>556</sup> Cf. *Leviatã*, pp. 87-8, p. 204.

<sup>557</sup> *Leviatã*, pp. 91-2, p. 211. Conforme a nona lei de natureza que proíbe o orgulho (*pride*). O erro moral (ou prudencial) do dominador é a sua incapacidade radical (pois é inerente ao seu desejo) de reconhecer a igualdade natural entre os homens



Da qual existem quase tantas espécies como as das próprias paixões. Por vezes uma paixão extraordinária e extravagante (*extraordinary and extravagant*) deriva da má constituição dos órgãos do corpo, ou de um dano (*harme*) a eles causado, e outras vezes o dano (*hurt*) e indisposição dos órgãos são causados pela veemência ou pelo extremo prolongamento da paixão. Mas em ambos os casos a loucura é de uma mesma natureza.

A paixão cuja violência ou prolongamento provoca a loucura ou é uma grande *vanglória* (*vaine-glory*), a que é vulgarmente se chama *orgulho* (*pride*) ou *auto-estima* (*selfe-concept*), um grande *desalento* (*dejection*) de espírito.<sup>558</sup>

Se dominadores são os que procuram a glória, dominadores são indivíduos que possuem uma constituição patológica do aparelho mental, pois tomam a eminência como um desejo primário e formador dos demais desejos. Com efeito, as “crianças robustas” a que Hobbes se refere não são definitivamente dominadores, mesmo porque o filósofo atribui a elas o desejo de realizar as suas paixões, mas nada diz delas de um suposto desejo natural de domínio e de glória. Podem cometer um erro de cálculo, como o faz o *fool*, mas não há nelas qualquer traço de patologia.

O problema remanescente é saber como a mera competição pode ser motivo para a disseminação do conflito entre os n-indivíduos interagentes no estado natureza, quer dizer, como disputas isoladas e eventuais pode dar origem ao estado de guerra. Kavka acredita que Hobbes esteja determinando como pressuposto um certo nível pré-existente de ocasiões para o conflito, isto é, as ocasiões em que dois ou mais indivíduos interagentes vem a querer a mesma coisa pensada com não partilhável. Como observa o mesmo comentador, se na vida de um indivíduo no estado de natureza poucas fossem as ocasiões em que topasse com um indivíduo que desejasse o mesmo bem não partilhável, por que os indivíduos iriam dispensar tantos esforços na estratégia de antecipação visto que o risco do conflito vir a acontecer é tão baixo? Diante do meu adversário na competição pelos recursos naturais não seria melhor fugir (“*lie low*”) do que me antecipar e correr o perigo de perder a vida?<sup>559</sup> Teríamos assim que levantar duas hipóteses a respeito do estado de natureza:

- 1) Que são freqüentes os encontros (ou interações) entre os indivíduos
- 2) Que são freqüentes as ocasiões em que os indivíduos desejam o mesmo bem não partilhável

Na verdade Hobbes depende muito pouco dessas duas hipóteses. De qualquer forma, tomemo-las em consideração. Quanto a primeira, é conhecida a objeção de Rousseau sobre isto. Se os homens estão dispersos, por que haveria ocasiões para disputa? Se estas disputas ainda assim ocorressem, por que elas não ficariam estancadas por ali e não produziram maiores conseqüências? Que risco pode oferecer um ser que só de tempos em tempos venho a dar de cara? Posso, talvez, ao ver um urso, procurar matá-lo (isso se tiver bons recursos para tanto), mas por que iria no encalço da fera?<sup>560</sup> Ao contrário do que se poderia pensar, o estado de natureza hobbesiano é mais abstrato que o de Rousseau. O filósofo francês está de fato preocupado em analisar o papel das condições do meio natural na determinação dos comportamentos dos indivíduos. Daí a necessidade de detalhar as características do meio onde poderão acontecer as interações entre os homens. Rousseau procede como naturalista, Hobbes como físico, tal como vimos no relato do experimento mental da aniquilação do mundo que permite definir espaço e tempo. O naturalista Rousseau não pode abstrair o homem da Natureza que o determina, já o “físico” Hobbes pode separar seus objetos de estudo do mundo concreto, definir abstratamente estes objetos e supô-los interagindo em um meio homogêneo e vazio. Oakeshott observara que os homens eram no estado de natureza pensados pelo filósofo como solitários (posto que cada um só pode contar consigo), mas não como isolados<sup>561</sup>. Isso porque o que Hobbes está interessado é investigar especificamente como os homens agiriam uns para com os outros se uma vez o Estado fosse imaginado como dissolvido. Quer dizer, a “condição natural” se refere menos à condição do homem na Natureza antes da civilização do que à condição do homem entre si não havendo o poder soberano. Dessa dissolução inicial procede-se sinteticamente até a criação do Estado. Esse procedimento torna compreensível que tome de imediato a interação entre os agentes destituída de maiores informações sobre o meio e os recursos.

Mesmo assim, o filósofo inglês não precisa necessariamente postular como ponto de partida que as interações são freqüentes. O argumento é simples, e basta que vejamos retrospectivamente. É fato que

<sup>558</sup> Ibid., p. 46, p. 139-40.

<sup>559</sup> Kavka, p. 102.

<sup>560</sup> *Segundo Discurso*, pp. 59-60

<sup>561</sup> Oakeshott, p. 34.

vivemos em sociedades, e sociedades politicamente organizadas. Se os homens vivessem esparsos no estado de natureza certamente não teríamos as sociedades políticas. Por conseguinte, em algum momento os homens passaram a interagir com certa frequência entre si (as sociedades políticas são prova disto) seja lá qual a razão, e o desfecho dessa interação, diz Hobbes, foi o estado de guerra. Pouco importa os homens passem séculos e séculos isolados entre si, o que importa é que quando vierem a interagir em um certo nível o resultado disso será o conflito generalizado. Portanto a posição inicial que é relevante postular não é qualquer posição inicial no estado de natureza, mas aquela imediatamente anterior à origem do conflito ou à origem das sociedades políticas, posição esta em que a interação em um certo patamar já está pressuposta.

Quanto às razões que levariam os homens a desejar a mesma coisa é possível extrai-las do modelo de indivíduo hobbesiano. Hobbes poderia contar com certos traços da natureza humana para justificar o porquê da frequência da competição no estado de natureza. Primeiro haveria um grupo de propriedades subjetivas, que concernem à natureza dos desejos humanos. Segundo haveria outro grupo de propriedades objetivas, que dizem respeito à natureza da razão instrumental postulada por Hobbes.

No modelo de natureza vimos que duas características potencializam a quantidade e a complexidade dos desejos e necessidades humanas em relação aos animais. Porque o desejo depende da imaginação, e é no homem que a faculdade da imaginação se encontra muito mais desenvolvida que em outros animais, conseqüentemente o desejo humano se dirige a muito mais e diversos objetos. Se a diferença da constituição fisiológica de homem para homem torna variados os desejos humanos, de tal forma que o *desejo comum* (coletivo) ou *querer comum* (coletivo) é apenas uma unidade momentânea, no entanto, uma vez que os homens tendem a desejar várias coisas, maiores são as chances de virem em algum momento a desejar um mesmo objeto, embora isso se dê provisoriamente. Rousseau percebeu bem o quanto o postulado da competição no estado de natureza dependia dessa assunção psicofisiológica e tratou de buscar mostrar que os objetos do desejo dos homens na condição natural só poderiam ser poucos e homogêneos<sup>562</sup>. Mas Hobbes não está interessado em pensar o homem no estado de natureza *enquanto tal*, mas sim no homem *enquanto tal* no estado de natureza. Como dissemos, o que faz Hobbes é *inserir* no estado de natureza um modelo pré-definido de homem (e, por isso, a-histórico).

Como vimos, no *Leviatã* sobressai a concepção instrumental do poder. Os indivíduos estão em busca da felicidade, felicidade esta que só pode se obtida através de *poder*. O homem, como ser da ação, não pode dissociar o querer algo do querer aquilo que o capacita a obter algo. O *querer* é esse próprio instante infinitamente pequeno entre o desejo, que coloca o fim, e a ação que se dirige por mediação a esse fim. Os meios para a realização da ação, quando possuídos, é poder, porque ter *poder* é poder ser causa, e esses meios são a causa da consecução dos fins. Então temos que a cada objeto primariamente desejado tem-se um conjunto correlato de objetos que são tidos como meios para o fim visado. Assim, para ilustrar, talvez o problema não esteja na maçã no alto de uma macieira repleta de frutos, mas sim naquele único graveto que permite alcançar a maçã. Vê-se portanto aumentado o número dos objetos desejados no estado de natureza, representado pelos bens instrumentais, e esse aumento significa igualmente um aumento da probabilidade de os indivíduos virem a desejar a mesma coisa.

Mas ter imaginação é ter capacidade de figurar eventos e possibilidades futuras. E também ser capaz de discernir de modo mais eficiente a relação entre o presente e o futuro, de discernir aquilo que no presente pode condicionar o futuro. Essa previdência é um traço da natureza humana, e informa que devemos possuir hoje aquilo que será fundamental na determinação do amanhã. Mas a previdência, ou prudência, diz mais. Diz, como vimos, que aquilo que não é atualmente um *bem primário* ou um *útil* poderá futuramente o ser. Sabe-se que a fartura da primavera é contrastada com a escassez do inverno. E se *poder* é tudo aquilo que pode ser causa de algo, é recomendável que quando virmos a desejar futuramente algo já estejamos supridos dos meios ou poderes para obtê-la. E também aquilo que presentemente não é um mal, poderá futuramente o ser, e deve-se diante deste mal futuro já estar preparado para confrontá-lo. É uma característica do homem acumular “bugigangas” na expectativa que elas serão úteis futuramente. Portanto a racionalidade é responsável por inflar enormemente os bens aos quais os homens se interessam ao abrir ao homem a dimensão do *possível*, pois *bem* não é só aquele que é contado como um bem *atual*, mas também aquele que é estimado *poder ser* futuramente um bem. Seres racionais que querem maximizar os seus interesses devem esforçar-se por acumular a maior quantidade possível de poder.

Na medida em foi inflada a lista dos interesses humanos, foram também aumentadas as chances para o entrechoque dos indivíduos no estado de natureza. O conflito é a ocasião de os indivíduos

---

<sup>562</sup> Cf. *Segundo Discurso*, pp. 65-6.

compreenderem uns aos outros como mútuo obstáculo para a obtenção daquilo que se quer. É razoável supor que os indivíduos hobbesianos irão prever que poderão haver situações em que um outro aparecerá como impedimento à sua ação. Por ora vamos desconsiderar as ações preventivas. A situação indicaria que um bem, instrumental ou não, em muitos casos só será obtido no estado de natureza se o indivíduo A tiver mais *poder* que o indivíduo B, porque *poder* quando considerado em termos interpessoais é sempre uma medida relativa, cuja magnitude não é absoluta mas é medida pela diferença dos poderes entre os indivíduos. Ter poder é ter *mais* poder. Como Hobbes diz, um homem prudente não pode acumular poder tendo em vista apenas a vantagem atual sobre o adversário. Toda vantagem é provisória, e a prudência dita que cada um se assegure contra possíveis futuras inversões e revezes das posições. Se esses raciocínios forem levados ao limite, mesmo aquilo que não é, nem virá a ser um bem para um indivíduo, mas o é para outro, pode ser objeto do desejo do primeiro, porque tirar de outrem um algo que poderia aumentar sua força ou capacidade é enfraquecê-lo, e como poder é uma medida relativa, o primeiro afirmaria o seu poder, ou seja, a sua vantagem competitiva sobre o outro ao buscar inferiorizá-lo.

Isso significa que poder não pode ser medido em relação ao bem que se espera ter ou se espera manter, o poder deve ser acumulado por si mesmo, como *se fosse* um fim em si. Então após o conflito inicial tem-se mais uma razão para que os embates por certos bens ocorram novamente, agora motivados pela tentativa de estabelecer ou uma vantagem atual ou evitar perdê-la, ou para garantir ou obter uma vantagem futura.

No modelo de indivíduo vimos que o filósofo concebe como a forma mais eficiente de poder aquelas capacidades que permitem submeter ou influenciar outras pessoas. Por mais forte, inteligente e sábio que um homem seja, este poder é bastante limitado em comparação ao poder de um homem capaz de impor-se sobre os demais. Daí, como vimos, a razão pela qual Hobbes trate tão extensamente sobre a honra, que é a estima que os outros fazem de nossos poderes. Um homem honrado é um homem poderoso, a alta estima de seu poder faz com que obtenha mais poder já que o irão querer como aliado ou como senhor. Assim, mesmo no estado de natureza, ter alguém sob seu domínio representa um grande poder já que às capacidades do senhor são agregadas as capacidades do escravo. Logo, o próprio homem é um *bem instrumental* no estado de natureza, ou melhor, o mais eficiente dos *bens instrumentais*, e, por isso, como qualquer bem, cada homem pode vir a ser objeto do desejo de outrem.

Do mesmo modo, seja ou não o outro um obstáculo atual da minha ação, poderá sê-lo no futuro, e se um indivíduo tiver uma vantagem momentânea poderá fazer uso dela para submeter ou eliminar aquele que futuramente poderá ser um concorrente.

Tais seriam as ponderações racionais de maximizadores globais e previdentes. O noção de poder daria a base racional para se explicar as razões que levariam indivíduos com alguma capacidade de planejamento de suas ações a ingressar com frequência nas disputas pelos bens e fins desejados. Ainda que Hobbes não faça explicitamente essa relação entre a competição inicial no estado de natureza e sua noção de poder (preferindo fazê-la ao determinar o direito de natureza) a reconstrução dessa relação sugerida acima parece convir suficientemente com as suas teses e seus pressupostos a respeito da natureza e racionalidade humanas. Já mostramos como Hobbes pôde oferecer no *Leviatã* um *rationale* para a paixão pela glória e o desejo de honra ao entendê-los como bens úteis. Contudo no capítulo XIII do mesmo livro o autor parecia manter a distinção entre competidores e dominadores, entre aqueles que desejam racionalmente um certo bem e aqueles que o almejam puramente como símbolo de glória. Porém, se essa distinção existe, é nula estado de natureza. Competidores que queiram guiar suas ações pelo cálculo racional irão na maior partes da vezes, embora não todas, agir como dominadores.

Temos então as propriedades da natureza e da racionalidade humanas que poderiam aumentar as chances dos embates no estado de natureza:

a) Subjetivas (sobre os fins desejados)

1. imaginação
2. razão<sup>563</sup>

b) Objetivas (sobre a ação)

---

<sup>563</sup> A razão não é fonte em si dos objetos do desejo, mas possibilita a diversificação dos interesses, por exemplo, pela linguagem, ao libertar o homem, por meio das marcas que servem à recordação, dos meros desejos atuais e passageiros.

1. cálculo instrumental
2. previdência ou relativa visão de longo prazo
3. faculdade de cada agente racional avaliar as suas próprias capacidades pela comparação com as capacidades dos demais indivíduos.
4. o próprio homem é um bem

A competição, diz Hobbes, é responsável por tornar contendores em inimigos na medida em que cada um vê o seu adversário como um impedimento para a realização dos seus fins. Dessa inimizade surge a desconfiança mútua entre eles. Se alguém está de posse de alguma coisa que é do desejo de outrem, como a posse de um campo cultivado, é razoável que espere uma invasão. E se alguém é um impedimento para ação de outrem, aquele deve esperar o ataque. E também a vantagem sobre o adversário pode ser estabelecida procurando enfraquecê-lo, ou ainda procurando submetê-lo para torná-lo um instrumento à sua disposição. Tudo isso faz com que os competidores que se sentem ameaçados passem a realizar cálculos defensivos em relação aos seus adversários na expectativa de obter e manter vantagens para garantir a sua própria segurança. A mesma lógica que era aplicada para a obtenção e garantia dos bens visados vale para a estratégia defensiva. Para garantir a sua segurança o indivíduo deve acumular o máximo possível de objetos que possa torná-lo mais forte que o adversário, isso porque este também estará em busca de maximizar o seu poder. Mas, do mesmo modo, a vantagem atual de um sobre o outro pode ser revertida no futuro, o que novamente estimula o acúmulo progressivo e indefinido poder. É o que Hobbes escreve:

é mais conforme à razão – e mais seguro para nossa conservação – usar, hoje, da vantagem que temos para adquirir garantias que nos proporcionem segurança (*by taking caution*), em vez de os deixarem [os demais indivíduos] crescerem e se fortalecerem (*shall be full grown and strong*), escaparem de nosso poder, para só então nos empenharmos em recuperar numa luta de resultado incerto, aquele poder que antes detínhamos. E, por outro lado, nada pode ser considerado mais absurdo do que soltares aquele que já tens em teu poder, e está fraco, para dele fazeres, de uma só vez, teu inimigo, e um inimigo forte.<sup>564</sup>

Melhor ainda seria agir sobre a própria causa do medo, procurando eliminar ou submeter o inimigo, submissão essa que já é uma forma de enfraquecê-lo. E indivíduos previdentes reconhecem como inimigos não só aqueles que o são atualmente, mas os possíveis, dado que é preciso precaver-se contra possíveis inimigos. Portanto o inimigo não é mais aquele que oferece uma ameaça direta, inimigo é todo aquele que pode vir a ser uma ameaça. E no estado de natureza, compreende Hobbes, todos podem vir a ser uma ameaça.

