

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Mariana Kuhn de Oliveira

AS FACULDADES HUMANAS E A POLÍTICA EM HOBBS

Porto Alegre
2015

MARIANA KUHN DE OLIVEIRA

AS FACULDADES HUMANAS E A POLÍTICA EM HOBBS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa.

Porto Alegre
2015

CIP - Catalogação na Publicação

Oliveira, Mariana Kuhn de
As Faculdades Humanas e a Política em Hobbes /
Mariana Kuhn de Oliveira. -- 2015.
121 f.

Orientador: Wladimir Barreto Lisboa.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Hobbes. 2. Paixões. 3. Prudência. 4. Razão. 5. Política. I. Lisboa, Wladimir Barreto, orient. II. Título.

MARIANA KUHN DE OLIVEIRA

AS FACULDADES HUMANAS E A POLÍTICA EM HOBBS

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa.

Defesa em 02 de março de 2015;

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wladimir Barreto Lisboa
Orientador

Prof. Dr. Alfredo Storck

Prof. Dr. Maria Isabel Limongi

Prof. Dr. Paulo MacDonald

AGRADECIMENTOS

Eu não teria tido condições de desenvolver esse trabalho sozinha. Os comentários cuidadosos e as críticas certeiras do professor Wladimir Barreto Lisboa, meu orientador, foram inestimáveis para o desenvolvimento desse trabalho e para o meu crescimento como pesquisadora.

Esse crescimento também não teria sido possível sem a formação que adquiri debatendo nos grupos organizados pelo meu orientador e pelos professores Alfredo Storck e Paulo MacDonald, além dos professores Flávio Comim, Sabino Porto Junior e Fabian Domingues, dos quais faziam parte Mateus Baldin, Patrícia Graeff, Gabriel Vieira, Pedro Capra, Ramiro Peres, Gabriel Goldmeier, Nikolay Steffens, Thomas Kang, Luis Gustavo Razzera, Luana Bassegio, Luíza Kitzmann Krug, Jaqueline Lucca e Raphael Gomes de Oliveira, sem esquecer, é claro, do Thomaz Spolaor, do Augusto Sperb Machado, do Fernando Campos e da Alicia Nelsis. Vocês não apenas tornaram meu mestrado mais produtivo, mas mais interessante e, até mesmo, mais divertido.

Gostaria também de agradecer aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, vocês me mostraram o que significa desenvolver um trabalho sério e de qualidade. Obrigada especialmente àqueles e àquelas que me receberam em suas disciplinas da graduação e mudaram a forma como eu penso a filosofia.

Ao professor Kinch Hoekstra, à Rosemarie Wagner e ao Nicholas Gooding, agradeço por terem me recebido em Berkeley e me oportunizado participar do evento que organizaram, além de debaterem meu trabalho comigo.

À minha família, aos meus amigos e amigas, agradeço por torcerem por mim e me apoiarem na minha decisão de realizar esse mestrado. Ao André eu agradeço por compartilhar a vida comigo e, especialmente, essa conquista.

Por fim, obrigada à UFRGS e à Capes por investirem na minha formação.

RESUMO

Essa dissertação é composta de três artigos independentes, que podem ser lidos separadamente sem prejuízo à compreensão de cada um deles. Juntos, contudo, eles compartilham o atributo de fornecer um panorama sobre as faculdades humanas relativas às paixões, à prudência e à razão e de mostrar a relação dessas faculdades com o argumento de Hobbes sobre a necessidade da busca da paz e da constituição do Estado. No primeiro artigo, tratarei das causas das paixões, relacionando-as aos movimentos do corpo e também comentarei uma paixão específica: o desejo por poder, mostrando a relação desse desejo com a glória. O objetivo do artigo é mostrar que a compreensão da dinâmica que envolve o desejo de poder e a glória é importante para entender as causas da guerra de todos contra todos e também como é possível, para o soberano, lidar com essa dinâmica no Estado, garantindo que a paz seja mantida. No segundo artigo, buscarei mostrar que a faculdade que todos os indivíduos possuem para raciocinar e que é essencial para eles, a prudência, pode interferir negativamente na busca pela paz. Como a prudência é desenvolvida pela observação de experiências passadas, por meio dela é impossível obter certeza, fazendo com que os indivíduos desenvolvam muitas opiniões incorretas. Além disso, por meio da prudência não é possível descobrir as leis de natureza, essenciais para a paz. As leis de natureza só podem ser descobertas pela faculdade discutida no último artigo: a razão. A razão, contudo, não é apresentada como natural aos indivíduos no *Leviathan*, sendo necessário que eles a adquiram por meio da indústria. Nesse artigo, tratarei da relação do método utilizado pela razão com a linguagem. Além disso, tentarei expor como se dá a derivação das leis de natureza a partir desse método. Por fim, discutirei a fonte de obrigatoriedade das leis de natureza, uma vez que o método proposto por Hobbes parece não ser capaz de fornecer a normatividade que ele afirma que elas desfrutam.

ABSTRACT

This thesis is compounded of three independent articles that can be read separately with no harm to understanding each one of them. Together however they share the attribute of providing a overview of the human faculties related to the passions, prudence and reason as well as showing the relationship between these faculties with Hobbes's argument over the necessity to pursuit peace and to constitute a state. In the first article I will address the causes of passions linking them to the movements of the body. And I will also comment on a specific passion: the desire of power, showing its relation to glory. The article's aim is to show that understanding the dynamics surrounding desire of power and glory is important to understand the causes of the war of all against all and also how it is possible to the sovereign to deal with this dynamic in the state in order to assure peace is maintained. In the second article I aim to show that the faculty all individuals possess to ratiocinate and that is essential to them, prudence, may interfere negatively in the pursuit of peace. As prudence is advanced by observing past experiences it is impossible to use it as a mean to obtain certainty, what results in individuals developing incorrect opinions. Besides by using prudence it is not possible to discover the laws of nature, necessary to peace. The laws of nature can only be discovered through the faculty discussed in the last article: reason. Reason however is not presented as natural capacity in the individuals in *Leviathan*, they must acquire it by industry. In this article, I will address the link between the method used by reason and language. Besides I will try to show how the derivation of the laws of nature starting from this method occurs. Finally I will discuss the laws of nature source of obligation once the method presented by Hobbes doesn't seem to be able to provide the normativity he asserts they enjoy.

ABREVIATURAS

- DCi - [1642] *Elementos filosóficos: del ciudadano*, ROSLER, Andrés (trad.). Buenos Aires: Hydra, 2010.
- EL - [1640] *Human Nature and De Corpore Politico*. [Elements of Law e alguns outros textos]. J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- EW - The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth (11 vols.). London: Bohn, 1839-45.
- Lev - [1651]. *Leviathan*, Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985.
- PW - [1629] THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*, HOBBS, Thomas (trad.), vol. 1. EW, vol. VIII.

SUMÁRIO

I.	INTRODUÇÃO	9
II.	PAIXÕES, PODER E GUERRA	15
1.	Introdução	15
2.	O movimento e o indivíduo	16
3.	As paixões	21
4.	Desejo de poder	25
5.	As paixões, a guerra e a paz	31
6.	O poder do soberano	36
7.	Conclusão	40
8.	Referências	41
8.1.	<i>Obras e textos de Hobbes</i>	41
8.2.	<i>Outras obras</i>	41
III.	PRUDÊNCIA E ESTADO	44
1.	Introdução	44
2.	Razão e Prudência	45
3.	Crítica da Prudência	51
3.1.	<i>O wit e a busca pelo poder</i>	52
3.2.	<i>A intemperança do wit e a disciplina</i>	55
3.3.	<i>Retórica e prudência</i>	59
4.	Hobbes e a razão de Estado	62
4.1.	<i>A razão de Estado</i>	62
4.2.	<i>A garantia da segurança pelo soberano e a eficácia</i>	65
4.3.	<i>A prudência e a lei</i>	69
5.	Conclusão	74
6.	Referências	76
6.1.	<i>Obras de Hobbes, textos e tradução</i>	76
6.2.	<i>Outras obras</i>	76
IV.	RAZÃO E DERIVAÇÃO DAS LEIS DE NATUREZA	79
1.	Introdução	79
2.	Razão e Linguagem	81
3.	A derivação das leis de natureza	90
4.	Outras leituras sobre a derivação	101
5.	Razão como cálculo e razão natural	108
6.	A obrigatoriedade das leis de natureza	111
7.	Conclusão	115
8.	Referências	116

8.1. <i>Obras de Hobbes</i>	116
8.2. <i>Outras Obras</i>	116
V. CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
VI. REFERÊNCIAS	121

I. INTRODUÇÃO

O trabalho filosófico de Hobbes está ancorado no que ele concebeu como sendo o indivíduo. O método que ele descreve no *De Cive* como sendo o adotado por sua obra fala em ir do todo para a menor parte e reconstruir daí o todo novamente¹, “[p]ois se conhece melhor uma coisa a partir das coisas pelas quais ela é constituída”². No caso do Estado, desintegrá-lo e estudar suas partes nos ajuda a entender “corretamente qual é a natureza humana, em quais coisas ela é apta ou inapta para compor o Estado e de que modo devem dispor-se entre si os homens que querem se coligar”³.

A compreensão correta do que é a natureza humana se dará, para Hobbes, a partir da leitura de si próprio⁴, pois essa leitura

[...] nos ensina que pela similitude dos pensamentos e das paixões de um homem relativamente aos pensamentos e paixões de outros, quem olhar para si mesmo e considerar o que faz e o que realmente pensa, opina, arrazoá, espera, teme etc, e sobre quais fundamentos, ele deve assim ler e conhecer o que são os pensamentos e paixões de todos os outros homens nas mesmas ocasiões.⁵

No entanto, se essa leitura não for perfeitamente realizada, ela servirá apenas em relação aqueles que estão mais próximos de quem está lendo⁶, ou seja, ela não conseguirá ser efetiva no caso daqueles que não são conhecidos do leitor. No caso da política, é necessário ler a humanidade inteira por meio desse método, afinal o Estado será formado pelos mais diferentes tipos de indivíduo. A leitura, portanto, deverá ser perfeita.

¹ Cf. DCi, Prefácio, p. 116.

² DCi, Prefácio, p. 116: “[p]ues se conoce aun mejor una cosa a partir de las cosas mismas de las que está constituida.”

³ DCi, Prefácio, p. 116: “para que se entienda correctamente cuál es la naturaleza humana, em caules cosas es apta o inepta para componer el Estado y de qué modo deben disponerse entre sí aquellos hombres que quieren coligarse.”

⁴ Cf. Lev, *The Introduction*, p. 82.

⁵ Lev, *The Introduction*, p. 82: “[...] teach us that for the similitude of the thoughts and passions of one man, to the thoughts and passions of another, whosoever looketh into himself and considereth what he doth when he does think, opine, reason, hope, fear, etc., and upon what grounds; he shall thereby read and know what are the thoughts and passions of all other men upon the like occasions.”

⁶ Cf. Lev, *The Introduction*, p. 83.

Isso, contudo, é “difícil de ser feito, mais difícil do que aprender qualquer linguagem ou ciência”⁷. Hobbes quer apresentar a leitura que ele foi capaz de fazer, a qual ele acredita que pode ser aplicada à humanidade, e colocá-la à prova. Ele afirma, contudo, que esse tipo de leitura só permite um tipo de demonstração: que o leitor encontre nele mesmo o que foi mostrado⁸.

No entanto, mesmo que o método tenha seu início na observação de fatos e que não exista demonstração sobre isso, a leitura que Hobbes realiza sobre os homens tem como meio a busca das causas das ações humanas, mais especificamente, por meio do método que os indivíduos aplicam ao se utilizarem da razão⁹, o qual discutirei na parte IV do trabalho. Hobbes buscará as causas do comportamento humano e todos os efeitos que elas podem produzir.

Essa dissertação, conforme facultado pela universidade¹⁰, é composta por três artigos que podem ser publicados de forma independente. Há, entretanto, uma questão que permeia os três artigos. O objetivo comum dos três artigos que compõem essa dissertação é, de certa forma, seguir o método anunciado por Hobbes, mostrando a leitura que ele faz das faculdades humanas, mais especificamente, das paixões no primeiro artigo, da prudência no segundo e da razão no terceiro, bem como os efeitos delas para a política.

No *Leviathan*, principal obra a ser aqui examinada, Hobbes começa sua análise dos seres humanos pelas sensações, ou seja, pelo contato do corpo com o exterior. Após, ele passa para as marcas que as sensações deixam na imaginação, os pensamentos. Tendo estabelecido como se dá essa passagem, ele mostra como as faculdades humanas se desenvolvem. Ele pensa na forma como as sensações e os pensamentos afetam as pessoas e como, a partir disso, elas desenvolvem paixões. Ainda, ele pensa no conhecimento que esses pensamentos trazem do mundo e como eles podem se combinar e se suceder, criando pensamentos cada vez mais complexos.

⁷ Lev, *The Introduction*, p. 83: “[...] which though it be hard to do, harder than to learn any language or science [...]”