Todas essas considerações apontam para o fato de que os competidores se encontram no estado de natureza na situação de um jogo PD. Assim, se pensarmos em uma matriz das ordens de preferências:

	Não Ataca	Ataca
Não Ataca	2,2	4,1
Ataca	1,4	3,3

Numa situação de competição entre dois agentes, se cada um dos indivíduos possui um bem que outro quer ou se cada um é impedimento para a ação do outro, cada indivíduo estará diante da possibilidade de *atacar* ou *não atacar* aquele outro que pode ser ou é causa de dificuldades. A invasão ou o ato ofensivo são o maior *payoff* possível para cada um dos adversários. O problema é que um deles somente maximiza o seu *payoff* se o outro não tentar maximizar o seu. O pior resultado é daquele que não ataca, mas sofre o ataque do outro, pois o ataque poderia significar algo como uma ação preventiva objetivando o equilíbrio das forças. Pergunta-se: se ambos recuarem, estarão numa posição melhor ou pior que se ambos atacarem? Se ambos não atacarem, permanecerão na posição em que se encontram, por isso o resultado poderia ser representado como (0,0) numa escala hipotética de utilidade. Mas se ambos atacarem, e se tivermos em mente a igualdade natural, cada um se expõe ao risco de perder a

<sup>564</sup> *De Cive*, cap. I, § 14.

sua vida. Chamemos a estratégia do recíproco recuo *de estratégia cooperativa* e a do recíproco ataque *de estratégia não-cooperativa*. Talvez tendo os indivíduos uma certa eficiência em deduzir os interesses e intenções do outros, cada um percebe que se ambos atacarem obterão um resultado pior que se ambos recuarem. O bom-senso ditaria a estratégia evasiva. O problema é que temos a possibilidade de um raciocínio circular: se um sabe que o outro vai recuar ao prever que o mútuo ataque não é boa coisa, pode então contar com esse cálculo e atacar na expectativa de que o outro não queira atacar. Aquele porém que teria a intenção de seguir a estratégia evasiva pode contar com a possibilidade do ataque oportunista e por razões preventivas vir a atacar embora não estivesse interessado no início em maximizar o seu *payoff*.

Tomemos em consideração alguém, um moderado, em que só esteja interessado em atacar se o outro atacar. Por causa do raciocínio circular acima, temos, digamos, cinquenta por cento de chances que irá acreditar na indisposição do oponente para o ataque posto que este oponente poderia prever as conseqüências indesejáveis da não-cooperação. E temos cinquenta por cento de chances que irá apostar na estratégia oportunista do outro, este que procurará tirar proveito da falta de disposição do primeiro para o ataque. Note-se que isso é independente da troca ou não informações, pois existe a possibilidade de pelo menos um deles estar blefando. Parece que estamos diante de uma indeterminação: às vezes os indivíduos irão atacar, às vezes irão cooperar.

O problema é que isso não ocorre, o ataque será a estratégia mais razoável. Vejamos. Foi P. Neal que teve o mérito de perceber que o que está em jogo não é maximização de um bem qualquer, cujo possível prejuízo pudesse ser posteriormente recuperado, como os prejuízos de um empresário ou de um partido político. Deve-se acrescentar ao problema formal da estratégia de indivíduos maximizadores um elemento material com que Hobbes a todo instante se faz valer dele: a morte<sup>565</sup>. É preciso notar que para Hobbes o ataque é quase sinônimo de morte. O que está em jogo é a possibilidade de se perder não um bem qualquer, mas a vida, que significaria, como Hobbes diz, o próprio abandono da corrida competitiva que caracteriza a existência humana. Ora, vimos que não há, como ponto de partida para Hobbes, a idéia de uma luta original pela sobrevivência. Logo, não se deve postular que para cada indivíduo não atacar signifique necessariamente para ele a perda de um bem imprescindível para a vida. Porém, o ataque do outro é quase equivalente à morte ou à sujeição, sujeição esta que é um mal quase tão grande quanto a morte porque tira o poder do indivíduo de julgar por si mesmo o que vem a ser melhor para si. Assim, não existe aí nenhuma indeterminação, nenhum indivíduo racional que tema a morte violenta irá deixar de considerar uma probabilidade tão alta para o ataque, mesmo que essa probabilidade seja menor que cinquenta por cento. Diante da possibilidade iminente da morte ou da sujeição, diz Hobbes, a única estratégia é proteger-se por meio da antecipação.

Mas esse argumento não teria uma falha grave? Se os indivíduos são aproximadamente iguais no estado de natureza e o ataque representa arriscar a vida, por que não seria melhor renunciar à estratégia ofensiva? Pois Hobbes não afirma que competidores são seres irracionais que atacam e invadem sem medir os riscos da ação. Se os competidores podem achar-se incentivados a agir por causa da igualdade natural, isso não seria razão para dizer que eles não sentem medo. Por isso, supõe o filósofo que os indivíduos interessados em um determinado ato invasivo irão querer reduzir estes riscos reunindo as suas forças ("*forces united*"). A igualdade natural, que serve muitas vezes de desestímulo à ação, é um tênue equilíbrio que facilmente pode ser quebrado: "... tarefa árdua é nos resguardarmos de um inimigo que nos ataca com a intenção de nos oprimir e arruinar, ainda que ele venha com pequena tropa e escasso abastecimento (*no great provision*)..."<sup>566</sup> Mas mesmo se se tomar em consideração a ofensividade entre apenas dois homens, devemos ter em mente que como agentes maximizadores os homens hobbesianos sempre que tiverem a possibilidade de melhorar as suas posições irão tentar fazê-lo. Suponha-se que um indivíduo *A* possui um bem desejado pelo indivíduo *B*. Suponha-se também que em 99% dos casos a vantagem ou superioridade de *B* sobre *A* ou não exista ou não seja suficiente para assegurar para o primeiro o sucesso do ato invasivo ou ofensivo. O fato é que existe ainda o 1% ou menos de ocasiões em que os riscos do ataque para *B* serão suficientemente baixos para motivar a ação ofensiva. Por sua vez *A* poderia estimar as probabilidades do ataque muito pequenas para tentar se precaver ou mesmo se antecipar a *B*. Isso seria razoável se o que estivesse em jogo não fosse a vida. Se *A* considerar que o ataque neste 1% restante poderá representar a morte certa ou uma incapacitação para a luta pela sobrevivência, terá um bom estímulo para buscar proteger-se de *B* ou ainda para se antecipar.

---

<sup>565</sup> Cf. Neal, pp. 646-7.

<sup>566</sup> *De Cive*, cap. I, § 12.

Hobbes parece ter ciência de que o que caracteriza o estado de guerra é essa expectativa geradora de ansiedade e temor de que no futuro possamos ser alvo de um ataque mortal. Bem diferente de Locke, para quem a mera suspeita quanto às intenções do outro não basta para determinar o estado de guerra, para o autor do *Segundo Tratado* só há motivo para a defesa preventiva no estado de natureza quando alguém “declara, por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado e intempestivo, contra a vida de outrem”<sup>567</sup>. Já Hobbes caracteriza o estado de guerra como um estado de recíproca suspeita em que não precisa necessariamente desdobrar-se no conflito real:

Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mal tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência a chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz.<sup>568</sup>

O estado de guerra não é um conflito atual, é uma disposição para o conflito. Mas, pergunta-se, por que os indivíduos teriam essa disposição ao conflito sabendo dos riscos dos atos ofensivos e invasivos? É precisamente o que Hobbes está dizendo acima, o estado de guerra é essa disposição de atacar, ataque este que acontecerá na eventualidade de o agressor acreditar ter suficiente vantagem sobre a vítima. E se o indivíduo sente medo de antecipar-se, mesmo onde há o medo, diz Hobbes, esta paixão não é suficiente, em muitos casos, para dissuadir os indivíduos de iniciativas invasivas e ofensivas:

A isto se objeta: é tão improvável que os homens chegassem à sociedade civil devido ao medo que, tivessem eles medo, nem mesmo suportariam o olhar uns dos outros. Mas quem assim pensa presume, creio eu, que temer é o mesmo que apavorar-se (*affrighted*).

Compreendo na palavra *medo* um acerta antevisão (*foresight*) de um mal futuro; por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente o medo também ocorre desconfiar, suspeitar acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer. [mais adiante] É pelo medo que os homens se protegem, até mesmo pela fuga, e escondendo-se pelos cantos, se não têm outro jeito de escapar; mas, o mais das vezes, utilizando-se de armamentos e armas defensivos. Assim, acontece que, se eles têm a coragem de se mostrar (*to come forth*), cada um vem a conhecer em que disposição está o outro...<sup>569</sup>

De fato, a fuga ou o recuo será a estratégia razoável em muitos casos ou na maior parte deles, pois se a guerra é um ato racional, requer também a avaliação racional dos poderes e da situação. Mas tão logo se sinta em relativa superioridade sobre aquele que o ameaça, é provável que se antecipe, para ganho ou defesa, afinal tem as chances de melhorar a sua posição ou eliminar a causa de seu temor.

Em um primeiro momento cada indivíduo iria atacar, preventivamente ou não, quando acreditasse ter boas condições de sair ileso da ação. Na condição natural qualquer situação favorável poderá ser aproveitada para a melhoria de posições (afinal, para o Hobbes dos *Elementos da Lei* a essência da vida pode ser resumida na metáfora da vida como uma corrida). Mesmo que em um número enorme de casos a razão dite abster-se de agir, por que, tendo o agente conhecimento suficiente do contexto da ação e o sabendo favorável, por que deixaria de agir? Kavka afirma que os indivíduos hobbesianos seguem as leis de razão como prescrições morais gerais<sup>570</sup>. Assim, os indivíduos viriam a compreender, dado a imponderabilidade em relação às conseqüências futuras, que a longo prazo se seguirem as regras morais indistintamente irão obter um resultado melhor do que se julgarem a conveniência desse ou daquele ato caso a caso. Que o seja. Mas, imaginemos, ainda que eu saiba que em quase todos os casos matar alguém me trará prejuízo, se eu tenho segurança em relação à minha impunidade, descontados os valores morais, por que não mataria aquele cuja morte pode resultar em um grande benefício para mim? Se o contexto específico me assegura que a regra geral não se aplicará, se mesmo assim eu seguir a regra prudencial geral estarei sendo irracional desde que esteja interessado em maximizar benefícios.

O que possíveis ou mesmo improváveis situações favoráveis ao ataque têm a ver com a justificação racional da antecipação? Para Hobbes há uma característica fundamental em relação a seres como os

---

<sup>567</sup> *Dois Tratados*, p. 395.

<sup>568</sup> *Leviatã*, pp. 75-6. pp. 185-6.

<sup>569</sup> *Ibid.*, pp. 359-60. p. 6.

<sup>570</sup> *Kavka*, p. 357ss.

humanos com desenvolvida capacidade de conceber o futuro: a ansiedade (“*anxiety*”). A ansiedade para Hobbes está estritamente ligada à racionalidade, é a ansiedade que predispõe os homens ao conhecimento, sendo inclusive causa das concepções religiosas:

A ansiedade em relação ao futuro predispõe os homens para investigar as causas das coisas, pois seu conhecimento torna os homens mais capazes de dispor (*to order*) do presente da maneira mais vantajosa (*best advantage*).<sup>571</sup>

A ansiedade não gera apenas a disposição teórica para o conhecimento, gera também o temor em relação ao estado futuro do próprio agente. É o que Hobbes ressalta nesta passagem:

Pois quando se está certo de que existem causas para todas as coisas que aconteceram até agora ou no futuro virão a acontecer, é impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os males que receia (*fears*), e por obter (*procure*) o bem que deseja, não se encontrar em eterna preocupação (*solicitude*) com tempos vindouros. De modo que todos os homens, sobretudo os que são extremamente previdentes, se encontram numa situação semelhante à *Prometeu*. Porque tal como *Prometeu* (nome que quer dizer *homem prudente*) foi acorrentado ao monte *Cáucaso*, um lugar de ampla perspectiva (*large prospect*), onde uma águia se alimentava de seu fígado, devorando de dia o que tinha voltado a crescer durante a noite, assim também o homem que olha demasiado longe (*looks too far before him*), preocupado (*in the care*) com os tempos futuros, tem durante todo o dia seu coração ameaçado (*gnawed*) pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono.<sup>572</sup>

Vimos anteriormente que o medo envolve também a capacidade de julgamento, especificamente aquele ligado às expectativas relacionadas ao futuro. Por isso, seres racionais, na medida em são mais capazes de dispor do juízo, são seres com maior propensão a sentir medo. Ao contrário do que Hampton acredita, não é a visão de curto prazo que predispõem os homens para o ataque, e sim, para Hobbes, é a habilidade humana de ver a longo prazo.

Diante da ansiedade gerada pela antevisão de um mal futuro possível, é natural que os indivíduos mais aptos a antever o futuro queiram dar um fim à causa de sua ansiedade. E o ataque preventivo seria uma solução. Mas a antecipação não é apenas explicada pelas paixões. Ainda que o risco do ataque seja certo, talvez seja melhor arcar com este risco conhecido do que poder sofrer um grande mal futuramente. Pois por mais que o ataque preventivo envolva riscos, talvez seja melhor para o indivíduo apostar nesse ato em que está no controle da situação conhecida do que poder vir a sofrer posteriormente um ataque, como um ataque surpresa, em que as chances de reação sejam nulas ou mínimas.

Essa distância entre a antevisão de um mal futuro e antecipação poderia ser coberta, como já sugerimos, por uma lógica da difidência progressiva no estado de natureza, em que um faria inicialmente pequenas provisões contra a possibilidade futura do ataque. Isso porque, dada a improbabilidade inicial do ataque, não haveria razões para uma expressiva preparação para o ataque. Mas ao fazer tais provisões, a intensidade da ameaça inicial é aumentada, requerendo da outra parte por sua vez um aumento das provisões para o ataque. É fácil deduzir que esse comportamento leva a que cada um se sinta, após seja ultrapassado um determinado limiar (estipulado subjetivamente), na iminência do ataque, justificando a antecipação o quanto antes. E, como é razoável supor que os indivíduos hobbesianos sejam capazes de percorrer mentalmente todas essas etapas (e Hobbes dá mostras que crê nisso, como no trecho acima), é igualmente razoável supor que não esperem estes eventos futuros ocorrerem e se adiantem a eles por meio da antecipação imediata.

### c) moderados

Moderados, como homens prudentes que “corretamente avalia[m] seu poder”, são aqueles que “conformando-se àquela igualdade natural que vige entre nós permite aos outros tanto quanto ele próprio requer para si.” Moderados, portanto, seguem o princípio de equidade. Hobbes tenta justificar o princípio normativo da equidade em um fato, o fato da igualdade natural, que é um fato ao mesmo tempo real (os homens *são* semelhantes), quanto um fato psicológico (os homens se *acham* iguais):

<sup>571</sup> *Leviatã*, p. 64, p.167.

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 65, p. 169.

se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida; e se a natureza fez os homens desiguais, como os homens, dado que se consideram iguais (*think themselves equal*), só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade deve ser admitida.. Por conseguinte, como nona lei de natureza proponho esta: *Que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza.*<sup>573</sup>

Disto é fácil deduzir que moderados não terão a intenção inicial de agir ofensivamente. Uma vez que ninguém quer um mal para si (não há vontade perversa), e porque o moderado só faz ao outro o que gostaria que fizesse com ele, e como não há homem são algum que acredite que ser ferido ou sofrer um dano é um bem para ele, então só resta ao moderado renunciar, coerente aos seus princípios, às pretensões ofensivas e invasivas. Mas diante daquele que pretende atacar ou invadir, como deve comportar-se um moderado? Dado que ninguém quer um mal para si, o moderado reconheceria o direito de outro se precaver contra um mal futuro e, conseqüentemente, reconheceria o seu próprio direito de impedir esse mal. Por isso a ofensividade do moderado “provém da necessidade de se defender”, isto é, sua escolha é condicionada à escolha daquele com quem interage, como mostra a matriz da ordem das preferências abaixo:

		Moderado	
		Não Ataca	Ataca
Competidor	Não Ataca	2,1	4,2
	Ataca	1,4	3,3

Se o competidor não atacar, é preferível para o moderado não atacar, afinal talvez não queira arriscar sua vida em tal empreitada ou não queira gastar nela suas energias físicas e psíquicas. Mas se o competidor atacar, para evitar o pior resultado possível (o terceiro quadrante) a prudência comanda que ataque. Suponha-se que o moderado saiba que está a interagir com um competidor. Saberá por causa desta informação que sua escolha real é entre o terceiro e quarto quadrantes da matriz, e por esta razão irá escolher atacar. Ou seja, *moderados serão obrigados, no estado de natureza, a escolher o segundo melhor resultado.* O quadro final da interação entre os indivíduos é novamente a não-cooperação mútua.

Seria, contudo, a interação entre apenas moderados uma interação cooperativa? Se houvesse apenas moderados na condição natural ou o número de dominadores ou competidores fosse bastante baixo certamente o estado de natureza seria um estado de cooperação, pelo menos haveria a cooperação mínima que significa a renúncia recíproca de atos invasivos e ofensivos. Mas como no estado de natureza há dominadores e competidores em alguma quantidade suficiente para despertar o zelo pela autopreservação, o filósofo explica a não-cooperação entre moderados fazendo uso de dois argumentos, (1) um dizendo respeito ao nível de informação no estado de natureza e o outro, (2) ao direito de natureza.