⁸ Lev, *The Introduction*, p. 83: “[...] when I shall have set down my own reading orderly and perspicuously, the pains left another will be only to consider if he also find not the same in himself. For this kind of doctrine admitteth no other demonstration.” Isso não significa, contudo, que mesmo a leitura de Hobbes estando correta, todos concordariam com ela, pois isso muitas vezes significaria reconhecer em si qualidades que não se admite ter.

⁹ Cf. Lev, III, p. 96.

¹⁰ A Câmara de Pós Graduação, na Resolução 093/2007, faculta, no seu artigo 3º, alínea “b”, que as dissertações e teses sejam compostas de artigos direcionados para publicação. O Parágrafo Único do mesmo artigo, entretanto, requer que sejam apresentadas juntamente com os artigos, uma Introdução ao tema e Considerações Finais.

Para Hobbes, os pensamentos podem se suceder de forma regulada de dois modos diferentes quando o indivíduo está buscando conhecer algo. Assim, há duas formas pelas quais é possível buscar as causas e os efeitos das coisas que ocorrem no mundo. Uma delas se dá pelo acúmulo de experiências, por meio do qual os indivíduos tentam conjecturar o futuro. Isso Hobbes denomina de prudência e afirma que é comum ao homem e aos animais. A outra forma de conhecer o mundo é a razão e, apesar de ser própria ao homem, ele deve adquiri-la, pois não é natural a ele. A razão só é possível com a linguagem, pois ela é um cálculo com palavras. Conforme já mencionei acima, é dessa forma de funcionamento da razão que Hobbes afirma se utilizar para desenvolver sua teoria.

Essa análise que Hobbes faz do ser humano, conforme mencionado anteriormente, faz parte de seu estudo sobre a política. A importância dessa análise para estabelecer a necessidade da constituição do Estado, entretanto, é muitas vezes lida sem o devido cuidado e muitas relações argumentativas passam sem serem percebidas. O principal propósito dos três artigos que compõem essa dissertação é mostrar algumas dessas relações, cada um a partir de um ponto diferente.

Os artigos começam a partir de um ponto comum: as sensações e os pensamentos que elas geram. Após, tento esclarecer o conceito com o qual cada um dos artigos trabalha: as paixões, a prudência e a razão. Por fim, busco mostrar a relação com a política e com a constituição do Estado que cada uma dessas faculdades humanas possuem.

No primeiro artigo, sobre as paixões, pretendo apresentar a relação que existe entre o movimento, os desejos e o poder. Para Hobbes, as sensações são percepções dos movimentos externos ao corpo. A pressão do movimento externo gera um movimento interno, que é levado pelos nervos até o cérebro e ao coração. Esse movimento é recebido e uma resposta a ele, um esforço (*endeavour*). Se, ao recebermos o movimento, julgarmos que o objeto pode nos ajudar na continuidade do nosso movimento vital, nosso esforço será em direção à coisa, ou seja, de apetite. Se julgarmos que não ajuda, aversão. Podemos também ter alegria e tristeza relativamente ao movimento que chega até nós. Essas são, para Hobbes, as paixões mais básicas, das quais as outras são derivadas.

Uma das paixões derivadas é o desejo por poder, mais especificamente, o desejo por continuar desejando. Ele não é um desejo pela sobrevivência apenas, mas em situações extremas pode ser visto dessa forma. Esse desejo faz com que busquemos

acumular meios para garantir futuramente a satisfação dos nossos desejos. Os meios que os homens acumulam, segundo Hobbes, são, por exemplo, a honra, a riqueza e os amigos. No entanto, é apenas com o reconhecimento pelo outro do acúmulo desses poderes que eles são poderes, pois os poderes são considerados em contexto relacional.

Essa dinâmica do reconhecimento de poder facilmente se transforma na busca pela glória. A glória é definida por Hobbes como prazer ao imaginar o próprio poder. Além disso, ela é a terceira entre as três principais causas da guerra citadas por Hobbes e é o que a torna uma guerra em a guerra de todos contra todos.

A dinâmica do desejo e da busca pelo reconhecimento de poder continua com a constituição do Estado, o que poderia facilmente levar os seres humanos à guerra novamente, dada sua proximidade com a busca pela glória. O soberano precisa, dessa forma, mudar essa dinâmica. Isso é possível porque ele possui o maior poder de todos, que é parte do poder de todos os súditos juntos legitimado pelo contrato, ou seja, ele possui um tipo diferente de poder, um poder protegido pela armadura jurídica do contrato. Com esse poder e a honra que ele gera, o soberano é capaz de modificar a dinâmica da honra e, por isso da glória, mantendo a paz.

* * *

O mesmo movimento externo que, ao chegar ao corpo, é uma das causas das paixões, quando passa pela mente, deixa uma *fancy*, uma memória da sensação. Essas memórias são pensamentos simples, que podem ser separados e/ou unidos com outros, formando pensamentos mais complexos, ou ainda eles podem ser encadeados de diferentes maneiras, formando raciocínios. Uma forma de raciocínio leva à prudência, tema do segundo artigo e há outra que leva à ciência, sendo desenvolvida pela razão.

A prudência depende da memória e fornece uma conjectura, pois ao analisar as memórias que possuímos do que já ocorreu, conseguimos prever, com mais ou menos chances, dependendo do caso, o que é causa do que, ou, para utilizar o vocabulário de Hobbes, temos uma opinião sobre como algo ocorre. Como a prudência depende apenas da experiência, ela é o melhor meio para buscar objetos que podem satisfazer nossos desejos, pois basta buscar na memória as causas que já vimos gerar os efeitos que queremos produzir.

Aquele que desempenhar bem esse papel é prudente e, por isso, virtuoso. A prudência é uma das virtudes do intelecto, a outra é a razão. Ao contrário da razão, que deve ser adquirida, a prudência é natural aos homens. A diferença entre elas que mais

nos interessa, entretanto, é que os mecanismos da razão são capazes de fornecer certeza às conclusões, enquanto a prudência realiza apenas previsões. A prudência é essencial para algumas atividades, mas ao utilizá-la temos grande chance de raciocinar erroneamente, além de que ela traz limitações ao que podemos conhecer, uma vez que depende diretamente da experiência.

A prudência é também um sinal de poder que queremos que os outros reconheçam em nós. A busca por reconhecimento de poder e também o prazer ao imaginar o próprio poder, ou seja, a glória, podem levar os indivíduos a pensar que possuem mais prudência do que realmente têm, acreditando que as suas conclusões estão sempre corretas. Isso faz com que eles ajam erroneamente e pensem que não precisam aprender a utilizar a razão.