No Prefácio ao Leitor do *De Cive* Hobbes procura justificar a desconfiança dos moderados recorrendo ao argumento de que no estado de natureza não há boas condições para se distinguir moderados de competidores:

embora os perversos (*wicked*) fossem inferiores em número aos justos (*righteous*), no entanto, porque não temos como distingui-los, temos a necessidade de suspeitar, de nos acautelar (*heeding*), de prevenir (*antecipating*), (*subjugating*), de nos defender (*self-defending*), necessidade esta que afeta até (*ever incident*) os mais honestos e de melhores condições (*fairnest conditioned*).<sup>574</sup>

Há um problema de comunicação no estado de natureza, não sabemos de antemão quem se comporta como moderado, quem se comporta como *wicked*. E se o moderado esperasse tomar conhecimento de que tipo de indivíduo está interagindo para poder atacar ou não, isso faria que muitas vezes agisse tardiamente para se defender. Nem mesmo isso é um simples problema de comunicação,

<sup>573</sup> *Leviatã*, p. 92, p. 211.

<sup>574</sup> *De Cive*, Prefácio ao Leitor, pp. 14-5, p. xvi.



uma vez que é o comportamento do outro indivíduo ao longo do tempo que revela e determina a sua disposição, não as suas palavras, pois, afinal, poderia estar blefando. Moderados não devem esperar saber com que tipo de agente irão interagir para atacar ou não, a prudência ordena a antecipação indistintamente a quem incidir o ato agressivo.

Mas o essencial do argumento hobbesiano parece residir no fato de que se a princípio faz sentido separar atos ofensivos de atos defensivos, o mero desejo do direito de natureza, no entanto a condição dos homens no estado de natureza é tal que essas distinções são projetadas para um limite situado no infinito. Pois se os moderados tem um direito de se defenderem quando se sentem ameaçados, esse direito confere também um direito absoluto aos meios para a defesa. E como poder defender-se é ter *poder*, especificamente, *mais poder* que o inimigo, e como ter poder é dispor de objetos ou outros meios quaisquer que vêm a constituir um bem segundo o julgamento do agente, a razão instrui os moderados a ingressarem numa batalha sem limites para melhorar as posições. Ou os moderados agem como competidores, ou estarão em inferioridade para contraporem-se a estes. É neste momento, e não em outro, portanto, que é introduzido toda a argumentação referente ao direito de natureza, visto que o direito de natureza só aparece depois da emergência da desconfiança mútua derivada da competição, desconfiança esta que suscita o medo da morte violenta.

O direito de cada um preservar-se é o direito de alguém fazer tudo o que achar necessário para a garantia da vida contra a morte violenta. Isto significa que um moderado pode e deve (dado a necessidade da preservação) agir contra quaisquer outros quando assim acreditar que está obtendo vantagens para enfrentar prováveis inimigos. A invasão ou o ataque de moderados contra outros moderados objetivando a maximização de poder é uma estratégia prudente e justificável para aqueles que querem se assegurar no estado de natureza contra a morte violenta. Por isso escreve Hobbes sobre a conveniência da dominação no estado de natureza:

Considerando que esse direito de nos protegermos a nós mesmos pela nossa discrição e força procede do perigo, e que o perigo procede da igualdade entre as forças dos homens, é muito mais racional (*reason*) que um homem frustre (*prevent*) essa igualdade antes que chegue o perigo, e antes que haja necessidade de uma batalha. Um homem, portanto, que tem outro homem como em seu poder para reger ou governar, para beneficiar ou injuriar (*to do good to, or harm*), tem direito, graças à superioridade do seu poder presente, a tomar as precauções que quiser (*at his pleasure*),<sup>575</sup> para seguridade futura (*in the time to come*) contra outrem.

A estratégia de subjugar outra pessoa incide indistintamente sobre os indivíduos no estado de natureza, seja contra aquele que nos ameaça (primeira parte da argumentação do trecho supracitado), seja contra aquele cuja submissão nos dará instrumentos para contrastar nossos inimigos (segunda parte da argumentação). Por conseguinte, no estado de natureza, mesmo moderados representam mutuamente uma ameaça iminente. O ponto de chegada de todas essas ponderações é que se o problema inicial dos moderados era um problema de coordenação, já a necessidade de maximizar poder ou benefícios para serem capazes de arrostar virtuais inimigos faz com que, na prática, realizem os seus cálculos de modo equivalente aos dos jogadores de um dilema dos prisioneiros.

Podemos contudo levar esse raciocínio ao seu limite. Se poder consiste não somente no poder real, mas também na opinião do poder (a honra), isto é, se o poder de alguém é determinado pela avaliação subjetiva das outras pessoas daquilo que acreditam ser o poder desse alguém, afinal, diz Hobbes, “a reputação de poder é poder”, então os indivíduos entrarão no estado de natureza também em uma batalha simbólica pelo poder, objetivando a honra, esta que só pode ser obtida se os demais consideram o poder de um outro maior que o poder deles. E a honra só pode ser reconhecida se há suficientes sinais da eminência do agente sobre os demais. Hobbes parece entrever essa lógica ao tentar fornecer um *rationale* para uma certa complacência entre inimigos de morte em situação de guerra:

em tempos passados havia um modo de viver, como se fosse uma atividade econômica, que se chamava *lestrikén*, viver da rapina, que nem ia contra a lei de natureza (do jeito que então eram as coisas), nem privava de glória quem o exercesse com valor e sem crueldade. Tal costume consistia, tirando todo o resto, em poupar a vida, e também em deixar o gado que se usava para arar a terra, bem como toda a ferramenta adequada à lavoura, que tampouco devia ser levada – como se fosse obrigado (*bound*), quem assim agia, a

---

<sup>575</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIV, § 13.

proceder dessa forma pela lei de natureza; só que o fazia por respeito a sua própria glória, a fim de evitar que, agindo com excessiva crueldade, se pudesse suspeitar que sentisse medo (*suspected guilty of fear*).<sup>576</sup>

Hobbes quer explicar um fato que aparentemente poderia refutar a sua concepção do direito de natureza no estado de guerra, dado que historicamente na guerra nem sempre os homens agem de modo irrestrito. Seja como for, o agir com soberba pode ser motivado como uma estratégia racional de dissuasão, na medida em que o agente demonstra ter capacidades e recursos de sobra contra o provável inimigo que vê no soberbo um oponente poderosíssimo, pois este pode (ou aparenta poder) prescindir daquilo que aquele mesmo não rejeitaria.

O eixo do argumento hobbesiano, portanto, é tomar como ponto de partida aquilo mesmo que os seus contraditores iriam ou poderiam supor como posição inicial no estado de natureza. Inclusive postulando uma maioria de moderados ou de homens “justos” (“*righteous*”). Mas mesmo seus contraditores aceitariam que há indivíduos que no estado de natureza se desviariam desse padrão comportamental. E mesmos esses contraditores reconheceriam o direito à defesa. A excelência da estratégia argumentativa hobbesiana é partir de um ponto comum pouco ou não problemático para extrair dele todas as suas conseqüências lógicas possíveis, tornando opaca a distinção entre ofensivos e defensivos, justos e perversos. Assim o indivíduo que inicialmente não teria disposição para ser um agressor é levado por causa de ponderações defensivas a agir como tal no estado de natureza. Temos um Hobbes mais racionalista, e talvez menos empolgante, mas cujas formulações teóricas carregam um valor muito mais universal e perene para o pensamento político.

---

<sup>576</sup> *De Cive*, cap. V, § 2.

# CAPÍTULO VIII

## Cooperação no Estado de Natureza

No estado de natureza o que se requereria inicialmente para a paz era a ação cooperativa mínima que consiste em renunciar a iniciativas invasivas e ofensivas, ou seja, a renúncia ao direito do uso irrestrito da liberdade natural. Mas apesar de o estado de natureza ser no conjunto um estado de não-cooperação Hobbes reconhece a propriedade de postular na condição natural modelos de estratégias pelas quais os agentes buscariam realizar fins específicos que só podem ser obtidos por meio da interação cooperativa. Nos textos de Hobbes há referências explícitas a dois modelos de cooperação:

- a) acordos consensuais
- b) contratos

Quanto ao primeiro modelo, o filósofo acredita razoável supor a ocorrência efetiva de acordos consensuais no estado de natureza. Já a respeito do segundo, os contratos, mantém uma posição ambígua se ocorrem ou não, ou melhor, se são válidos ou não, e isto tem causado uma matéria interminável de discussão entre estudiosos. De qualquer modo, o argumento hobbesiano vai no sentido de mostrar a insuficiência, no caso de acordos, e o malogro, no caso de contratos, destas formas de interação cooperativa como meios para propiciar aos indivíduos mecanismos duradouros de cooperação no estado de natureza.

### 1. Acordos Consensuais

Curiosamente o argumento de que o estado de natureza é um estado geral de não-cooperação depende da hipótese de que um certo nível de cooperação pode ocorrer entre os indivíduos. Um dos argumentos de Hobbes em prol da igualdade natural é que contra o mais forte é possível os mais fracos conjugarem as suas forças para derrotá-lo<sup>577</sup>. Essa união de forças não depende de pactos. Ainda que no capítulo XV do *Leviatã* Hobbes ao criticar o comportamento dos *tolos* (*fools*) sugira que essas alianças se fazem por meio de pactos, nos *Elementos da Lei* é mais preciso:

Supondo quão grande seja um grupo de homens reunidos (*assembled together*) em favor de sua defesa mútua, assim não deverá seguir-se o efeito, a menos que todos dirijam suas ações para um mesmo e o mesmo fim. Esta direção para um e o mesmo fim, no capítulo XII, seção 7, foi chamado consenso (*consent*). Este consenso, ou concórdia, entre tantos homens, embora possa ser graças ao medo de um invasor presente, ou graças à esperança de uma conquista ou pilhagem presente – e perdure tanto quanto aquela ação perdurar-, contudo, por causa da diversidade de julgamentos e paixões em tantos homens disputando naturalmente pela honra e pelo privilégio (*advantage*) de uns sobre os outros, é impossível não apenas o seu consentimento a cada um auxiliar o outro contra um inimigo, mas também que a paz possa ser alcançada entre eles mesmos, sem que haja algum medo mútuo e comum de se governarem.<sup>578</sup>

---

<sup>577</sup> Cf. *Leviatã*, p. 75, p. 184.

<sup>578</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XIX, § 4.

E no capítulo XII, §7, afirma que o consenso (*consent*)<sup>579</sup> é “quando as vontades de muitos homens concorrem para uma e mesma ação e efeito”. Por essa definição o consenso é uma mera convergência de vontades que não depende de acordo algum. Todavia, no *De Cive*, cap. V, § 4, utiliza o verbo “agree” para caracterizar essa aliança consensual entre indivíduos. E ali também complementa que o “consentimento (consent) é “the society proceeding from mutual help only”. Quer dizer, Hobbes dá entender que a cooperação por acordos consensuais não é indireta, como o subproduto de os indivíduos se empenharem pela mesma ação (por exemplo, todos de uma vez atacam um animal que se apenas um deles o fizesse seria devorado pela fera), mas há uma pretensão de auxílio mútuo, de cooperação direta (por exemplo, vingar aquele que agrediu um membro de meu bando).

A partir do *Leviatã* Hobbes chamará essas confederações de proteção mútua quando chegam a reunir um número significativo de indivíduos de *multidão* (“*multitude*”) como que para realçar o fato de não se tratar de uma unidade real de indivíduos, mas sim ser apenas o *ajuntamento* de várias pessoas em busca de um fim convergente. A principal característica desses grupos, sejam meras confederações ou multidões, é que cada integrante mantém por completo a autonomia para julgar a respeito de si o que deve ou não ser feito, o que quer ou não fazer. Nestes grupos “as ações de cada um dos que a compõem [são] determinadas (*directed*) segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um”<sup>580</sup>. Isso quer dizer que as decisões tomadas pelo grupo não são produto de uma vontade única (seja de uma assembléia, seja de um indivíduo) que se aplica a todos os demais, porém são apenas o resultado da convergência das vontades individuais. Em uma confederação ou em uma multidão há tantas vontades quanto são os seus participantes, quer dizer, há tantas decisões quanto são o número de pessoas que integram o grupo. Cada um segue a decisão do grupo até onde a decisão do grupo é semelhante ou idêntica a sua própria decisão, decisão esta que é conforme àquilo que considera melhor para si. Na verdade, propriamente falando, não há nem adequação da vontade individual à vontade coletiva, o que há é apenas a justaposição dos múltiplos interesses e decisões particulares.

É inevitável enquadrar os acordos consensuais de Hobbes no modelo dos *acordos auto-interessados* (*self-interested agreement*), os acordos SI. Mas a melhor forma de entendermos o que são e como funcionam acordos SI é antes compreender como funcionam acordos de trocas de promessas, entre os quais se inserem os contratos.

Em jogos PD os indivíduos carecem de incentivo para cooperar. Dentro da tradição do pensamento político a proposta de solução *interna* mais comum a esse problema são os pactos ou contratos.

Pactos são promessas. Como observa Hampton, promessas possuem duas etapas: (1) aquele que promete se compromete primeiro a fazer determinada ação ao assinalar aos outros que tal ação é naquele momento a sua *escolha dominante* e (2) também procura convencer, sinceramente ou não, que espera algum tipo de sanção, material ou moral, do não cumprimento da promessa<sup>581</sup>. A condição (2) é responsável por fornecer algum tipo de garantia para a cooperação, isto é, para o cumprimento da promessa.

Suponhamos agora trocas mútuas de promessas entre duas pessoas, em que cada uma das partes adquire deveres e direitos, aquilo que, como veremos, Hobbes chama de *contrato*. Se promessas são instrumentos pelos quais são introduzidos *incentivos* para a cooperação podemos ver como se distribuem as ordens de preferências antes e depois do acordo. Antes tomemos a seguinte matriz:

	C	D
C	2,2	4,1
D	1,4	3,3

<sup>579</sup> Tanto o Dicionário Houaiss de Língua Inglês (9ª ed), quanto o Dicionário Michaelis (1ª ed.) não traduzem o substantivo “*consent*” por “consenso”, e sim por “consentimento”, já que envolve a idéia de uma permissão ou acordo. A tradução de Renato Janine Ribeiro do *De Cive* emprega “consentimento”, que é mais preciso do ponto de vista da semântica do termo. Já a tradução brasileira seguida aqui de Fernando Dias de Andrade dos *Elementos da Lei* traduz “*consent*” por “consenso”. A mesma opção é feita na tradução portuguesa dos *Elementos da Lei* de Fernando Couto e na tradução brasileira do *Tratado da Natureza Humana* de João Aluísio Lopes. “Consenso” tem a favor de si o fato de ser mais fiel ao espírito da definição de Hobbes de “consent” que, como se vê, consiste na convergência das vontades, ainda que deixe a perder o sentido implícito de permissão, anuência ou acordo.

<sup>580</sup> *Leviatã*, p. 104, p. 224-5.

<sup>581</sup> Cf. Hampton, p. 139.

Temos aqui uma situação típica de um jogo PD, no qual a não cooperação é dominante. Podemos imaginar o que ocorre após a troca de promessas mútuas. Com a troca de promessas cada parte assegura à outra que tem algum estímulo para cooperar. Esse estímulo em geral é a própria idéia de uma desaprovação de ordem moral seguida do não cumprimento do pacto. Mas a reordenação de minhas preferências pode dar-se de duas formas, de *modo fraco* ou de *modo forte*. No caso de uma reordenação *fraca* das preferências temos:

	mantém	quebra
mantém	1,1	3,2
quebra	2,3	4,4

A matriz acima ilustra a situação na qual o agente acredita ser a manutenção do pacto a sua escolha dominante. Porém, rejeita a cooperação unilateral, pois acredita que a cooperação unilateral é pior que aquela condicionada à cooperação da outra parte. Mas podemos ter uma versão *forte* das preferências criadas por promessas:

	mantém	quebra
mantém	1,1	2,3
quebra	3,2	4,4

Aqui cada um considera mais desonroso não cumprir o pacto mesmo que venha a ser vítima da violação do acordo pela outra parte. Portanto a cooperação é incondicional e o estímulo à cooperação é bastante forte. Contudo, podemos considerar que a maioria das trocas mútuas de promessas são de caráter condicional (descontadas possíveis sanções externas): mesmo supondo indivíduos com significativo senso moral, em geral só se aceita cumprir efetivamente o pacto se a outra demonstra verdadeiro interesse de conformar-se à sua parte no acordo.