Como as leis de natureza não dependem da experiência, é impossível descobri-las por meio da prudência. Para isso é necessário a razão. Em função de tais características atribuídas à prudência por Hobbes, ele não pode ser visto como um autor que desenvolve uma teoria da prudência política, ou seja, da razão de Estado. O sentido que ele dá ao conceito de prudência se aproxima muito com o desenvolvido pelos autores ligados a essa teoria. Ele, entretanto, vê, além das qualidades da prudência, suas limitações. É preciso ter a virtude da razão para descobrir as leis de natureza e constituir o Estado. É sobre isso que versa o último artigo.

* * *

A razão é um instrumento que necessita da linguagem. A sucessão de pensamentos baseada apenas nas *fancies*, as quais constituem o discurso mental, com o advento da linguagem, passa a ser feita por meio de palavras, criando o discurso verbal. Esse discurso permite o desenvolvimento do uso da razão, que consiste em partir de proposições e, somando-as e subtraindo-as, constituir uma ciência. Há uma passagem do cálculo das consequências dos pensamentos enquanto imagens para um cálculo das consequências das designações. Só assim é possível, por exemplo, fixar as similitudes e universalizar o conhecimento que possui o atributo da certeza. Mais do que isso, a linguagem possibilita a troca de informações entre as pessoas, pois é formada por sinais compartilháveis.

É por meio desse cálculo das consequências das designações que as leis de natureza podem ser descobertas. O que ocorre é uma derivação. Hobbes calcula a partir de proposições verdadeiras para descobrir as leis de natureza. Pretendo mostrar que ele

primeiramente determina que a paz é a forma de satisfazer o desejo humano mais básico de sobrevivência. A partir disso, ele calcula os melhores meios de atingir a paz, quais sejam, as leis de natureza.

Como Hobbes não deixa tão claro como ocorre a descoberta das leis de natureza, um debate foi criado em torno dessa questão. Bernard Gert, John Deigh, Sharon Lloyd, Mark Murphy e Kinch Hoekstra participaram de um debate sobre isso nos últimos anos, levantando muitas questões. O principal ponto de discórdia é provavelmente sobre a razão natural, pois Hobbes menciona a expressão *natural reason* em diversos momentos, mas classifica, ao menos a partir do *Leviathan*, a razão como devendo ser adquirida pelos homens, não como natural a eles.

Outro ponto de debate se dá em torno da obrigatoriedade das leis de natureza. Como o cálculo proposto por Hobbes para a derivação das leis de natureza se dá partir de afirmações, e como o resultado são também afirmações, não há aqui, à primeira vista, normatividade intrínseca à derivação. A leitura que fiz de Hobbes parece mesmo assim conseguir dar conta dessa questão se a normatividade vir de outra fonte. O que busco mostrar é que ela advém de Deus, o legislador das leis de natureza.

*

O *Leviathan* será a principal obra de Hobbes a ser analisada nos artigos. As outras obras de Hobbes citadas, principalmente *The Elements of Law* e *De Cive*, serão utilizadas principalmente para clarificar alguns pontos. É importante salientar ainda que as traduções das citações são de minha autoria. Prefiro não utilizar nenhuma das traduções para o português porque elas se mostravam imprecisas em relação ao vocabulário principal utilizado. Ainda, optei por não traduzir algumas expressões por não acreditar que houvesse palavras em português capazes de manter o significado. Isso ocorre, por exemplo, com as palavras *fancy* e *wit*.*

* As referências da Introdução estão no final do trabalho e as relacionadas aos artigos, imediatamente após a conclusão de cada um deles. Isso também está de acordo com a Resolução 093/2007 da Câmara de Pós-Graduação, art. 3º, Parágrafo Único.

II. PAIXÕES, PODER E GUERRA

Motion is the Life of all things.

As darknesse a privation is of Light;
That's when the Optick Nerve is stopt from Light:
So Death is even a cessation in
Those Formes, and Bodies, wherein Motions spin.
As Light can only shine but in the Eye,
So Life doth only in a Motion lye.
Thus Life is out, when Motion leaves to bee,
Like to an Eye, that's shut, no Light can see.

-Margaret Cavendish (1653)¹

1. Introdução

O tema do que hoje chamamos sentimentos ou emoções é recorrente na filosofia desde a antiguidade. O vocabulário e a forma como o tema é tratado se modificaram com o tempo, entretanto. Hobbes, assim como seus contemporâneos, falava em paixões, pois esse era um vocabulário comum na época, dado à escolha de tradução do grego *pathos* como paixões². Para Hobbes, contudo, *paixão* era o vocabulário comum, sendo o vocabulário técnico “começos interiores de movimentos voluntários” (*interior beginnings of voluntary motions*)³. A questão do movimento é central para Hobbes nesse ponto.

Apesar de Hobbes e Cavendish discordarem sobre muitas questões⁴ e de Cavendish ter abandonado parte do que acreditava quando escreveu o livro em que o poema acima foi publicado⁵, ele refletir uma ideia que Hobbes desenvolveu com cuidado: a da relação do movimento com a vida.

Hobbes considerava que os indivíduos possuem dois tipos de movimento, o vital e o voluntário, sendo o primeiro o movimento de vida e o segundo o movimento que determina atos externos. Além disso, para ele, não apenas o corpo humano poderia ser entendido como movimento, mas tudo que ele apreendia também poderia ser assim considerado. Isso é o que pretendo desenvolver no ponto 2 desse artigo.

¹ Preferi não traduzir esse poema para que ele não perdesse significado.

² Cf. SCHMITTER, 2013, p. 203.

³ Cf. Lev, VI, p. 118.

⁴ Como exemplo ver HUTTON, 1997.

⁵ Sobre isso, ver, por exemplo, SARASOHN, 2010, principalmente cap. 2.

No ponto 3, pretendo explorar como as respostas do corpo às suas sensações, ou seja, seus inícios de movimentos voluntários se diversificam em todas as paixões desenvolvidas pelos indivíduos. Além disso, pretendo explorar uma paixão em especial: o desejo de poder. O interesse nessa paixão se dá em razão de ela ser um desejo por continuar desejando. Ela é uma paixão por poder, ou seja, pelos meios que garantam a continuidade de outros desejos e que acaba direcionando os indivíduos para a busca dos meios para continuar vivendo.

Esse desejo por poder é comum a todos os seres humanos e só acaba com a morte, pois se há vida, há desejos. O objetivo desse desejo nunca será satisfeito enquanto houver um futuro, mas ele é um desejo por poder e isso os indivíduos podem conquistar, mesmo que eles nunca estejam satisfeitos. A conquista, contudo, não depende apenas do próprio indivíduo, mas do reconhecimento dos outros de que ele possui poder. Isso será examinado no ponto 4.