Agora, no caso dos acordos por consenso estamos em uma situação bastante distinta daquela que motiva os pactos. Imaginemos a situação onde interagem os indivíduos A, B e C. Admita-se que comparando o total de seus “poderes” ou capacidades temos:  $A < C > B$  e  $A + B > C$ . Consideremos então a situação em que C ameaça atacar A e ameaça atacar B, e por sua vez A e B não se ameaçam. Denominaremos o ataque como a ação *T* e declinar o ataque ou recuar diante do inimigo como a ação, ou melhor, a omissão *R*. Porém, o ataque tem tanto um custo *c* (ser ferido mortalmente pelo oponente, atrair a atenção do adversário, etc.), quanto um benefício ou utilidade esperada *u* (eliminar a ameaça, dissuadir o inimigo do ataque). Por outro lado, cada um pode decidir poupar o inimigo de um ataque, o que também tem os seus custos (poder vir a ser alvo de um ataque, ansiedade em relação à possibilidade de ser atacado, etc.) e os seus benefícios ou utilidades (evitar ser morto no embate, não aumentar os motivos para o adversário atacar). Tomemos como pressuposto que para as ações individuais de:

$$A : TCu + TCc < RCu + RCc$$

$$B : TCu + TCc < RCu + RCc$$

Mas como o custo da ação ofensiva é uma função linear, *caeteris paribus*, das forças ou poderes disponíveis para confrontar C, a ação *coletiva* de A e B poderia resultar em:

$$AB(TCu + TCc) > AB(RCu + RCc)$$

O que temos aqui é que o bem, digamos, *E*, que significa “não ter C como ameaça”, isto é, eliminá-lo, é um *step good*, um *bem discreto*. A magnitude de um *step good* não é medida por uma função linear

de contribuições para produzi-lo<sup>582</sup>. Como exemplifica Hampton, uma ponte é um *step good* ou um bem discreto porque não importa o quanto a ponte esteja completa, se 5%, 60% ou 99%, só representa utilidade se estiver inteiramente construída<sup>583</sup>. Do mesmo modo, o bem *E* é um *step good*, somente se os dois juntos (A e B) coordenarem as suas ações para o ataque é que terão algum benefício decorrente da iniciativa ofensiva. Se T significa “atacar” e R significa “não atacar” ou “recuar” obteremos os seguintes *payoffs* das preferências:

		indivíduo B	
		<i>T</i>	<i>R</i>
indivíduo A	<i>T</i>	1,1	3,2
	<i>R</i>	2,3	2,2

Chamemos essa matriz de matriz SI.

Como é melhor atacar do que não atacar, e o ataque só tem efeito se for feito conjuntamente, (*T,T*) que está no primeiro quadrante da matriz é tanto o *payoff* ou situação preferida por *cada um*, quanto também o é para eles *coletivamente* tomados. A é *indiferente* quanto a (*R,R*) e (*R,T*), pois por ser o bem *E* um bem discreto tanto faz que nenhum deles coopere ou que só B coopere, afinal é preciso o concurso de ambos para que o bem em vista seja produzido. O mesmo ocorrendo para B entre (*R,R*) e (*T,R*). Contudo (*T,R*) é o pior estado possível para A, e a razão disto é fácil imaginar. Não só sem a cooperação de B não pode auferir o benefício esperado, quanto ainda sofre o risco de ser morto por C ou fazer com que C empenhe-se em eliminá-lo. O raciocínio é simétrico para B.

Desta forma, ao contrário do dilema dos prisioneiros, nenhum incentivo, como promessas, pactos ou contratos, precisa aqui ser adicionado para que os indivíduos sintam-se estimulados a cooperar. A própria configuração da situação inicial já é motivo suficiente para que cooperem.

No entanto, há um problema residual. Como vimos, aquele que coopera sem a contrapartida do outro indivíduo está em pior estado, pois aceita os custos da cooperação sem todavia ter os seus benefícios. E no exemplo que tomamos, o que está em jogo é não apenas um prejuízo que depois pode ser recuperado, mas o que está em jogo é algo irre recuperável que é a vida. Daí um fator novo a ser levado em conta e que gera nos indivíduos medo e ansiedade. Aqui estamos diante de um *problema da segurança (assurance problem)*: um indivíduo A não tem garantia de que o indivíduo B irá cooperar. Afinal, pode ser que A tenha se equivocado a respeito dos interesses de B, que B não veja C como uma ameaça ou que diante de C perca subitamente a coragem. Todas essas possibilidades poderiam ser levadas em conta por cada um dos dois agentes.

Como sugere Hampton, a solução para este problema é que cada um comunique ao outro os seus interesses e intenções de modo a obter uma confirmação sobre tais interesses e intenções. Cada um portanto torna *saliente* (visível) ao outro a sua ordem de preferências e a partir desta informação cada um vem a saber que é *provável* que o outro venha a realizar uma dada ação *desde* que ambos coordenem as suas ações para obter o melhor resultado<sup>584</sup>. E no caso em pauta, para Hampton, o modo como os agentes A e B teriam para tornar saliente as suas preferências comuns seria por meio de acordos SI, acordos auto-interessados. São chamados de acordos auto-interessados porque o motivo do ato cooperativo é baseado no próprio interesse individual das partes, sem que seja necessário agregar qualquer outro incentivo à ação. Isto é semelhante ao que escreve Hobbes sobre os acordos por consenso.

Hampton descreve como acordos SI podem resolver problema de garantia. Assim propõe que imaginemos ter os indivíduos A e B a seguinte conversa:

A: Eu faço *a* se você também o fizer  
 B: E eu também faço *a* se você fizer  
 A: Combinado, eu farei *a*  
 B: Certo, eu também farei *a*

<sup>582</sup> Cf. R. Hardin, p. 55ss.

<sup>583</sup> Cf. Hampton, p. 177. O raciocínio é válido também para n+2 indivíduos.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 144.

Por trás dessas trocas de palavras o que um está assinalando para o outro é que<sup>585</sup>:

1. Cada um deles reconhece que as suas preferências são aquelas da matriz SI
2. Cada um está interessado em coordenar as ações de ambos para que o *payoff* (1,1) da matriz SI seja realizado
3. Cada um deseja fazer *a* sob a condição de que o outro também o faça
4. Por causa da comunicação mútua, cada um sabe que suas condições para fazer *a* foram satisfeitas, de modo que agora pretendem fazer *a*

Agora, observa Hampton, podemos colocar o seguinte problema. E se após o acordo SI, B pensar que talvez A esteja mentindo? Que talvez esteja blefando? Raciocínio válido também para A, que duvidaria das intenções de B. No caso de um PD esse tipo de suspeita é suficiente para motivar cada um dos jogadores a não cooperar. Vejamos três razões para B não cumprir a ação *a*:

1. A está querendo que B faça *a*, mas planeja fazer *b*
2. A está querendo que B faça *b*, mas planeja fazer *b*
3. A está querendo que B faça *b*, mas planeja fazer *a*

Consideremos então que a ação *a* equivale à alternativa *T* da matriz SI acima, quer dizer, *a* equivale a atacar o indivíduo C. E a ação *b* representa a alternativa *R*, não atacar C. Se B sabe que A é um agente racional e procura maximizar os seus *payoffs*, a suspeita (1) é descartada, pois B sabe que A estará em pior posição se fizer *b*. A alternativa (2) é bastante improvável, já que se A de fato se encontra na matriz SI acima, então ele estaria desejando um resultado sub-ótimo, o que vai contra o pressuposto de sua racionalidade mínima. Por fim, a suspeita (3) também não é razoável, a garantia de A maximizar o seu resultado é que os dois *conjuntamente* façam a ação *a*, uma vez que *(T,T)* é melhor que *(R,R)* para cada um deles. Quer dizer, no caso de acordos SI, em que as partes tornaram *salientes* as suas preferências, não existe de fato o problema da confiança, porque, como dissemos, a mútua cooperação é tanto o melhor resultado coletivo, quanto o melhor resultado individual.

Do mesmo modo como nos acordos consensuais de Hobbes, que se baseiam apenas na justaposição dos interesses e das decisões, acordos SI também se baseiam na mera justaposição dos interesses e das decisões, sem a necessidade do acréscimo de qualquer estímulo novo para a cooperação de auxílio mútuo. E, como Hobbes reconhece ao qualificar tais atos como um acordo (“*agreement*”), para evitar resultados desastrosos para uma das partes, é necessário “combinar”, isto é, tornar *saliente* a ação em vista. É verossímil portanto que os indivíduos que venham a fazer acordos consensuais no estado de natureza estejam eles mesmos na mesma situação que a descrita acima e que venham a ter os mesmos raciocínios, uma vez decidam racionalmente, que levem a acordos do tipo SI. Por isso, ainda que o estado de natureza seja estado de guerra, tais acordos SI são possíveis. Todavia, o problema agora é saber porque para Hobbes essas associações ou confederações não são capazes no estado de natureza de promover a cooperação para além da realizada localmente.

Já observamos que para haver acordos SI é necessário que os interesses dos indivíduos convirjam. Mas, como foi visto no modelo de indivíduo, a antropologia hobbesiana pressupõem a pluralidade irreduzível e quase infinita variabilidade dos fins humanos. Os objetos dos desejos são diversos de homem para homem e de um mesmo homem para si em um momento distinto. Como acordos SI “funcionam” até o ponto em que há o encontro de interesses e intenções, no estado de natureza tais acordos padecem de uma instabilidade sistemática, pois a convergência de interesses e intenções será um fato fugaz, ocorrendo a cooperação somente nestes pontos flutuantes em que os interesses se tornam “comuns”. Todavia, pode-se indagar: e se os indivíduos viessem a ter um interesse comum maior que fosse permanente e abrangente, seria possível eles recorrerem a simples acordos SI para dar cabo ao estado de guerra?<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup> Ibid., p. 143. Com algumas discrepâncias em relação à versão dada pela autora a fim de acomodar com a situação em pauta. Fora isto, estamos parafraseando as suas palavras.

<sup>586</sup> Um resposta mais aprofundada e sofisticada implicaria ao mesmo tempo responder a questão de por que os indivíduos *permanecem no estado de guerra*, problema este que pretendemos examinar em um outro trabalho. Optamos aqui por apenas esboçar os dados do problema.

## 2. Contratos

### 2.1. A Natureza dos Contratos

Pactos ou contratos são instrumentos ou dispositivos artificiais pelos quais dois ou mais indivíduos buscam realizar certos interesses por meio da coordenação cooperativa de suas ações. O motivo pelo qual os indivíduos celebram pactos é esperarem ao recorrer a esse expediente obter cada um uma posição melhor do que se não recorressem, posição esta que não seria atingida, ou que seria atingida de modo mais custoso, caso não se apelasse ao ato cooperativo. Como Hobbes diz a respeito da dívida assumida por uma promessa:

quem promete uma coisa futura recebe já, um benefício, sob a condição que posteriormente haverá de retribuí-lo. Pois a vontade daquele que confere, no presente, o benefício, espera a contrapartida de um certo bem que ele valoriza, isto é, a coisa prometida; não porém a coisa em si mesma, mas sob a condição que seja possível dá-la.<sup>587</sup>

Assim como no conhecimento a verdade ou falsidade não dizem respeito às coisas mesmas mas sim às proposições, também pactos não concernem às coisas mesmas mas sim à (1) *vontade* e à (2) *ação* dos agentes racionais. Nos pactos as coisas são trocadas apenas *mediatamente* através do vínculo das ações às promessas dadas. Por isso Hobbes esclarece:

A matéria ou objeto de um pacto (*covenant*) é sempre alguma coisa sujeita à deliberação (porque fazer o pacto é um ato de vontade, quer dizer, um ato, e o último ato da deliberação), portanto sempre alguma coisa futura, e que é considerada possível de cumprir por aquele que faz o pacto.<sup>588</sup>

Então o objeto de um pacto é a *vontade*, que quer dizer também que concerne à idéia de *ação*, pois o conceito hobbesiano de vontade envolve necessariamente a idéia de ação voluntária. E dizer que pactos se referem à vontade, é dizer ao mesmo tempo que pactos se referem a coisas possíveis que podem vir a ser pela ação voluntária do indivíduo. Pois, como veremos, pactos são trocas de direitos, isto é, de liberdades. E liberdade para Hobbes pressupõe a idéia de que somos capazes de realizar a ação desejada, ou seja, que temos os *poderes* adequados para causar ação desejada. Um pacto sobre algo que não depende da vontade do agente é um ato inútil e absurdo, já que ao realizarmos um pacto pressupomos que a coisa que se almeja depende da ação (ou omissão) da outra parte. E por meio de pactos procuramos coagir a vontade desse outro para que execute a ação necessária. Mas se a ação não depende da vontade daquele que promete, significa também que o benefício esperado não depende de sua vontade, tanto faz então celebrar ou não celebrar o pacto, e, portanto, devo reconhecer que assumi um custo (que veremos qual é) sem ter em troca um benefício em retorno, o que vai contra o princípio de que agimos para maximizar nossos interesses.

Pactos são trocas de promessas e impõem obrigações. E como toda promessa, envolvem também (3) *confiança* (“*trust*”)<sup>589</sup>. Assim, dado que subjaz à realização de pactos um cálculo sobre custos/benefícios, se uma das partes pactua com a outra sem ter a confiança de que esta irá cumprir o combinado, resulta que a primeira parte está assumindo um determinado custo sem esperar a contrapartida do benefício, o que, mais uma vez, vai contra os princípios básicos de racionalidade de agentes maximizadores.

E como pactos são promessas, sempre se referem a um evento futuro cuja realização ou não depende da ação voluntária. Pactos são também deliberações, e assim como toda deliberação, pactos requerem da ação deliberada, diz Hobbes, duas coisas, “uma, que ela seja futura”, “a outra que existe a

---

<sup>587</sup> *De Cive*, cap. II, § 14.

<sup>588</sup> *Leviatã*, p. 83, p. 197.

<sup>589</sup> *De Cive*, cap. II, § 10.



esperança de fazê-la, ou a possibilidade de não fazê-la.”<sup>590</sup> Pactos são atos deliberativos pelos quais nossa vontade é determinada.

Com isso podemos entender qual a natureza dos pactos segundo o Hobbes dos *Elementos da Lei* e do *De Cive*. Já vimos que no *De Cive* (cap. II, § 10) o filósofo busca relacionar o fim da deliberação, a vontade, com o começo da obrigação. Assim, ao realizar um pacto a outra parte espera que o agente imponha a si um impedimento voluntário que consiste em não mais poder deliberar sobre o fazer ou não fazer sobre a matéria tratada, quer dizer, que aceite limitar parte de sua liberdade. Como afirma Limongi, para o Hobbes antes do *Leviatã*, a auto-limitação imposta por meio de pactos não é uma questão de direito, mas de fato, do fato de uma deliberação dar cabo à liberdade anterior de fazer ou não fazer<sup>591</sup>. Ao celebrarmos um pacto, não temos mais a liberdade de firmá-lo ou não firmá-lo.

Ainda que pactos digam respeito a uma ação futura, para que um pacto tenha efeito é preciso que aquele que faz a promessa deixe claro para a outra parte que ao prometer renuncia presentemente à liberdade de fazer ou não fazer o ato futuro determinado. O raciocínio de Hobbes sobre isso é bastante simples: se o pacto não me obriga no presente, então significa que permaneceria com o meu poder discricionário até o momento futuro estipulado pelo pacto. Mas porque tenho ainda toda a liberdade de escolha, até lá está em meu poder escolher se estou ou não obrigado pelo pacto. O que equivale a dizer que não tenho obrigação alguma<sup>592</sup>. Por isso pactos ou têm de ser feitos com frases cujo verbo estabelecendo a obrigação esteja no tempo presente, ou, mesmo com o verbo no futuro, as palavras devem vir acompanhadas de outros sinais não lingüísticos que declarem expressamente para a outra parte a intenção de renunciar presentemente ao poder discricionário<sup>593</sup>. E aquele que fez a promessa por meio de sinais que são suficientemente claros para que a outra parte entenda que se trata de uma promessa está comprometido por suas próprias palavras ao acordo, pois se subentende saber que o outro tomaria as suas palavras como um compromisso.

Contudo, se promessas são para Hobbes trocas lingüísticas, no entanto não o são exclusivamente:

Os sinais de contrato podem ser *expressos* ou por *inferência*. Expressas são as palavras proferidas com a compreensão do que significam. Essas palavras são do tempo *presente*, ou do *passado*, como *dou, adjuco (grant), dei; adjuquei, quero que isto seja teu*; ou do *futuro*, como *darei, adjudicarei*, palavras do futuro a que se chama promessa.

Os sinais por inferência são às vezes conseqüências de palavras, e às vezes do silêncio; às vezes conseqüências de ações, e às vezes conseqüências da omissão (*forbearing*) de ações. Geralmente um sinal por inferência, de qualquer contrato, é tudo aquilo que mostra de maneira suficiente a vontade contratante.<sup>594</sup>

Conforme a “tese da privacidade” da mente, nunca temos acesso à vontade mesma, apenas podemos dar sinais de qual é a nossa vontade. Embora o emprego dos devidos sinais, lingüísticos ou não, bastem para comprometer o emissor da promessa, não é a linguagem em si que cria a obrigação, ela é apenas um instrumento pelo qual se tenciona assinalar a vontade, vontade essa que pode ser melhor assinalada por outro signos. Por isso é um equívoco ver na noção hobbessiana de contrato um “ato de fala”. O fundamento da obrigação está na vontade, efetiva ou pressuposta, não no próprio ato lingüístico. Por isso, os verdadeiros sinais da vontade não são as palavras, e sim “os melhores sinais (*best signes*) das paixões atuais residem na atitude (*countenance*), nos movimentos do corpo, nas ações, e nos fins e objetivos (*aines*) que por outro lado sabemos que a pessoa tem.”<sup>595</sup> O fundamento da confiança não está nas palavras que são signos arbitrários, e por isso altamente manipuláveis, mas no signo natural manifesto nos gestos, na atitude, na ação e na introspecção que revela os móveis universais do homem, signo o qual não há tanto espaço para a defasagem entre o parecer (signo) e o ser (vontade real.). Por isso, como veremos, qualquer ato ou gesto de uma das partes do pacto que sinalize uma disposição contrária ao seu cumprimento justifica a quebra do pacto da outra parte.