Como a dinâmica do reconhecimento do poder facilmente envolve a glória, ou seja, o prazer ao imaginar o próprio poder, a busca por poder também estará envolvida na origem da guerra. A glória é uma das principais causas da guerra para Hobbes, sendo aquela causa que é responsável pela transformação de uma guerra passageira na guerra de todos contra todos. A relação da glória com a guerra será comentada no ponto 5, que também mostrará que há paixões que podem inclinar os homens para a paz.

Finalmente, no ponto 6, mostrarei que, com o alcance da paz, a dinâmica do poder é modificada. Um tipo diferente de poder surge com o contrato que legitima o soberano. O poder desejado pelos indivíduos não era jurídico, mas quando ele é transferido ao soberano no contrato, ele se transforma em um direito do soberano. Isso modificará não apenas a dinâmica do poder, mas também a da honra e, por consequência, a da glória.

2. O movimento e o indivíduo

Hobbes inicia o *Leviathan* com uma análise sobre o homem, particularmente sobre suas sensações e seus pensamentos. Nesse ponto, pretendo mostrar como Hobbes explica o que são nossos pensamentos e como eles, juntamente com a necessidade de proteger o movimento vital, refletem-se nas ações voluntárias dos indivíduos. Para isso, primeiramente descreverei a mecânica das percepções que dão origem aos pensamentos.

Após, conectarei isso com as noções desenvolvidas por Hobbes de movimento vital e de movimento voluntário.

Os pensamentos são a conexão da mente humana com a realidade externa, pois nossos pensamentos originais são a aparência do que sentimos, ou seja, são *fancies*⁶, das quais os outros pensamentos mais complexos são derivados⁷. Assim, é possível conceber ideias sobre coisas que não existem, afinal a ideia de um centauro, por exemplo, é a junção das ideias separadas de um homem e de um cavalo⁸.

A mecânica dos sentidos, para Hobbes, é que eles são criados a partir da pressão de objetos externos ao corpo “e consistem, para o olho, em uma luz ou figura colorida; para o ouvido, em um som; para as narinas, em odor; para a língua em paladar; e para o resto do corpo em calor, frio, dureza, maciez e outras características que distinguimos pela sensação.”⁹

Os objetos pressionam nosso tato, visão, paladar, audição ou olfato e, por meio dos nossos nervos, essa pressão é levada até o cérebro e, após, ao coração¹⁰. Tudo se dá por movimentos: são os movimentos da matéria que pressionam nosso corpo e o que o nosso corpo gera também será movimento, “pois o movimento nada produz senão movimento”¹¹. Assim, o que chega ao cérebro e ao coração é movimento. O cérebro recebe esse movimento e o transforma em pensamentos¹². O coração, entretanto, não apenas recebe esse movimento. Dado o seu papel na manutenção da vida, ele resiste ao movimento¹³ e então o responde com apetite ou aversão dependendo da corroboração ou não com a preservação do movimento vital. Essa resposta é chamada esforço (*endeavour, conatus*), início de movimento voluntário.

Há dois tipos de movimentos peculiares aos animais: o vital e o voluntário¹⁴. O vital acompanha o animal por toda sua vida, iniciando-se já com a geração¹⁵. Hobbes fornece como exemplo de movimento vital a circulação do sangue, a respiração, a

⁶ Cf. Lev, I, 86: “But their appearance to us is fancy, the same waking that dreaming.”

⁷ Cf. Lev, I, p. 85.

⁸ Cf. Lev, II, p. 89.

⁹ Lev, I, 86: “[...] and consisteth, as to the eye, in a light, or colour figured; to the ear, in a sound; to the nostril, in an odour; to the tongue and palate, in a savour; and to the rest of the body, in heat, cold, hardness, softness, and such other qualities as we discern by feeling.”

¹⁰ Cf. Lev, I, p. 85.

¹¹ Lev, I, p. 86: “for motion produceth nothing but motion”.

¹² Cf. Lev, I, p. 85-86, II, p. 88-89 e Cf. EL, I, III, 1 e 5.

¹³ Cf. Lev, I, 85-86: “[A] pressure [que os objetos externos realizam nos órgãos dos sentidos], by the mediation of nerves and other strings and membranes of the body, continued inwards to the brain and heart, causeth there a resistance, or counter-pressure, or endeavour of the heart to deliver itself: which endeavour, because outward, seemeth to be some matter without.”

¹⁴ Cf. Lev, VI, p. 118.

¹⁵ Cf. Lev, VI, p. 118.

alimentação entre outros¹⁶, por isso a importância da continuidade do coração. Não há relação desse movimento com os pensamentos, ele se dá independentemente da forma como o mundo é percebido pelos sentidos¹⁷. O movimento voluntário, por outro lado, será a relação do corpo com o mundo exterior, sendo exemplos de movimentos voluntários: falar e mover-se, “da forma como é primeiro imaginado em nossas mentes”¹⁸. É essa imaginação que é o primeiro início de movimento interno e, nos homens, ela é chamada esforço¹⁹ ou vulgarmente de paixões²⁰. Ela é o “pensamento precedente sobre para onde, qual o caminho e o que”²¹. Se pensarmos em uma mesa como podendo ser afetada e reagir a movimentos externos, o que distingue os animais dos objetos inanimados, nesse sentido, é a imaginação: a forma de reagir dependerá dela, apenas ela conseguirá reter os movimentos em forma de pensamentos²².

O esforço pode ser em direção à coisa ou para longe dela, tudo depende da resposta do coração. Se o movimento for em direção à coisa que causou a sensação, Hobbes o chama de apetite, desejo ou amor²³. Desejo é o vocabulário para quando o objeto está ausente e amor para quando ele está presente²⁴, sendo desejo o termo mais geral e apetite usado mais comumente para o desejo por comida²⁵. Já se o movimento for de repulsão, o nome conferido por Hobbes é aversão, na ausência do objeto, ou ódio, na presença dele²⁶. É essa lógica que permite que Hobbes passe de uma linguagem física, relativa aos movimentos, para uma linguagem psicológica, que pensa o valor dos objetos por meio da resposta do coração²⁷. Além disso, são os apetites e as aversões que determinam o que o indivíduo considera como bom e mau no estado de natureza²⁸, pois, nesse momento, nada foi socialmente convencionado nesse sentido.

Alguns apetites e aversões nascem com os indivíduos²⁹. É o caso do desejo por comida, por exemplo³⁰. Assim, quando os sentidos perceberem o que a imaginação

¹⁶ Cf. Lev, VI, p. 118.

¹⁷ Cf. Lev, VI, p. 118.

¹⁸ Lev, VI, p. 118: “[...] voluntary motion; as to go, to speak, to move any of our limbs, in such manner as is first fancied in our minds.”