Essas são características e condições gerais dos pactos e contratos. Podemos agora avançar em nossa compreensão da natureza de contratos e pactos para Hobbes.

<sup>590</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XII, § 2.

<sup>591</sup> Limongi, p. 8.

<sup>592</sup> *De Cive*, cap. II, § 6.

<sup>593</sup> *Ibid.*, cap. II, § 7.

<sup>594</sup> *Leviatã*, pp. 80-1, 193-4.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 38, p. 129.

Para o filósofo inglês contratos consistem na “transferência mútua de direitos”<sup>596</sup>. E direitos são liberdades, portanto através de contratos a liberdade que por natureza um homem possui é limitada. Há portanto uma renúncia de direitos que é ao mesmo tempo uma renúncia da liberdade:

Renunciar ao (*to lay down*) direito a alguma coisa é o mesmo que *privar-se* (*divest*) da liberdade de negar (*hindred*) ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem abandona (*passeth away*) ou renuncia a seu direito não dá a qualquer outro homem um direito que este não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos (*hindrance*) de sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a consequência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original.<sup>597</sup>

E logo no próximo parágrafo Hobbes esclarece que há dois tipos de renúncia, conforme o seu alvo ou beneficiário:

Abandona-se (*laid aside*) um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. *Simplesmente renunciando*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. Transferindo-o, quando com isso pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas.<sup>598</sup>

Contratos correspondem portanto ao segundo tipo de renúncia, acrescido o fato de ser uma renúncia mútua de direitos. Essa renúncia da liberdade anterior é justamente o “custo” que alguém paga ao celebrar um contrato, pois quanto maiores são as liberdades que um indivíduo dispõe, maior são os seus “meios” ou “poderes” para alcançar a consecução de um determinado fim ou bem em vista. É claro que alguém só entra em uma relação contratual na esperança que este custo será contrabalançado por um benefício maior.

Todavia, dizer que os homens “transferem” direitos é apenas um modo econômico e intuitivo (ainda que filosoficamente incorreto) de dizer que a parte que transferiu o seu direito se abstém dele, isto é, se abstém voluntariamente de uma ação. Hobbes é obrigado, como vemos no trecho acima, a contar com essa noção negativa de transferência de direitos em parte por causa do pressuposto inicial do direito natural a tudo, isto é, o pressuposto da liberdade natural de tudo fazer. Por outro lado, há também a tentativa consciente de Hobbes de conciliar os conceitos da linguagem jurídica com o seu mecanicismo, afinal qualquer linguagem que tenha sentido deve poder ser transcrita em termos de corpos e seus movimentos. O filósofo quer evitar os “insignificant sounds” dos escolásticos. Assim, não se pode valer realmente da idéia, a não ser em sentido metafórico, de que os direitos passam de um sujeito para outro porque direitos são acidentes de corpos (os homens), e acidentes não passam de um corpo a outro. Pois a idéia de passagem implica a idéia de movimento, e para Hobbes todo movimento é movimento local, portanto só corpos podem passar de um lugar para outro, não acidentes ou propriedades<sup>599</sup>. Movimentos não se transferem, se comunicam. A conquista aqui do rigor filosófico terá um alto custo para o restante de sua teoria política.

Dessa renúncia de direitos originam-se obrigações derivadas de contratos:

Quando... alguém abandonou ou adjudicou (*granted away*) seu direito, diz-se que fica *obrigado* (*obliged*) ou *forçado* (*bound*) a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que deve (*ought*), e é seu dever (*duty*), não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário [...].<sup>600</sup>

O que, na fórmula de Gauthier:

A tem uma obrigação de não fazer X = A renunciou (*laid down*) ao direito natural de fazer X<sup>601</sup>

Já que direitos são liberdades:

<sup>596</sup> Ibid., p. 80, p. 192.

<sup>597</sup> Ibid., p. 79, pp. 190-1.

<sup>598</sup> Ibid., p. 79, p. 191.

<sup>599</sup> *A Short Tract*, p. 194-5, e *Leviatã*, p. 29, p. 114.

<sup>600</sup> *Leviatã*, 79, 81.

<sup>601</sup> Cf. Gauthier, p. 41.

A tem uma obrigação de não fazer X = A renunciou (*laid down*) liberdade natural de fazer X

E porque contraímos obrigações na expectativa de um benefício:

A tem uma obrigação de não fazer X = A renunciou (*laid down*) ao direito natural (ou liberdade natural) de fazer X de acordo com a reta razão.<sup>602</sup>

E contratos e pactos são dispositivos pelos quais os homens se obrigam. Observe-se que na passagem supracitada Hobbes prescinde da idéia de limitação do poder de escolha. Agora obrigações, mesmo sendo atos da vontade, se referem diretamente às *ações* (embora essa mudança não deixe de suscitar novos e incontornáveis problemas).

Da noção de obrigações contratuais, Hobbes a define o que vem a ser a *injustiça* (“*injustice*”), que “não é outra coisa senão o não cumprimento de um pacto”<sup>603</sup>. O que deriva uma terminologia. Esse ato de não cumprimento de pactos válidos é chamado de um ato *injusto* (“*unjust*”). Se *injustiça* diz respeito à ação, do ponto de vista daquele que sofreu a injustiça, diz-se que se cometeu uma *injúria* (“*injury*”) para com ele. Vê-se que *justiça* em Hobbes é definida negativamente, *justiça é não* ter quebrado os pactos firmados, ser *justo é não* ter a intenção de quebrar tais acordos.

Além disso, dado que obrigações são criadas por artifício, mesmo no *Leviatã* onde não se confunde a obrigação com o fim da deliberação, Hobbes preserva a idéia de que alguém só pode contrair uma obrigação caso expresse o seu consentimento:

ninguém tem qualquer obrigação (*obligation*) que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres.<sup>604</sup>

Quer dizer, obrigações não podem ser “impostas” externamente. Mas o conceito hobbesiano de “imposto” ou “obrigado a” é tal que não se opõe à idéia de que pactos obtidos pela força são pactos válidos. Pois “imposto” significa “não ser conforme a vontade do agente”. Afinal, obrigações se referem à vontade, e onde não há vontade, não há obrigação. E quando o indivíduo age conforme a sua vontade, diz-se que ele agiu livremente porque se ser livre é estar desimpedido para realizar os fins visados, então se alguém age conforme o seu arbítrio, esse alguém ao mesmo tempo agiu para realizar os seus fins. Diz-se somente que não se é livre, quando algo se apresenta como um obstáculo à ação que foi determinada pela vontade do agente. Quando uma pessoa A obriga uma pessoa B por meio da força a fazer um contrato X, então B tem duas alternativas: ou aceita fazer o contrato (seja lá quais forem as condições estipuladas) ou não. Imaginemos que A ameace B de morte caso não aceite o contrato. Se B pensa que A tem a intenção e a capacidade de matá-lo, é claro que, por uma necessidade ou compulsão psicológica (o pavor experimentado pela idéia de morte), aceitará a proposta de A, pois a morte certa caso não aceite o contrato é um mal menor que qualquer prejuízo que possa advir ao aceitar o pacto. Dado que só são válidos pactos realizados livremente, a questão é saber se o contrato X é um contrato válido ou não. Como vimos, liberdade e necessidade não são incompatíveis para Hobbes, não importa o *motivo* pelo qual a minha vontade foi determinada, se por força ou não, o que importa é se B ao aceitar a proposta de A agiu voluntariamente. E seja qual o motivo pelo qual B quer X, se X é um objeto da vontade de B, então B escolhe livremente. E é o que ocorre quando B aceita o acordo proposto por A, B *quer* o contrato X oferecido por A como meio de livrar-se da morte. Por isso escreve o filósofo, “pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios (*obligatory*).”<sup>605</sup>

Baseado em sua classificação das obrigações hobbesianas em três tipos, Oakeshott chama as obrigações surgidas por meio de contratos de (1) *obrigações morais*. Essas obrigações, como dissemos, são obrigações artificiais, que decorrem da vontade humana e que se distinguem das obrigações naturais:

Há porém, duas espécies de obrigação natural: numa a liberdade é abolida por impedimentos corpóreos – e é ela que nos faz dizer que o céu, a terra e todas as criaturas obedecem às leis comuns de sua criação –; na

<sup>602</sup> Cf. *Ibid.*, p. 43.

<sup>603</sup> *Leviatã*, p. 86, p. 202.

<sup>604</sup> *Ibid.*, 133, 141.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 83, p. 198.

outra se suprime a liberdade (por esperança ou medo), porque ao mais fraco, tendo perdido a fé em suas forças para resistir, a única alternativa que restou foi render-se ao mais forte.<sup>606</sup>

Estas correspondem portanto àquilo que Oakeshott denomina de (2) *obrigação física* e (3) *obrigação racional*<sup>607</sup>. Obrigações físicas se distinguem das obrigações morais porque não dependem da vontade. Sobre as obrigações racionais, que se incluem as leis de natureza ou de razão, melhor seria chamá-las de *obrigações prudenciais*, pois como o texto acima mostra as escolhas baseadas na prudência podem ser vistas do ponto de vista das paixões ou do ponto de vista da razão. Essas obrigações, embora também sejam mediadas pela vontade, no entanto se diferenciam das obrigações morais porque não são obrigações “inventadas” ou artificiais (como as morais), são obrigações *descobertas*<sup>608</sup>, descobertas pela razão ou pela paixão. No caso das obrigações morais é a própria vontade que *cria* uma obrigação, nas obrigações morais a vontade *reconhece* uma obrigação. Por causa disto, para Oakeshott o termo e o conceito de “obrigação” (“*obligation*”) só deveria ser aplicado propriamente às obrigações morais, pois só nestas a idéia de uma obrigação (ou um “*bound*”) acrescentaria ao de novo em uma dada situação ou em uma dada relação. Já as noções de obrigação física e de obrigação racional podem respectivamente ser reduzidas à idéia de necessidade física ou à idéia de necessidade psicológica ou lógica. Agora, com as obrigações morais, estamos mais pertos da esfera do Direito (*Law*) uma vez que com a introdução dessas obrigações temos a idéia de uma relação entre dois ou mais indivíduos que cria um vínculo entre eles ao estabelecer um direito de reivindicação (*claim*) contra a parte que renunciou ao direito.

Com estes elementos, podemos agora estabelecer a tipologia hobbesiana dos contratos, que se dividem fundamentalmente em dois tipos: (1) *contratos* e (2) *convenções* ou *pactos*:

O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se *contrato* (*contract*). Em todo contrato, ou as duas partes imediatamente cumprem aquilo que contratam, de modo que nenhuma precisa ter confiança (*trust*) da outra; ou então cumpre, e confia na outra; ou ainda nenhuma cumpre. Quando ambas as partes cumprem imediatamente aquilo a que se comprometeram, o contrato chega a seu termo tão logo se dá o cumprimento. Mas, quando se dá crédito a uma ou a ambas, então aquele que recebeu a confiança promete cumprir depois a sua parte (*after-performance*); e esse tipo de promessa chama-se *convenção* (*covenant*).<sup>609</sup>

A diferença entre contratos e pactos concernem ao *tempo da ação*. Mas Hobbes muitas vezes não é rigoroso com sua própria terminologia, emprega freqüentemente o termo “contrato” para referir-se a *convenções* ou *pactos*<sup>610</sup>.

Contratos estabelecem uma relação simétrica entre deveres e direitos. Ambas as partes concedem cada uma um direito na condição de que a outra se sinta obrigada a conceder um direito. Contratos são também trocas mútuas de obrigações.

Hobbes ainda define uma terceira forma de transferência de direitos que contudo não é mútua. Essa forma de transferência são as *doações*:

Se alguém transfere (*convey*) parte de seu direito a outrem, e não o faz por algum benefício determinado que dele tenha recebido, ou por algum pacto (*compact*), uma transferência (*conveyance*) dessa espécie é chamada presente, dádiva (no texto, apenas *gift*), doação ou dom gratuito (no texto, apenas *free donation*). No dom (*free donation*), somos obrigados apenas por aquelas palavras que estejam no tempo presente ou no pretérito – porque, se estiverem no futuro, enquanto palavras não nos obrigam... Por isso, se houver obrigação, ela deve necessariamente provir de algum outro sinal (*tokens*) da vontade. Ora, como tudo o que se faz voluntariamente tem em mira algum bem para quem comete a ação, nenhum outro sinal se pode fornecer da vontade de quem dá a não ser algum benefício já recebido, ou por receber. No caso, porém, supõe-se que tal benefício não foi adquirido, e que não está em vigor nenhum pacto – senão o dom deixaria de ser gratuito.<sup>611</sup>

<sup>606</sup> *De Cive*, cap. XV, § 7.

<sup>607</sup> Oakeshott, pp. 64-9.

<sup>608</sup> *De Cive*, cap. II, § 1.

<sup>609</sup> *Ibid.*, cap. II, § 9.

<sup>610</sup> Nos *Elementos da Lei*, Hobbes apenas usa o termo “convenção” (“*covenant*”) para caracterizar acordos a ser cumpridos futuramente. E se no *Leviatã* “pacto” é designado por “*pact*”, no *De Cive* Hobbes emprega o termo “*compact*”.

<sup>611</sup> *De Cive*, cap. II, § 8. Autores como A. Taylor e Warrender tentaram extrair da noção hobbesiana de doação um fundamento da obrigação do soberano para com seus súditos.

Por meio de doações uma pessoa procura agir indiretamente sobre a vontade de outra na expectativa incerta de vir a receber um benefício. E Hobbes logo complementa em sequência ao parágrafo acima: “Resta, pois, que quando se faz um tal dom se espera um benefício recíproco sem pacto” (“*It remains therefore, that a mutual good turn without agreement be expected*”). O que marca a partir do *De Cive* uma inflexão rumo a uma concepção mais egoísta (ou mais racionalista) em relação àquilo que fora dito nos *Elementos da Lei*, onde a doação é um ato desinteressado e ocorre “quando um homem transfere algum direito seu para outrem, sem considerar o benefício recíproco passado, presente ou futuro”<sup>612</sup>.

## 2.2. Convenções e suas Condições de Validade

Hobbes se preocupa em enumerar as condições em que pactos são tornados inválidos. Sobre essas condições seguiremos, com algumas diferenças, a classificação de Warrander, que as divide em dois tipos: (1) as condições que sem elas tornam pactos *ab initio* inválidos e (2) aquelas cuja não satisfação tornam inválidos pactos já firmados<sup>613</sup>. Interessa-nos aqui somente as condições que se aplicam aos homens no *estado de natureza*.

### a) condições válidas *ab initio*

1. Não podem ser firmados pactos que requerem do agente algo que está fora de seu poder realizá-lo.

Nas palavras de Hobbes “somente se podem firmar convenções sobre aquelas coisas que estão sujeitas a nossa deliberação” (“*fall under our deliberation*”)<sup>614</sup>. Que remete diretamente ao que dissemos antes sobre a necessidade de a ação prevista no contrato depender da vontade do pactuante. Porém, como o *sucesso* da ação prevista não depende do sujeito, quando pactuamos o que realmente nos obrigamos, diz Hobbes, não é a “cumprir exatamente a coisa combinada, mas sim a fazer o máximo de nossos esforços por ela; pois só o nosso esforço está em nosso poder, as coisas não.”<sup>615</sup>

Porém, o peculiar dessa doutrina, como veremos a seguir, é que quando Hobbes assevera que não somos obrigados a respeito de coisas impossíveis de serem feitas não está propriamente se referindo somente ao impedimento real de uma ação. O filósofo pretende referir-se também à impossibilidade psicológica, a coisas que são impossíveis de serem feitas, ou porque nossas paixões nos impedem que façamos tais atos ou porque é impossível imaginar que um agente racional as queira fazer. Como observa Warrender, para Hobbes “‘ought’ implies ‘can’”<sup>616</sup>, ou seja, só são válidas obrigações no qual o agente tenha um “motivo adequado” para executar a ação prevista pela obrigação.

2. São nulos os pactos que implicam a renúncia do direito à auto-defesa

Na secção sobre o direito de natureza vimos que o exercício dessa liberdade natural era limitada (internamente) às coisas que não pusessem em risco nossa auto-conservação. Ora, contratos são concessões de direitos, por meio dessa concessão se espera um benefício futuro. E definimos uma obrigação como uma concessão de direitos ou liberdade feita de acordo com a reta razão. Como não se pode esperar benefício algum por parte daquele que renunciou ao direito de auto-defesa, já que a garantia da vida é o maior interesse de todos, não há racionalidade possível em um contrato que implica a renúncia desse direito. Esse contrato seria portanto contra a reta razão. Nas palavras do próprio filósofo:

Quando alguém transfere seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí se espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os ato voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos* (*good to himself*). Portanto há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa

<sup>612</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XV, § 7.

<sup>613</sup> Warrender, p. 31ss.

<sup>614</sup> *De Cive*, cap. I, § 4.

<sup>615</sup> *Ibid.*, cap. I, § 4.

<sup>616</sup> Warrender, p. 32.

abandonar ou transferir. [...] 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 disse visse a algum benefício próprio (*good to himself*).<sup>617</sup>

Seja lá qual for o contexto da situação, ninguém que venha fazer uma “deliberação ideal”, ou seja, que seja capaz de ponderar adequadamente a respeito de sua escolha, jamais aceitaria um acordo que resultasse na renúncia do direito de auto-defesa. Neste caso estamos diante de uma situação bastante peculiar: independentemente de qualquer informação sobre o contexto em que estão os indivíduos, pode-se deduzir *a priori* a não razoabilidade do acordo, isto é, pode-se deduzir *a priori* que é uma escolha subótima. E como vimos no final da secção sobre o direito de natureza, esse limite de uma escolha possível é mediado por uma paixão, o medo:

Ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar o seu corpo. Pois em todo homem existe um certo grau, sempre elevado, de medo (*fear*), através do qual ele concebe (*apprehends*) o mal que venha sofrer como sendo o maior de todos. E assim, por uma necessidade natural, ele o esquiva (*shuns*) o mais possível, e supomos que de outro modo não possa agir. Ora, quando alguém chega a esse grau de medo, tudo o que dele podemos esperar é que se salve pela luta ou pela fuga. Ninguém está obrigado (*tied*) ao que é impossível; portanto, quem se vê ameaçado pela morte, que é o maior de todos os males que possa afetar a natureza, ou por um ferimento ou ainda por danos físicos de qualquer espécie, e não é corajoso (*stout*) o bastante para suportá-los, não está obrigado a sofrê-los (*endure*).<sup>618</sup>

Na citação anterior tínhamos uma impossibilidade lógica representada pelo raciocínio “se quer X, não faça Y”. Agora, estamos diante de uma impossibilidade psicológica, a saber, que a idéia de morte cria uma tal aversão, o medo, no agente que ele se vê impossibilitado de desejar aquilo que lhe é aversivo. A razão diz que algo não pode ser desejado, a paixão diz que esse algo não é desejado. E algo que não depende da vontade do agente, não o obriga. Mas se mesmo assim quisermos conceber um tal tipo de acordo:

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo (*void*). Porque... ninguém pode transferir ou renunciar (*lay down*) a seu direito de evitar (*save himself from*) a morte, os ferimentos ou o cárcere (*imprisonment*) (o que é o único fim da renúncia (*lay down*) ao direito), portanto a promessa de não resistir (*resisting*) à força não transfere qualquer direito em pacto algum, nem é obrigatória (*obliging*). Porque embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: *Se não fizer isto ou aquilo, matá-me*; não se pode fazê-lo nestes termos: *Se não fizer isto ou aquilo não te resistirei quando vieres matar-me*. Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir.<sup>619</sup>

Ou seja, se insistirmos em pensar um pacto desse tipo, *o que temos no fim é uma pacto que não diz nada*. Não diz nada porque se se não pode renunciar ao direito de resistência, o que poderia restar é uma parte “conceder” a outra parte o direito de matá-la. Mas isso era algo que a outra parte já possuía, uma vez que no estado de natureza cada um tem direito a tudo, inclusive o de perpetrar atos homicidas. Acordos desse tipo são meros *flatus vocis*.

3. São nulos os pactos em que ambas as partes não tenham declarado anuência aos termos do pacto.

Um pacto é uma declaração mútua de vontade, por isso é preciso que cada parte demonstre qual é efetivamente a sua vontade, mesmo aquele que é o beneficiado por uma doação. Na transferência de direitos não basta a intenção daquele que renuncia ao direito para que haja a concessão, o ato apenas se completa quando a parte beneficiada assinala a sua concordância. Para Hobbes é essa concordância da parte beneficiada que determina uma transferência, não apenas a vontade daquele que renuncia.

Para dar a anuência ao acordo é preciso *poder* entender aquilo que é combinado e quais conseqüências decorrem de sua aceitação. Deste modo, não se fazem pactos com animais e outros seres inanimados. No caso dos seres inanimados a ausência de vontade (pois não têm representações

<sup>617</sup> *Leviatã*, p. 80, p. 192.

<sup>618</sup> *De Cive*, cap. II, § 18.

<sup>619</sup> *Leviatã*, p. 84, p. 199.

concatenadas) torna óbvio a restrição. Mas em se tratando de animais, se eles são capazes de comunicar suas vontades e de entender a vontade de outros seres animados, no entanto são incapazes de entender pensamentos ou cadeia de idéias<sup>620</sup>, ou seja, são incapazes de compreender aquilo que está sendo contratado e suas implicações. Animais compreendem sinais da vontade, mas não sinais de acordo.

Também é impossível, dirá Hobbes, fazer um pacto com Deus porque não existe um forma confiável pela qual poderíamos averiguar a sua vontade. Com efeito, a vontade de Deus está oculta aos homens.

Ademais, a anuência não precisa ser assinalada apenas por meio de palavras que declaram expressamente a vontade<sup>621</sup>, há outros sinais que podem valer como índices da vontade. Esses são, como vimos, os sinais por inferência.

#### 4. São inválidos os pactos que contradigam um anterior

Realizar um pacto sobre determinada coisa ou ação que já fora objeto de um pacto anterior implica um absurdo: se fazer obrigações é renunciar ou transferir certos direitos, uma vez renunciados estes direitos, ninguém pode desfazer-se daquilo que não mais é seu, ou melhor, ninguém pode desfazer-se daquilo que não possui<sup>622</sup>.

#### **b) condições que valem para o instante posterior em que o pacto foi firmado**

##### 1. Quando as obrigações contraídas foram cumpridas ou perdoadas (*forgiven*):

Há duas maneiras pelas quais nos liberamos das obrigações que contratamos: cumprindo-as, ou sendo perdoados. Cumprindo, porque a mais do que isso não nos obrigamos (*we obliged not ourselves*). Sendo perdoados, porque, se aquele a quem nos obrigamos nos dispensa de cumprir uma obrigação, entende-se que nos devolve o mesmo direito que anteriormente lhe havíamos transferido.<sup>623</sup>

##### 2. São invalidados pactos que embora prescrevessem ações possíveis no momento de ser firmado, posteriormente tais ações vêm a tornar-se impossíveis de serem realizadas.

Não só comprometer-se com aquilo que não depende da vontade torna o pacto nulo *ab initio*, mas também, afirma Hobbes, são nulos os pactos baseados em confiança que embora possíveis no momento da celebração do acordo depois vêm a ser impossíveis de ser cumpridos:

[...] muitas vezes nos comprometemos a fazer coisas que parecem possíveis no momento da promessa, e que depois se revelam impossíveis; isso quer dizer que então nos libertamos da obrigação anteriormente contraída? A razão a se considerar é que quem promete uma coisa futura recebe, já, um benefício, sob a condição de que posteriormente haverá de retribuí-lo. Pois a vontade daquele que confere, no presente, o benefício, espera em contrapartida de um certo bem que ele valoriza, isto é, a coisa prometida; não porém a coisa em si mesma, mas sob a condição que seja possível dá-la. E se vier a ocorrer que essa dação se mostre impossível, ainda sim ele terá de fazer por ela o possível (*he must perform as much as he can*).<sup>624</sup>

##### 3. Pactos tornam-se inválidos se uma das partes tem uma suspeita razoável de que a outra parte não irá cumprir o acordo.

Como declara Hobbes, “não pode haver contrato onde não há confiança (*trust*)”. Na verdade, o que requer de fato confiança são pactos ou convenções, já que nesses tipos de contratos aquilo que foi combinado é deixado para ser realizado em um momento futuro. Obviamente, se uma das partes suspeita que a outra irá quebrar essa confiança, é razoável se esperar que ela não venha a propor ou a aceitar o

<sup>620</sup> Cf. *Leviatã*, p.15, pp. 93-94.

<sup>621</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123, p. 253.

<sup>622</sup> Cf. *De Cive*, cap. II, § 17.

<sup>623</sup> *Ibid.*, cap. II, § 15.

<sup>624</sup> *Ibid.*, cap. II, § 14.

acordo. Por isso o fundamento das convenções é a *boa-fé*, a expectativa de que aquele que ficou de cumprir a sua parte irá honrar o que foi acordado<sup>625</sup>.

Mas se um pacto já foi firmado, e como no ato de firmar está pressuposto que se objetiva algum benefício, se este pacto for um pacto de troca recíproca de confiança, diz Hobbes, “a menor suspeita razoável (*reasonable suspicion*) torna nulo esse pacto”<sup>626</sup>, pois ninguém é obrigado a aceitar aquilo que lhe é prejudicial. Uma parte que cumpra a sua parte sem a contrapartida alheia, estará arcando com um custo sem receber um benefício em troca. E neste caso, aquele que não cumpriu o que devia por motivo de desconfiança não comete nem um ato injusto, nem uma injúria contra aquele outro com quem contratou.

Essa cláusula é válida apenas, observa Hobbes, para a situação dos indivíduos no *estado de natureza*. Na sociedade civil, a existência de um poder coercitivo capaz de forçar o cumprimento dos pactos torna injustificável a quebra de contratos por suspeição<sup>627</sup>.

### 2.3. Contratos no Estado de Natureza

Acabamos de descrever a natureza e condições de validade dos contratos, características estas que podem ser deduzidas sem se levar em conta a existência da sociedade civil. Pactos ou convenções aparentemente iriam suprir as deficiências dos acordos SI. Primeiro, porque nos acordos contratuais há uma limitação presumida do poder de escolha, coisa que tornava os acordos SI imprevisíveis e instáveis. E se acordos SI parecem “vincular” os indivíduos apenas em relação a uma coisa mutuamente desejada em um certo momento, já convenções podem projetar esses vínculos para o futuro, mesmo para um futuro indeterminado, aumentando mais uma vez a previsibilidade das condutas. A questão é se contratos e convenções viriam ou não ocorrer no estado de natureza.

A respeito de simples contratos não há por que ver grandes problemas, pois a troca é feita imediatamente após a celebração do pacto. Nestes, a celebração do contrato praticamente se confunde com o próprio ato da troca. O problema está nos pactos ou convenções, uma vez que aqui de fato se requer a confiança de uma ou ambas partes. Então, eis a seguinte questão, há algum fundamento para *confiança* mútua das partes contratantes no estado de natureza?

É pertinente aqui acompanhar a análise de Gauthier sobre o problema da confiança, ou o *problema da garantia*<sup>628</sup>.

Em um pacto realizado por duas pessoas A e B quatro são os estados de coisas possíveis:

1. Tanto A quanto B mantêm o pacto;
2. Nem A nem B mantêm o pacto;
3. A, mas não B, mantém o pacto;
4. B, mas não A, mantém o pacto.

Sabendo que A e B pode entrar (*e*) ou não no pacto, propomos assim a seguinte notação rudimentar adotada por Gauthier:

“ $R(A\&B)e$ ” é lido como “é razoável para A e B entrarem no pacto”;

“ $R(A)m$ ” é lido como “é razoável para A manter o pacto”;

“ $R(A)(1,2)$ ” é lido como “é mais razoável para A escolher o resultado (1) do que o resultado (2)”.

Como propõe Gauthier, adotemos, para simplificar, o axioma de que a razoabilidade de escolher um resultado é fortemente ordenada. Assim:

Para qualquer pessoa P e quaisquer resultados a e b, então ou  $R(P)(a,b)$  ou  $R(P)(b,a)$ . O que precisa ser mostrado é que:

Se  $R(A\&B)e$  então  $R(A\&B)m$ .

<sup>625</sup> Cf. *Leviatã*, p. 50, p.193.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 82, p. 196.

<sup>627</sup> Cf. *De Cive*, cap. II, § 11.

<sup>628</sup> Cf. Gauthier, p. 77ss. Estaremos em muitos trechos parafraçando o texto de Gauthier.



Ou seja, para ser razoável para A e B entrarem no pacto, então deve ser razoável para ambos o manter. A razoabilidade de entrar e de manter o pacto pode ser examinada em termos de escolher um resultado (1, 2,..., da lista acima) ao invés de outro. Por isso:

Se  $R(A\&B)_e$  então  $(A\&B)(1,2)$ .

A condição para que A e B entrem no pacto é que a obediência ao pacto seja mais razoável para A e B que não mantê-lo. Caso o contrário, o pacto seria inteiramente fora de propósito.

Todavia, Gauthier pede que consideremos as seguintes proposições:

Se  $R(A)_e$  então  $R(B)(2,4)$ .

Se  $R(B)_e$  então  $R(A)(2,3)$ .

A primeira proposição diz que B pensa que entrar unilateralmente no pacto é menos razoável que a violação mútua. Caso contrário, se B cumprisse a ação exigida pelo pacto mesmo se A o cumprisse ou não, então A não teria razões para entrar no pacto, pois a cooperação de B seria incondicional. A segunda proposição é apenas reverso da primeira.

Logo, obtemos:

$R(A\&B)_e$  se e somente se  $R(A\&B)(1,2)$  e  $R(A)(2,3)$  e  $R(B)(2,4)$ .

Um raciocínio semelhante ocorre se perguntarmos sobre a condição para manter pactos em geral:

Se  $R(A\&B)_m$  então  $R(A\&B)(1,2)$ .

E agora levemos em consideração estas proposições:

Se  $R(A)_m$  então  $R(B)(1,3)$ .

Se  $R(B)_m$  então  $R(A)(1,4)$ .

A primeira condição determina que B pense que a adesão mútua ao pacto seja mais razoável que a violação unilateral. Se não fosse assim, B pensaria ser razoável não aderir se A aderisse. Mas então, por causa de  $R(A)(1,3)$ , A não pensaria ser a adesão razoável. A segunda proposição determina a mesma condição de razoabilidade da adesão de B ao pacto.

Então, a condição para que as partes mantenham o pacto é expressa na fórmula:

$R(A\&B)_m$  se e somente se  $R(A\&B)(1,2)$  e  $R(A)(1,4)$  e  $R(B)(1,3)$ .

Como observa Gauthier, o problema aqui consiste em que as condições da análise de  $R(A\&B)_e$  podem ser satisfeitas sem que as duas últimas condições na análise de  $R(A\&B)_m$  sejam satisfeitas. Por isso a razão dita a violação do acordo, em qualquer situação na qual as ações de uma das partes é independente das ações da outra. Deste modo, obtém-se a seguinte matriz sobre das ordens de razoabilidade dos resultados possíveis:

		B	
		mantém	viola
A	mantém	2,2	4,1
	viola	1,4	3,3

Conforme pode ser apreendido da tabela acima, o problema da cooperação surge porque as condições de  $(A\&B)_e$  (condições para ingressar num pacto) podem ser satisfeitas sem que as duas

condições de  $R(A\&B)m$  (condições para manter um pacto) sejam satisfeitas. Se a razão ordena que os homens entrem no pacto, no entanto ordena também que não o mantenham.

Essa é a análise de Gauthier. Perguntamos se pode ser aplicada para representar a situação dos indivíduos no estado de natureza.

Primeiro, a definição hobbesiana de contratos difere em parte da caracterização que fizemos na secção anterior, onde o ato de celebrar pactos envolvia alguma sanção. No estado de natureza hobbesiano não há como postular essa sanção, seja física, seja moral. Como não há um dispositivo organizado e eficiente, como a existência de um poder soberano, para punir aqueles que venham a quebrar convenções, não se deve esperar que os virtuais infratores se dissuadam de romper seus pactos firmados na expectativa de vir a sofrer alguma retaliação. Talvez se possa esperar que a parte prejudicada tente punir o transgressor, tal como o direito de punição deduzido por Locke, mas Hobbes diria que confiar nesse dispositivo seria bastante temerário, afinal, postula-se que na condição natural os homens são aproximadamente iguais. E no caso de aquele que quebrou a confiança ser mais forte física ou intelectualmente, muito menos seria possível esperar alguma retaliação. O problema maior de postular uma sanção desse tipo é ela não acrescentar nada do qual os indivíduos já não tenham direito antes de firmar o pacto. No estado de natureza os indivíduos têm direito a tudo e a tudo fazer, afinal, neste estado a diferença entre aquilo que se deseja e aquilo que se deseja para a conservação é jogada para o limite e, portanto, dizer que o indivíduo tem um “direito” de retaliar infratores é apenas reafirmar o direito de natureza.

Nem se pode esperar uma sanção de ordem moral, primeiro, porque a parte que rompe o contrato no estado de natureza pode fazê-lo motivada pela necessidade de preservar a sua vida, e isso com todo o direito. Segundo, porque, como vimos no modelo de indivíduo, a moral é um subproduto da vida no estado civil, e não se pode contar com aquilo que ainda não se tem.