¹⁹ Cf. Lev, VI, p. 118-119. Limongi estuda com maior profundidade esse termo em Hobbes. Ver LIMONGI, 2009b, principalmente as páginas 48-53.

²⁰ Cf. Lev, VI, p. 118. Sobre esse vocabulário ver TRICAUD, 1992.

²¹ Lev, VI, p. 118: “voluntary motions depend always upon precedent thought of whither, which way, and what”.

²² Cf. JAMES, 1997, p. 128-129.

²³ Cf. Lev, VI, p. 119.

²⁴ Cf. Lev, VI, p. 119.

²⁵ Cf. Lev, VI, p. 119.

²⁶ Cf. Lev, VI, p. 119.

²⁷ Cf. LIMONGI, 2000, p. 423.

²⁸ Cf. Lev, XV, p. 216.

²⁹ Cf. Lev, VI, p. 119.

reconhece como comida, a resposta do coração será o apetite. Nem sempre, entretanto, os apetites e aversões são natos. Nesses casos, eles dependem diretamente da experiência³¹. É por isso que das coisas que não conhecemos, podemos ter apenas desejo de provar e de testar³², pois é necessária uma experiência anterior para que desejemos algo. A aversão, contudo, podemos ter de coisas que não sabemos se irão nos machucar ou não³³, afinal a experiência nos ensina a sermos cuidadosos.

Assim, se pela minha experiência um objeto foi bom para mim, eu o desejarei. Se não foi, terei aversão a ele. É em razão disso que se dá a resposta do coração. Ou seja, se há uma pressão sobre o olho, ela gera um movimento que vai, pelos nervos, até o cérebro e ao coração, que respondem, no caso de eu enxergar algo que já me machucou, com um início de movimento de aversão, o qual precede os movimentos voluntários do corpo para repelir tal objeto. Para Hobbes, há um movimento único do objeto externo para o corpo e de resposta. Isso permite que ele afirme que o pensamento de algo que temos medo é o mesmo pensamento do medo:

E ainda que bem considerado o medo seja um pensamento, não vejo como ele pode ser outra coisa que não o pensamento ou a ideia da coisa que temos medo. Pois o que mais seria o medo de um leão que nos ataca, senão a ideia desse leão e o efeito (que tal ideia gera no coração) pelo qual aquele que possui medo é levado a esse movimento animal que chamamos fuga?³⁴

Dessa forma, não é necessário nenhum conteúdo além da sensação para explicar a gênese do apetite e da aversão³⁵. Quanto mais sensações tivermos, melhor conheceremos nossos desejos. Isso nos proporcionará o caminho inverso: o conhecimento de como satisfazer determinado desejo. É o acúmulo de sensações que nos ensinará que o objeto pelo qual tivemos um apetite, por exemplo, poderá, no futuro, satisfazer um desejo.

À medida que o indivíduo adquire mais experiência, ele aprende o que precisa buscar para satisfazer seu desejo. Com o objetivo de suprir algum de nossos desejos, nossa mente busca nas experiências passadas um objeto que anteriormente foi capaz de

³⁰ Cf. Lev, VI, p. 120.

³¹ Cf. Lev, VI, p. 120.

³² Cf. Lev, VI, p. 120.

³³ Cf. Lev, VI, p. 120.

³⁴ HOBBS, 2010, p. 613 (Sexta Objeção às Meditações, de Descartes): “Et quoiqu'à le bien prendre la crainte soit une pensée, je ne vois pas comment elle peut être autre que la pensée ou l'idée de la chose que l'on craint. Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce lion, et l'effet (qu'une telle idée engendre dans le coeur) par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite?”.

³⁵ Cf. LIMONGI, 2009b, p. 61.

nos satisfazer³⁶. Após, tentamos buscar meios que, no passado, nos ajudaram a conquistar o objeto. Quando vislumbrarmos um meio que esteja em nosso alcance, agiremos:

A impressão deixada pelas coisas que desejamos, ou tememos, é forte e permanente, ou (se cessa com o tempo) volta rapidamente: tão forte que às vezes impede e interrompe nosso sono. Do desejo vem o pensamento dos meios que já vimos produzir um efeito similar àquele que perseguimos, e desse pensamento, o pensamento para aquele meio, e assim continuamente até que chegamos em algum começo em nosso próprio poder.³⁷

Assim, um movimento que a mente reconhece como calor, quando chega no coração é tido como um desconforto, há um sentimento de aversão. Se a imaginação reconhecer o calor como vindo do sol e a sombra como um local mais fresco, a pessoa se moverá de uma esquina ensolarada para um local com sombra³⁸.

Mas o que significa a experiência de um objeto ser boa para mim ou não? Por que o calor, no caso, causou desconforto? Afirmo que as respostas do coração são motivadas pela ajuda na preservação da vida. Mais especificamente, o que ajuda na preservação da vida é, na verdade, o que a imaginação concebe como ajudando o movimento vital. Portanto teremos apetite pelo que acreditamos que nos ajuda a continuar vivendo e aversão pelo que acreditamos que impede isso de ocorrer:

Esse movimento, que é chamado apetite e que a aparência é chamada deleite ou prazer, *parece ser* a corroboração do movimento vital e uma ajuda para ele, e portanto tais coisas que causam o deleite não são impropriamente chamadas *jucunda* (*à juvando*), pois ajudam e fortificam e o contrário molesta, ofensivo, pois impossibilitam ou dificultam o movimento vital.³⁹ [grifo meu]

Os movimentos voluntários, dessa forma, parecem visar sempre à manutenção do movimento vital. É por isso que Limongi afirma que é a participação da imaginação que mostra que o movimento voluntário não é apenas uma tendência a serviço do

³⁶ Cf. ZARKA, 1987, p. 266.

³⁷ Lev, III, p. 95-96: "For the impression made by such things as we desire, or fear, is strong and permanent, or (if it cease for a time) of quick return: so strong it is sometimes as to hinder and break our sleep. From desire ariseth the thought of some means we have seen produce the like of that which we aim at; and from the thought of that, the thought of means to that mean; and so continually, till we come to some beginning within our own power." Ver também: Lev, VIII, p. 139.

³⁸ O exemplo é originalmente de James (1997, p. 129).

³⁹ Lev, VI, p. 121-122: "This motion, which is called appetite, and for the appearance of it delight and pleasure, *seemeth to be* a corroboration of vital motion, and a help thereunto; and therefore such things as caused delight were not improperly called *jucunda* (*à juvando*), from helping or fortifying; and the contrary, molesta, offensive, from hindering and troubling the motion vital." [grifo meu]

movimento vital. Ela defende que o movimento voluntário não é uma função biológica elementar, pois ele está associado ao conteúdo da imaginação, ou seja, ele depende de como o mundo é apreendido pelos sentidos e de como esse conteúdo se relaciona com a continuidade do movimento vital⁴⁰. Os movimentos voluntários visam à manutenção da vida, porém agem a partir de uma interpretação do mundo mediada pela imaginação.