Consideremos por ora somente a situação em as partes da convenção combinem para cumprir futuramente os termos do pacto *em um mesmo* instante T, quer dizer, o pacto prevê o cumprimento simultâneo das promessas. O fato é que Hobbes em alguma medida reconhece o problema de que se é vantajoso para ambas partes ingressar no pacto (o contrário, nem o cogitariam), no entanto cada parte pode esperar algum ganho por meio da violação do acordo. É o que motiva os “*tolos*” (“*fools*”) que:

dizem em seu foro íntimo (*said in his heart*) que a justiça é coisa que não existe, e às vezes dizem-no também com a língua (*tongue*), alegando contra toda a seriedade que, estando a conservação e a satisfação (*contentment*) de cada homem entregue (*committed*) a seu próprio cuidado, não pode haver razão para que cada um deixe de fazer o que supõe conduzir a esse fim, e também, portanto, que fazer ou deixar de fazer, cumprir (*keep*) ou deixar de cumprir os pactos não é contra a razão, nos casos em que contribui para o benefício (*benefit*) próprio.<sup>629</sup>

Violação de pactos são motivadas por estratégias maximizadoras. Maximizar interesses envolve maximizar as liberdades, que quanto maiores, mais provavelmente serão obtidos os fins desejados. Os indivíduos têm, assim, interesse pela liberdade como instrumento para consecução de fins. E pactos representam transferências de direitos, isto é, de liberdades. Como vimos, pactos são trocas em que se aceita arcar com algum custo, a retribuição, em troca de um benefício maior. Sem esta retribuição a outra parte não aceitaria ingressar no acordo. Obviamente, como agente maximizador, cada indivíduo estará estimulado a violar o acordo, pois obterá um *quantum* maior de utilidade se receber o benefício sem ter de arcar com os custos decorrentes do cumprimento do pacto. Como se pressupõe ser a outra parte também um agente racional maximizador, ela igualmente será estimulada a não cooperar, isto é, a violar o acordo. E cada parte também será incentivada a violar por uma estratégia defensiva, para evitar o pior estado de coisas possível que é aquele em que cumpre o acordo sem a devida contrapartida. Assim, embora para ambos cooperar seja melhor do que não cooperar reciprocamente, cada um achará melhor violar o pacto, seja na tentativa de maximizar sua utilidade, seja por prudência. Esse é o problema dos contratos no estado de natureza hobbesiano: *se os indivíduos têm um estímulo (ou motivo) para firmar um pacto, no entanto não têm um estímulo (ou motivo) para cumpri-lo ou mantê-lo*. Por isso temos aqui um Dilema dos Prisioneiros que pode ser expressa por uma matriz de utilidade como essa:

mantém

viola

<sup>629</sup> *Leviatã*, pp. 86-7, p. 203.

mantém	5,5	-3,7
viola	7,-3	0,0

Não havendo razões para a boa-fé, os indivíduos, como agentes racionais, rejeitarão o ingresso em convenções. Isso quer dizer que no estado de natureza não são celebrados pactos? Hobbes tem sobre isso uma posição bastante ambígua. Pois, verdade seja dita, Hobbes parece ensaiar um fundamento para a confiança no estado de natureza apelando ao princípio de não contradição:

Há uma grande semelhança entre aquilo que chamamos de injúria, ou injustiça nas ações, e conversações dos homens no mundo, e aquilo que é chamado de absurdo nos argumentos e disputações dos escolásticos. Afinal, assim como se diz que se reduz a um absurdo aquele que é levado a contradizer uma asserção que ele mesmo sustentava anteriormente, da mesma forma diz-se que comete uma injustiça aquele que, por intermédio da paixão, faz ou deixa de fazer aquilo por convenção prometera fazer ou não deixar de fazer. De modo que existe em cada quebra de convenção uma contradição propriamente dita. Afinal, aquele que convencionou deseja fazer ou deixar de fazer num tempo futuro. E aquele que realiza uma ação deseja-a para aquele tempo presente, que é uma parte do tempo futuro outrora contido na convenção. Portanto, aquele que viola uma convenção deseja a realização e a não realização da mesma coisa, ao mesmo tempo, o que é uma total contradição. E assim, a injúria é uma absurdidade da convivência, assim como a absurdidade é um certo tipo de injustiça na disputação.<sup>630</sup>

Enunciar algo contraditório é enunciar algo sem sentido, alguém que faça uma promessa sem ter a intenção de cumpri-la diz um absurdo. Vê-se que aqui Hobbes prescinde do princípio que irá enunciar depois de que a obediência aos pactos é motivado pela perspectiva da obtenção da paz. Antes do problema da paz pactos já aparecem como dispositivos de cooperação.

Deste modo, o argumento de Hobbes pode ser exemplificado pelo seguinte raciocínio:

1. Premissa1. Se quero o benefício X, e Y é condição para que obtenha X, então quero também Y
2. Hipótese1. Para obter X, tenho de fazer a convenção C
3. Conclusão1. Pela Premissa(1), devo concluir que eu quero a convenção C
4. Premissa 2. Se quero Y porque é condição de X, e, por sua vez, Z é condição de X, então quero também Z
5. Conclusão2. Se quero a convenção C, quero também as suas condições
6. Premissa3. Entre as condições da convenção C, uma delas é que exista a vontade de cumprir aquilo que é combinado
7. Conclusão3. Então se quero a convenção C, quero também cumprir os seus termos.
8. Hipótese2. Não quero cumprir os termos da convenção
9. Conclusão4. Então, pela Conclusão(3), não quero a convenção C

A Conclusão(1) diz que quero a convenção C, mas a Conclusão(4) diz que não a quero, logo:

10. Conclusão5. Quero e não quero a mesma coisa, a convenção C, o que é um absurdo

11. Postulado. Para evitar esse absurdo, todo aquele que ingressar em uma convenção deve ter a intenção de cumprir os termos do contrato.

12. Conclusão6: Portanto, pelo Postulado acima, cada parte pode esperar que a outra irá cumprir as convenções celebradas.

A força do argumento de Hobbes reside no fato de pressupor a vontade efetiva daquele que emite a promessa. É uma vontade real que se contradiz a si mesma, e as palavras contraditórias apenas expressam esse fato. Porém posso utilizar a linguagem não para expressar o que eu penso, mas para expressar aquilo que gostaria que o outro pensasse que eu penso. Afinal, no estado de natureza, que deriva para o estado de guerra, Hobbes não diz que é justificável o uso de todo tipo de fraude? A falha do argumento está na Conclusão(2), não preciso querer as condições da convenção C, o que *preciso é*

<sup>630</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XVI, § 2.

fazer que o outro pense que as quero. Preciso é fazer que a outra parte confie na minha boa-fé, não preciso que *de fato* tenha boa-fé. Neste caso a linguagem não tem a função descritiva, mas causal: por meio de certa combinação de palavras procuro estimular outrem para executar uma dada ação.

De qualquer modo, sejam inicialmente feitos os pactos com ou sem a intenção sincera de cumprilos, Hobbes reconhecia que as meras palavras da promessa não têm uma ação causal sobre quem as proferiu. Por isso, a confiança não pode derivada da própria promessa, requerendo um estímulo externo:

os vínculos (*bonds*) mediante os quais os homens ficam obrigados, vínculos que não recebem a sua força de sua própria natureza (pois nada se rompe mais facilmente do que a palavra de um homem), mas do medo de alguma má consequência resultante da ruptura.<sup>631</sup>

Até agora tratamos de pactos no qual o cumprimento é simultâneo. Porém é razoável imaginar que em boa parte dos pactos os indivíduos acordarão o cumprimento das promessas em tempos futuros distintos. É o caso da convenções de fé unilateral, aquelas em que uma das partes cumpre o combinado logo após a realização do pacto e deposita na outra parte sua confiança de que irá depois cumprir aquilo com que se comprometeu. Supõe-se aqui que as ações dos indivíduo não são mais inteiramente independentes, é possível que cada parte ordene as suas preferências de acordo com as escolhas da outra parte, e tem-se assim a possibilidade da retaliação parcial. Nestes casos em que o cumprimento das promessas não é simultâneo teríamos algo outro do que um Dilema dos Prisioneiros?

Suponhamos que o pacto foi de fato celebrado. Denominemos como *parte1* aquela que cumpre primeiro o pacto, e *parte2* a que cumpre depois. Verifiquemos a assimetria de interesses:

*parte1*: para esta é pressuposto que não fazer o pacto é menos interessante do que fazê-lo. Mas na qualidade de primeira parte sabe que a segunda parte irá retaliá-la (ou seja, o pacto será anulado) caso não execute o que foi combinado. Assim, a *parte1* tem um incentivo para manter o pacto. E não temos aqui um problema de cooperação.

*parte2*: também para a segunda parte é mais interessante fazer o pacto do que não fazê-lo. Mas é mais interessante ainda violar o pacto após a primeira parte ter feito o que fora combinado. Pois, se a *parte1* não tinha a possibilidade da violação incondicional (que seria o maior *payoff* possível), já para a *parte2*, como se supõe que a *parte1* já tenha cooperado, é possível violar o combinado impunemente. Para a segunda parte a violação é a escolha dominante.

A matriz abaixo representa as utilidades da primeira e segunda partes:

		<i>parte2</i> (sem retaliação)	
		mantém	viola
<i>parte1</i> (com retaliação)	mantém	5,5	-3,7
	viola	0*, -3	0,0

O problema é que a retaliação é parcial. Se fosse mútua, cada um seria levado a cooperar. Retrocedamos agora e pensemos na situação imediatamente antes da celebração do pacto.

Como vimos, Hobbes mesmo asseverara que onde não há motivo para confiança as partes não devem celebrar o pacto pretendido. Assim, no momento de a *parte1* decidir se irá ou não firmar a convenção, ao supor as decisões racionais da *parte2*, saberá que a segunda parte tem grandes estímulos para não cooperar, o que por si só seria uma razão para desconfiança. Lembremos que

$$R(A\&B)_e \text{ então } R(A\&B)_m.$$

<sup>631</sup> *Leviatã*, pp. 79-80, p. 192.

\* É prospectivamente presumida a retaliação de B.

Como a condição não é satisfeita, a razão ordena que a *parte1* não entre no pacto. Pois se a *parte1* entrar tenderá a ficar após o pacto numa posição *pior* que aquela que possuía antes do pacto. Logo, como ninguém no estado de natureza querará entrar como primeira parte em um acordo e tentará forçar ou barganhar para o indivíduo entrar como segunda parte, é razoável supor que raras serão as ocasiões em que os indivíduos irão recorrer a contratos para buscar melhorar as suas posições. E quando ocorrer, é também razoável supor que tais pactos serão quebrados.

Se compararmos a primeira e a segunda partes do ponto de vista do incentivo para entrar e do ponto de vista do incentivo para manter o pacto, teremos a seguinte relação assimétrica:

a) sobre o *ingresso* no pacto:

*parte1*: sem incentivo para entrar no pacto

*parte2*: com incentivo para entrar no pacto

b) sobre *manter* o pacto

*parte1*: com incentivo para manter o pacto

*parte2*: sem incentivo para manter o pacto

O problema é que Hobbes muitas vezes escreve como se o raciocínio acima não fosse motivo suficiente e justificável para a desconfiança. O argumento sobre a pressuposição da boa-fé no ato de contratar parece bastar como justificativa para a confiança:

As convenções que sejam firmadas segundo um contrato de confiança recíproca – quando portanto nenhuma das partes cumpre prontamente o *lhe compete* –; se por acaso ocorrer a qualquer uma delas uma justa suspeita, são inválidas no estado de natureza. Pois aquele que primeiro cumprir – devido à perversa (*wicked*) disposição da maior parte dos homens, que perscrutam sua própria vantagem sem se importarem se os meios são corretos ou errados – expor-se-á à vontade maldosa daquele que contratou. Por isso, não é conforme à razão que alguém cumpra primeiro sua parte, se não for provável que o outro vá depois cumprir o que prometeu; e, se isso é provável ou não deve ser julgado por aquele que tenha dúvidas a respeito...<sup>632</sup>

E na nota de rodapé que vem depois de “justa suspeita”, escreve o filósofo:

Pois, a não ser que apareça que apareça alguma causa nova de medo, quer devido a algo que tenha sido feito, quer a algum outro sinal (*token*) de que a outra parte não tem vontade de cumprir o que convencionou, não se pode julgar que se trate de algum medo justo. Isto porque a causa que não foi suficiente para impedi-lo de firmar o pacto não seve tampouco bastar, uma vez firmado esse, para autorizá-lo a rompê-lo.<sup>633</sup>

E ainda outras vezes aparenta defender a cooperação incondicional:

não se pode fazer exceção segundo as pessoas com quem tratamos (*we contract*), a pretexto de que elas não costumem respeitar a palavra dada (*keep no faith with others*), ou afirmem que nenhum compromisso (*ought*) deva ser cumprido, ou sejam culpada de qualquer outra espécie de vício.<sup>634</sup>

Se o filósofo inglês acredita ser pactos *prima facie* obrigatórios no estado de natureza, qual seria então o problema da celebração de pactos ou convenções na condição natural? Para Warrender o problema não é que os indivíduos não irão no estado de natureza celebrar convenções, mas sim, que os celebrando, várias serão as razões e ocasiões em que surgirão motivos de suspeita, os quais irão justificar a anulação dos pactos firmados. E esses motivos não ocorreriam apenas por causa da má-fé ou fraqueza moral de uma ou de algumas das partes contratantes. Isto porque o direito de natureza confere a cada homem o direito de julgar conforme a sua consciência. Essa liberdade de julgar conforme o *foro interno* torna imprevisível o cumprimento dos pactos, cada um podendo alegar de boa-consciência que

---

<sup>632</sup> *De Cive*, cap. II, § 11.

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 362n, p. 21n.

<sup>634</sup> *Ibid.*, cap. III, § 2.

encontrou na conduta alheia um bom motivo para a quebra de confiança<sup>635</sup>. Essa segurança a respeito da previsibilidade dos contratos só poderia ser suprida pela existência do poder soberano.

Por isso, conclui Warrender, posicionando-se contra Oakeshott que defendia não haver obrigações de fato antes do estado civil, que “the predicament of man in the State of Nature is not that he does not have an obligation to fulfil the valid covenants which he has made, but that circumstances are such that these obligations as requiring specific and determinate external actions are largely inoperative.”<sup>636</sup>

Contudo, possivelmente a força do argumento de Warrender se deve a uma incompreensão daquilo que Hobbes pretendia dizer.

Primeiro, nas três citações acima o que Hobbes diz não é que temos suficientes razões para pressupor *ab initio* a boa-fé da outra parte, mas que, *se apesar de tudo*, virmos a celebrar uma convenção não podemos alegar motivos anteriores ao momento do pacto para invalidá-lo posteriormente, pois é pressuposto que as partes são capazes de responder pelas conseqüências de suas decisões. Cada parte sabia dos riscos do acordo e, *se mesmo assim* foi capaz de celebrá-lo, é por contava com esses riscos mas considerava melhor para si fechar o acordo. Então, *se* alguém no estado de natureza celebrar um pacto, só um novo motivo de desconfiança pode ser considerado uma razão para ser utilizada de boa-fé para justificar a anulação do acordo.

Além disso, se Hobbes afirma aqui que não é justo romper pactos firmados sem virem a surgir novas razões para a desconfiança, mesmo sendo o ato *injusto*, pois é uma quebra da palavra dada, nem por isso declara o filósofo que não pode ser vantajoso violar os pactos na condição de segunda parte. A violação poderia ser um ato injusto, não irracional. O filósofo não diz que aquele que rompe convenções válidas na qualidade de segunda parte renuncia necessariamente a possíveis benefícios ou que deva esperar danos para si. E é improvável que Hobbes esteja separando duas esferas de motivos da ação, uma baseada na *razoabilidade*, isto é, na equidade, e outra baseada na busca de vantagens. Essa separação seria inconsistente com o modelo hobbesiano de indivíduo. Pactos dizem respeito à vontade. Mas a vontade é determinada pelos benefícios ou pelos prejuízos ou danos esperados, conforme se vê nos *Elemento da Lei*:

Assim como a vontade de fazer é apetite, e a vontade de omitir é medo, as causas do apetite e do medo são as causas também de nossa vontade. Mas a proposta de benefício ou malefícios (*harms*), quer dizer, de recompensa (*rewards*) ou de castigo (*punishment*), é causa do nosso apetite e de nossos medos e, portanto, também das nossas vontades, à medida que acreditamos que tais recompensas ou benefícios, tais como nos são propostos, chegarão a nós.<sup>637</sup>

Qualquer interpretação sobre o conceito de obrigação em Hobbes que queira fundar o dever em outras bases que não o cálculo ponderado de benefícios e prejuízos tem de descartar toda a antropologia hobbesiana. Portanto, há que se considerar ainda a vantagem esperada como a principal causa de descumprimento de convenções no estado de natureza.

Ora, mesmo que Warrender esteja certo, permanece ainda sim o problema *se* os indivíduos irão celebrar pactos no estado de natureza. Isso porque se os indivíduos são tomados de fato como previdentes, irão prever que as ocasiões para quebra da validade dos pactos ocorrerão tantas vezes que diante dessa grande probabilidade é prudente evitar todo risco e priva-se de recorrer a pactos como instrumento para melhorar posições. Se o Hobbes do *De Cive* ainda não contava com este raciocínio prudencial, já no *Leviatã* as condições para o ingresso em pactos no estado de natureza são mais rigorosas, pois:

aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia (*assurance*) de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos (*bonds*) das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juizes do acerto (*justnesse*) de seus próprios temores, é impossível ser suposto. Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se (*betray*) ao seu inimigo, contrariamente ao seu direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e seus meios de vida.<sup>638</sup>

---

<sup>635</sup> Cf. Warrender, p. 70.

<sup>636</sup> Warrender, p. 45.

<sup>637</sup> *Elementos da Lei*, I, cap. XII, § 6.

<sup>638</sup> *Leviatã*, p. 82, p. 196.

Antes, no *De Cive*, não era razoável ser o primeiro a cumprir *se* houvesse uma nova razão para a desconfiança. Agora no *Leviatã* não há mais a exigência de tais motivos novos e concretos para alegação de desconfiança. Independentemente disso, a razão ordena por prudência que apenas se cumpram pactos na condição de segunda parte. Se todos querem ser a segunda parte a cumprir o acordo, não havendo quem ache razoável ser a primeira parte, jamais pactos serão cumpridos. E se os indivíduos sabem que jamais pactos serão cumpridos, certamente não celebrarão convenções no estado de natureza.