O objeto dos movimentos voluntários pode ser dito, dessa forma, ser sempre um bem para aquele que os executa⁴¹. Sendo que bem, nesse sentido, é relativo ao indivíduo, pois, para uma pessoa, algo pode ser um bem e para outra algo que lhe causa aversão. Mesmo que todos estejam buscando proteger seu movimento vital, as experiências que cada um possui são diferentes⁴². As experiências mudam também para um mesmo indivíduo ao longo do tempo e ele pode passar a desejar coisas diferentes para suprir um mesmo desejo⁴³.

E, portanto, as ações voluntárias e inclinações de todos os homens tendem não apenas à procura, mas também ao asseguramento de uma vida contente, e diferem apenas no modo em que surgem, parcialmente da diversidade de paixões em homens diversos e parcialmente da diferença de conhecimento ou opinião cada um possui das causas que produzem o efeito desejado.⁴⁴

É sobre a diversidade das paixões que discutirei no próximo ponto.

3. As paixões

No ponto anterior, afirmei que paixão é o nome mais comum dado ao início de movimento voluntário, ou seja, ao esforço. Mostrei também que quando o esforço se dá em direção a um objeto ele é chamado apetite, desejo ou amor e quando o movimento é de repulsão, aversão ou ódio. Juntamente com a alegria (*joy*) e a tristeza (*grief*), essas

⁴⁰ Cf. LIMONGI, 2009b, p. 56-59 e também 2000, p. 426-427.

⁴¹ Cf. Lev, XIV, p. 192: “[...] of the voluntary acts of every man, the object is some good to himself.”

⁴² Cf. Lev, XI, p. 161.

⁴³ O acúmulo de experiência e a capacidade de utilizar isso para buscar formas de satisfazer os desejos é chamada prudência. O mais prudente é aquele que possui maior experiência, pois ele possui mais fatos para processar e, por isso, uma chance maior de presumir o futuro. No segundo artigo discutirei essa questão de forma mais aprofundada.

⁴⁴ Lev, XI, p. 161: “And therefore the voluntary actions and inclinations of all men tend not only to the procuring, but also to the assuring of a contented life, and differ only in the way, which ariseth partly from the diversity of passions in diverse men, and partly from the difference of the knowledge or opinion each one has of the causes which produce the effect desired.”

paixões são chamadas paixões simples, pois o resto é delas derivado⁴⁵. Hobbes acredita que toda a diversidade de paixões pode ser remetida a essas paixões simples. A produção da diversidade de paixões é assim explicada por ele:

Essas paixões simples chamadas appetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza recebem seus nomes devido a várias considerações diversificadas. Primeiro, quando elas sucedem uma a outra, elas são diversamente chamadas pela opinião que os homens possuem da possibilidade de atingir o que desejam. Segundo, do objeto amado ou odiado. Terceiro, da consideração de muitas delas juntas. Quarto, da alternância ou da sucessão ela mesma.⁴⁶

Assim, da diversificação do appetite pela opinião sobre a possibilidade de alcançar o objeto, se ela for positiva, temos a esperança (*hope*) e, se for negativa, o desespero (*despair*)⁴⁷. A mesma lógica se aplica ao medo (*fear*) e à coragem (*courage*), pois a aversão com a opinião de ferimento causado pelo objeto a que se tem aversão é medo e a aversão com a opinião de que é possível evitar o ferimento por meio da resistência, a coragem.

Além disso, as paixões simples recebem outros nomes dependendo do objeto desejado ou odiado. É o caso, por exemplo, do desejo de conhecer o porquê e o como, que se chama curiosidade (*curiosity*)⁴⁸. A ambição (*ambition*) é o desejo por um cargo ou superioridade⁴⁹. E a bondade (*kindness*), o amor pelas pessoas enquanto sociedade⁵⁰. Já a paixão do amor (*passion of love*), o amor por uma pessoa com o desejo de ser singularmente amado, mas se houver medo de que esse amor não seja correspondido, ciúme (*jealousy*)⁵¹.

As paixões também se diversificam quando consideramos a junção de paixões complexas. A indignação (*indignation*), por exemplo, é a raiva (*anger*) por um mal feito a outro sem que ele seja causado no direito do agressor⁵². A raiva também é uma paixão e é descrita como sendo coragem (*courage*) súbita⁵³. A coragem, por sua vez, é o medo

⁴⁵ Cf. Lev, VI, p. 122.

⁴⁶ Lev, VI, p. 122: "These simple passions called appetite, desire, love, aversion, hate, joy, and grief have their names for diverse considerations diversified. At first, when they one succeed another, they are diversely called from the opinion men have of the likelihood of attaining what they desire. Secondly, from the object loved or hated. Thirdly, from the consideration of many of them together. Fourthly, from the alteration or succession itself."

⁴⁷ Cf. Lev, VI, p. 123.

⁴⁸ Cf. Lev, VI, p. 124.

⁴⁹ Cf. Lev, VI, p. 123.

⁵⁰ Cf. Lev, VI, p. 123.

⁵¹ Cf. Lev, VI, p. 124.

⁵² Cf. Lev, VI, p. 123.

⁵³ Cf. Lev, VI, p. 123.

(*fear*) com a esperança (*hope*) de evitar o mal⁵⁴. O medo e a esperança, conforme descrevi antes, são paixões derivadas diretamente das paixões simples.

A sucessão de paixões também pode dar origem a uma paixão diferente. O lamento (*weeping*) é causado pela paixão do súbito desânimo (*suden dejection*)⁵⁵. O desânimo (*dejection*) apenas é a mágoa (*grief*) advinda da opinião da necessidade de poder⁵⁶. O desânimo súbito, entretanto, advém da remoção de uma esperança (*hope*) anterior ou de algo que a pessoa acreditava estar em seu poder⁵⁷. Assim, para haver desânimo súbito, é necessário que ele se suceda à paixão da esperança, no caso de a pessoa não ter possuído a coisa.

A forma como Hobbes apresenta a diversificação das paixões chamou a atenção de muitos comentadores. Muito já foi debatido sobre as influências sofridas por Hobbes relativamente a esse tipo de caracterização das paixões. A influência mais clara é a de Aristóteles⁵⁸, mas há indícios de que Descartes⁵⁹ também o influenciou. John Aubrey conta, na biografia que escreveu de Hobbes, que ouviu o último dizer que “Aristóteles era o pior professor que já existiu, o pior político e o pior ético”, que apenas “sua retórica e seu discurso dos animais eram obras de grande valor”⁶⁰. Hobbes inclusive foi responsável por uma versão da Retórica, que ele chamou de *A brief of the ‘Art of Rhetoric’*, que possui apenas um terço do tamanho de uma tradução contemporânea da Retórica para o inglês.