Tais ponderações prudenciais ganham um reforço maior se considerarmos que o estado de natureza é estado de guerra. Se abstratamente tomado, tem sentido separar os que cometem e os que não cometem atos injustos (rompimento de pactos válidos), essa diferença, quando aplicada à situação concreta da condição de guerra de todos contra todos no estado de natureza, torna-se, como Warrender já notara, inteiramente não funcional:

Como os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados existe receio (*fear*) de não cumprimento... embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não se pode haver realmente justiça (*injustice actually there can be none*) antes de ser removida a causa do desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontram na condição natural de guerra. [e mais adiante] Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto.<sup>639</sup>

Como o estado de natureza é estado de guerra, o Hobbes do *Leviatã* talvez tenha percebido que não é necessário uma causa ou evento específico para alegação de violação de confiança. O próprio estado de natureza, que é estado de guerra, já em si razão suficiente para justificar a desconfiança. Se no *De Cive* a esfera do direito podia ser constituída fora do contexto concreto em que os indivíduos interagem, a partir do *Leviatã* esse descolamento não será mais possível.

Resta-nos a seguinte questão: e se os indivíduos fossem capazes de entender que a consequência a longo prazo das mútuas violações de convenções resulta em não poderem recorrer a esse importante expediente para melhorar suas posições, ou mesmo para tornar a coexistência no estado de natureza possível, essa visão de longo-prazo daria fundamentos para que pactos fossem respeitados no estado de natureza? A resposta para essa questão exigiria de nós um outro estudo.

---

<sup>639</sup> Ibid., p. 87, p. 202.

## Conclusão

Desejo é desejo de agir, é querer atuar, é desejo de poder. Pensar é deliberar, ponderar sobre ações futuras. Hobbes tem uma Teoria da Ação Humana. Mas não tanto como simples parte de seu modelo de natureza humana, e sim como estuário para onde convergem todas as demais faculdades ou poderes. O homem hobbesiano é um ser prático, muito distante do sujeito cartesiano encerrado nas representações internas da mente. Hobbes definitivamente não é um fenomenólogo, Hobbes é sobretudo um teórico da ação humana. Além disso, a teoria da ação permite *unificar* as diversas teorias sobre as distintas faculdades humanas numa única teoria que engloba as demais. Não precisamos ver filósofo modernos como Hobbes elaborando teorias estanques sobre o conhecimento, as paixões, etc. Estas teorias se articulam numa teoria de ordem superior, a teoria da ação humana. Porém, mais do que uma articulação entre pensamento e ação, desejo e ação, há que se considerar a sua verdadeira *unidade*. Pois se a lógica da ação mostra a firme articulação entre paixões, pensamentos e ações, figurando cada um respectivamente como fins, meios e produtos, reunidos todos no processo da deliberação, já a mecânica e fisiologia da ação mostram a unidade existente entre eles. A mecânica e a fisiologia da ação *iluminam* a lógica da ação. Essa unidade é garantida pelo conceito de *conatus* ou *endeavour*. Conatus é a idéia unificadora de todo o sistema filosófico de Hobbes, e, principalmente, é a idéia que dá unidade ontológica às diversas faculdades ou poderes do homem. Podemos com a noção de conatus entender como paixões, pensamentos e ações são a não ser distintas formas de manifestação de um mesmo princípio: o movimento interno orientado. Todo pensamento já é desejo porque cada aparência no interior da mente é um conatus cuja origem deve ser localizada no mundo externo. Homem e mundo são unificados pela idéia de conatus. Todo desejo é inclinação para ação porque todo endeavour, não sendo senão movimento, tende por sua própria natureza a manifestar-se na ação, num movimento observável. Todo conatus é poder, na medida em que poder é liberdade de atuar, e todo conatus se “afirma” apenas na liberdade de movimento. A relação instrumental entre paixões e razão, paixões e ação, paixões e poder torna-se assim a não ser a expressão codificada logicamente da atuação do conatus. Assim, a passagem da lógica da ação, apoiada no discurso psicológico da introspecção, para a mecânica e fisiologia da ação, fundada na leis universais e necessárias do movimento, dissolve o discurso teleológico que parecia inconsistente com os pressupostos filosóficos de Hobbes. A teleologia da ação e o mecanicismo de fundo são tornados compatíveis, como dissemos, pela mediação da idéia de conatus.

O primeiro resultado palpável da análise da concepção hobbesiana da natureza humana é desfazer a suposta distância entre razão e paixões. O exame da teoria hobbesiana das paixões deve ter provado que pensamentos e paixões fazem parte de um mesmo movimento. O fosso entre um e outro só pode ser artificial: na constituição das paixões opera a razão e a deliberação; o pensamento, por sua vez, como toda concepção é uma paixão, é também uma cadeia de paixões, mesmo quando utiliza a linguagem como suporte. A deliberação é toda mediada por paixões, medos e esperanças, mas nem por isso a deliberação deixa de ser cálculo, ponderação racional sobre conseqüências. Obviamente, não queremos dizer que paixões e razão não desempenhem funções diferentes na economia da ação. A *marca* das paixões, ou dos desejos e aversões, é pôr os fins que guiarão as escolhas e ações humanas; a *marca* da razão é o cálculo, cálculo dos meios e das conseqüências.

Se estivermos certos, a oposição entre aqueles que apelam para as paixões como causas funcionais da emergência do estado de guerra e aqueles que apelam para o cálculo racional como causa funcional da emergência do estado de guerra passa a ser uma oposição sem sentido. Ora, quando Hobbes diz que são paixões que levam ao estado de guerra e/ou à paz, não se deve ver nisso uma explicação concorrente à explicação racionalista, e sim paralela. O mesmo vale para aqueles que depositam as causas do conflito



em parte nas paixões e em parte na razão. Paixões são concepções, concepções são paixões, e o mesmo discurso mental que raciocina é o discurso mental da alternância das paixões. Portanto, dizer que os homens são levados a cooperar movidos por paixões não implica dizer que não são levados a cooperar pela ponderação racional. Pois o movimento destas paixões é o mesmo movimento da razão, e vice-versa. Claro, a ciência civil ou teoria política, uma vez que pode se esgotar no cálculo das conseqüências dos nomes a partir das descobertas da introspecção pode abstrair essa relação de quase identidade entre paixões e razão. Mas no que concerne ao modo como os agentes tomam concretamente certas decisões, a íntima conexão entre paixões e razão deve ser levada em conta, sem o que corremos o risco de girarmos em falso desencaminhados por pseudo-problemas.

Todavia, advogamos aqui o privilégio epistemológico da interpretação racionalista da questão da emergência do estado de guerra e da emergência da cooperação. Porque apenas assim podemos explicitar de modo adequado as razões do estado de guerra hobbesiano e fornecer um *rationale* dos fundamentos teoria política. A explicação racionalista em si mesma explicita a própria lógica das paixões, só que, assim acreditamos, o mesmo não ocorre com a explicação irracionalista, que tende a negligenciar o que está realmente em jogo nas decisões tomadas pelos n-indivíduos interagente no estado de natureza. Por isso, os agentes no estado de natureza hobbesiano devem ser considerados como agentes racionais. E o estado de guerra hobbesiano é produto de escolhas racionais dos indivíduos cujo resultado coletivo é sub-ótimo ou Pareto-inferior. A guerra, o conflito generalizado e radicalizado de todos contra todos, é racional para as condições existentes no estado de natureza. E a lógica dessa racionalidade é tornada compreensível pelo emprego de jogos PD (*Prisoner's Dilemma*) como instrumento para justificar racionalmente as decisões tomadas por n-indivíduos interagentes no estado de natureza voltados para a maximização de seus interesses. Cada indivíduo agindo irrestritamente para maximizar os seus interesses acaba por obter uma posição pior do que se aceitassem limitar algumas de suas liberdades. A questão então vem a ser: Que liberdades devem ser renunciadas para que os indivíduos possam ascender a um *payoff* coletivo ótimo? A resposta a esta questão central exige um novo trabalho.

Se há uma questão maior que orientou o desenvolvimento deste trabalho, a questão é: Sob que condições a teoria moral e política de Hobbes pode ser apropriada pela Teoria da Escolha Racional e pela Teoria da Ação Coletiva de nossos tempos? É necessário remover o véu que confunde Hobbes dos diversos hobbismos. Para tanto, recorreremos a duas estratégias. Primeiro, uma exame detalhado da concepção hobbesiana do indivíduo. Isto significa que mesmo aqueles aspectos da natureza humana que poderiam à primeira vista ser indiferentes ou ainda mesmo aqueles aspectos avessos às modernas teorias da ação racional deviam ser examinados. Segundo, que alguns problemas comumente encontrados pelos comentadores de Hobbes a respeito de sua teoria moral e política poderiam ser resolvidos recorrendo a um exame minucioso da construção dos argumentos nos próprios textos. Este é o caso, por exemplo, do problema do direito natural, em que uma comparação entre distintos modos como o filósofo articula passo a passo em cada uma das suas três principais formulações de sua teoria política as causas da emergência do estado de guerra demonstra ser o *Leviatã* a versão amadurecida de sua teoria por ser aquela em que possíveis inconsistências são evitadas.

Tudo isto tomado em consideração, devemos lembrar que o presente trabalho tem por finalidade ser tão-somente um estudo preparatório para a abordagem da questão fundamental da teoria da política de Hobbes, saber, o problema da emergência da cooperação ou o problema da emergência do Estado.

## Bibliografia\*

### 1. Fontes primárias:

#### Obras de Hobbes:

(Os parênteses que vêm logo após o título da obra representa, em caso de necessidade, o modo como foi feita a referência à obra ao longo desta dissertação.)

#### Em Inglês:

- *A Short Tract on First Principles (A Short Tract)*, editado por F. Tönnies em apêndice à edição do *The Elements of Law*, London, Frank Cass & Co, 1969.
- *Of Liberty and Necessity*. In *Hobbes and Branhall on Liberty and Necessity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- *Leviathan (Leviatã)*, Macpherson ed., London, Penguin Classics, 1985 (originalmente publicado em 1651).
- *De Homine*, trad. inglesa C. T. Wood (cap. X-XV). In *Man and Citizen*, B. Gert ed., Indianapolis, Hackett, 1998.
- *The Elements of Law (Elementos da Lei)*, F. Tönnies ed., London, Frank Cass & Co, 1969 (circulou na forma de manuscrito a partir de 1640, e foi publicado em duas partes, *Human Nature e De Corpore Politico*, em 1650).
- *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)*, Sir. William Molesworth ed., Londres, 1839-1845, reimpressão 1966. Do qual foram utilizados neste capítulo os seguintes volumes:

. Vol. I (*De Corpore*) (originalmente publicado em 1655)

. Vol. II (*Philosophical Rudiments concerning Government and Society*) (originalmente publicado em 1651 como tradução do original de 1642 em latim, o *De Cive*)

. Vol. V (*E.W. V*) (*The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*)

. Vol. VII. (*E.W. VII*)

#### Em português:

- *Behemoth*, trad. Eunice Ostrensky, Belo Horizonte, UFMG, 2001 (originalmente publicado em 1679).
- *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista (Diálogo)*, trad. Maria C. Cupertino São Paulo, Landy, 2001 (originalmente publicado em 1666).
- *Do Cidadão (De Cive)*, trad. Renato J. Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- *Leviatã*, trad. João P. Monteiro, São Paulo, Abril Cultural, 1979. (Coleção *Os Pensadores*.)

---

\* Fontes primárias serão citadas pelo título ou abreviatura do título da obra, e fontes secundárias pelo nome do autor. E quando há mais de uma obra para o mesmo autor da bibliografia secundária, tratamos de indicar na nota de rodapé também o ano de publicação.

No caso das obras de Hobbes, quando há duas referências para a mesma obra, a tradução para o português aparece em primeiro lugar, seguida do original ou da tradução inglesa. Das traduções para o português de suas obras usamos aquelas que acreditamos ser as mais acessíveis, fazendo certas correções quando necessário. E das inúmeras edições inglesas do *Leviatã* preferimos fazer uso da edição de C. B. Macpherson (ed. Penguin) por ser a mais facilmente encontrável.

- *Os Elementos da Lei Natural e Política (Elementos da Lei)*, trad. Fernando D. Andrade, São Paulo, Ícone, 2003.

Em espanhol:

- *Libertad y Necesidad, y Otros Escritos*. Barcelona, Península, 1991. Capítulo XXX do *Critique du "De Mundo" de Thomas White*.

Outros autores:

- ARISTÓTELES. *Política*, Lisboa, Veja, 1998.
- DESCARTES. *Meditações*, São Paulo, Nova Cultural, 1987. (Coleção *Os Pensadores*)
- ESPINOSA. *Tratado Político*, São Paulo, Abril Cultural, 1983. (Coleção *Os Pensadores*)
- KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, São Paulo, Abril Cultural, 1980. (Coleção *Os Pensadores*)
- KANT, *Metafísica dos Costumes*, São Paulo, EDIPRO, 2003.
- LOCKE. *Dois Tratados sobre o Governo*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- PLATÃO. *A República*, São Paulo, Nova Cultural, 2000.
- ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, São Paulo, Nova Cultural, 1987. (Coleção *Os Pensadores*)
- \_\_\_\_\_. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens (Segundo Discurso)*, São Paulo, Nova Cultural, 1999.

2. Fontes secundárias:

- ACKERMAN, T. "Two Concepts of Moral Goodness in Hobbes's Ethics." In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 273-86. London, Routledge, 1993.
- BARROS, A. *A Teoria da Soberania de Jean Bodin*, São Paulo, Unimarco, 2001.
- BRAUNGART, G. "Ethics and Its Amoral Justification in Hobbes." In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 385-99, London, Routledge, 1993.
- BERTMAN, M. "Hobbes on Good." In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 258-72, London, Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Hobbes: Language and the Is-Ought Problem." In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 344-56, London, Routledge, 1993.
- BOBBIO, N. *Hobbes*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Locke e o Direito Natural*, Brasília, UnB, 1997.
- CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- CHIAPPIN, J. "Racionalidade, Decisão, Solução de Problemas e o Programa Racionalista." In *Ciência & Filosofia*, n. 5, pp. 155-219, 1996.
- FERREJOHN, John, PASQUALE, Pasquino. "A Teoria da Escolha Racional na Ciência Política: conceitos de racionalidade em teoria política." In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 45, São Paulo, 2001.
- GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- GERT, B. "Introduction." In *Men and Citizen*, Indianapolis, Hackett, 1998.
- GOLDSMITH, M. *Hobbes's Science of Politics*, New York, Columbia University Press, 1966.
- GOYARD-FABRE, S. *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HAMPTON, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- HARDIN, G. "Tragedy of the Commons." In *Science*, vol. 162, pp. 1243-48, 1968.
- HARDIN, R. *Collective Action*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991.
- HEBERT, G. "Thomas Hobbes's Counterfeit Equality." In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. III, pp. 205-20, London, Routledge, 1993.
- HOOD, F. "The Change in Hobbes's Definition of Liberty." In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. III, pp. 112-26, London, Routledge, 1993.

- KAVKA, G. *Hobbesian Moral e Political Theory*, Princenton, Princenton University Press, 1986.
- KOYRÉ, A. *Estudos Galilaicos*, Lisboa, Dom Quixote, 1986.
- KRAUS, J. *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- LIMONGI, M. *O Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*, Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, USP, 1999.
- LOPES, João Aloísio. “Introdução.” In *Tratado da Natureza Humana*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1992.
- MACPHERSON, C. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- MCLEAN, I. “The Social Contract in Leviathan and the Prisoner’s Dilemma Supergame.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. III, pp. 591-606, London, Routledge, 1993
- MCNEILLY, F. “Egoism in Hobbes.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 162-76, London, Routledge, 1993.
- MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1995.
- NAGEL, T. “Hobbes’s Concept of Obligation.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 116-129, London, Routledge, 1993.
- NEAL, P. “Hobbes and Rational Choice Theory.” In *Western Political Quarterly*, vol. 41, pp. 635-52, 1988.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell, 1975.
- PENNOCK, J. R. “Hobbes’s Confusing ‘Clarity’: The Case of ‘Liberty’.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. III, pp. 97-111, London, Routledge, 1993.
- POGREBINSCHI, T. *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes*, EDUSC, 2002.
- RAPHAEL, D. “Obligations and Rights in Hobbes.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 146-54, London, Routledge, 1993.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- RIBEIRO, R. J. *Ao Leitor sem Medo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1999.
- SKINNER, Q. “Hobbes’s Leviathan.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. I, pp. 77-92, London, Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. “The Context of Hobbes Theory of Political Obligation.” In *Hobbes and Rousseau: a collection of critical essays*, M. Craston and R. Peters ed., pp.107-42, 1972.
- \_\_\_\_\_. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, São Paulo. Editora UNESP, 1999.
- SORELL, T. *Hobbes*, London, Routledge, 2001.
- STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- TAYLOR, A. “The Ethical Doctrine of Hobbes.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 22-39, London, Routledge, 1993.
- TAYLOR, M. *The Possibility of Cooperation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TUCK, R. *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Hobbes*, São Paulo, Loyola, 2001.
- WARRENDER, H. *The Political Philosophy of Hobbes: his theory of obligation*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- WATKINS, J. *Hobbes’s System of Ideas*, London, Hutchinson University Library, 1965.
- WILSON, J. “Reason and Obligation in *Leviathan*.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 257-84, London, Routledge, 1993.
- ZAITCHIK, A. “Hobbes’s Reply to the Fool: the Problem of Consent and Obligation.” In *Thomas Hobbes: critical assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 400-418, London, Routledge, 1993.