Harwood comparou a versão de Hobbes com versões atuais da Retórica e concluiu que Hobbes não apenas preferiu subtrair algumas partes, como adicionou e modificou outras, fazendo desse trabalho um trabalho também dele⁶¹. Strauss também se interessou pela proximidade de Hobbes com a Retórica de Aristóteles. Ele, contudo acredita que haja uma dependência da teoria das paixões de Hobbes relativamente à de Aristóteles e tenta provar isso mostrando a proximidade entre os textos⁶². No *Leviathan*,

⁵⁴ Cf. Lev, VI, p. 123.

⁵⁵ Cf. Lev, VI, p. 125.

⁵⁶ Cf. Lev, VI, p. 125.

⁵⁷ Cf. Lev, VI, p. 125.

⁵⁸ Pretendo tratar aqui apenas da influência que Hobbes sofreu do Livro II da Retórica. Sobre a relação da retórica ela mesma, ver SORELL, 1990.

⁵⁹ Ver PACCHI, 1987 e LIMONGI, 2000 e 2009, p. 61-63.

⁶⁰ AUBREY, 1982, p. 159: “I have heard him say that Aristotle was the worst teacher that ever was, the worst politician and teacher of ethics a country fellow that could live in the world would be as good; but his rhetoric and discourse of animals was rare.”

⁶¹ Cf. HARWOOD, 2009, p. 13.

⁶² Strauss mostra por meio de tabelas a proximidade dos textos, mas não acredita que Hobbes tenha apenas transcrito a obra de Aristóteles. Ele defende que Hobbes possui um débito muito grande ao texto aristotélico, que gera uma dependência das obras de Hobbes em relação à Retórica. Ver STRAUSS, 1963, p. 35-43.

Strauss mostra, entre outras relações, por exemplo, que a forma como Hobbes descreve a desonra (*dishonour*), no capítulo X, se parece muito com uma discussão que Aristóteles faz quando fala da raiva (*anger*)⁶³.

A afirmação de Strauss, contudo, parece forte demais. É inegável a relação de Hobbes com a Retórica, mas também é difícil não perceber as novidades e diferenças que a teoria hobbesiana possui. Limongi não vê Hobbes como possuindo uma teoria das paixões autônoma, que possa ser apreendida independentemente de outras partes da teoria de Hobbes, mas a percebendo como inserida em um universo maior para Hobbes: o do movimento⁶⁴. O que parece ser a maior inovação dessa teoria do movimento é a relação do movimento vital e do voluntário, do desejo do indivíduo de, por meio dos seus atos voluntários, proteger sua vida. Isso está diretamente ligado ao que Hobbes concebe como paixões, uma novidade do trabalho dele relativamente ao do Filósofo.

No ponto anterior, afirmei que Hobbes sustenta que os movimentos voluntários ajudam o movimento vital a se preservar⁶⁵. No entanto, é fácil constatar que nem todas as paixões humanas têm como objetivo a preservação da vida. Se fosse dessa forma, nenhum indivíduo cometeria suicídio, por exemplo. Isso acontece com a complexização das paixões humanas, pois os indivíduos passam a compreender o bem para eles de forma que ele não esteja necessária e diretamente vinculado à manutenção do movimento vital. A explicação de Hobbes sobre a relação das paixões com a proteção do movimento vital é importante para a compreensão das causas das paixões, mas não tem como objetivo afirmar que poderemos facilmente perceber esse objetivo em todas as paixões, afinal parte da explicação sobre a diversificação das paixões é mostrar que de algumas paixões simples podemos desenvolver qualquer paixão humana.

Hobbes acredita, contudo, que uma das paixões que desenvolvemos e que compartilhamos com todos os outros indivíduos⁶⁶ é uma paixão que nos faz desejar buscar obter os meios para continuar sobrevivendo:

⁶³ Ver STRAUSS, 1963, p. 36-37.

⁶⁴ Cf. LIMONGI, 2009b, p. 35-48. Limongi vê a questão do movimento de forma mais ampla do que apresentado no ponto dois desse artigo, relacionando de forma mais profunda a física com a parte emocional trabalhada aqui.

⁶⁵ Lev, VI, p. 121-122.

⁶⁶ Cf. Lev, XV, p. 209-210: “For seeing every man, not only by right, but also by necessity of nature, is supposed to endeavour all he can to obtain that which is necessary for his conservation [...]”. Afirmer que o desejo por poder é o desejo pelos meios para continuar desejando e que todos os humanos compartilham esse desejo não quer dizer que ninguém desejará morrer. Desejar morrer significa que uma paixão mais forte está dominando os desejos da pessoa, podendo ser considerado loucura. Hobbes fornece um exemplo de mulheres que foram consideradas loucas ao se enforcarem (Lev, VIII, 142-143). Ver também WEBER, 2007, p. 73.

Assim, em primeiro lugar, coloco como uma inclinação de toda a humanidade um desejo perpétuo e inquieto por poder e mais poder que cessa apenas com a morte. E a causa disso não é sempre que um homem espere um prazer mais intenso do que ele já atingiu ou que ele não possa estar contente com um poder moderado, mas porque ele não pode assegurar o poder e os meios para viver bem, que ele atualmente possui, sem a aquisição de mais.⁶⁷

Esse é, entretanto, um desejo diferente daqueles tratados anteriormente nesse ponto. Hobbes trata esse desejo de forma diferente das outras paixões. Ele parece ser um desejo à parte, mas que se utiliza de outras paixões para a aquisição de seu objeto, o poder⁶⁸:

As paixões que mais causam as diferenças de *wit* são principalmente o maior ou menor desejo de poder, de riquezas, de conhecimento e de honra. Todos os quais podem ser reduzidos ao primeiro, ou seja, ao desejo de poder. Pois riquezas, conhecimento e honra são nada menos do que tipos de poder.⁶⁹

Hobbes não define esse desejo da mesma forma que faz com os outros e nem o classifica nos mesmos termos. Ele, contudo, parece ser um apetite por meios que a opinião julgou serem efetivos para assegurar que o indivíduo possa continuar desejando. Uma forma de se referir a esse tipo de desejo talvez seja o chamando de desejo de segunda ordem, afinal se trata do desejo de ter meios para continuar desejando. É necessário buscar concretizá-lo porque sem isso não há possibilidade de concretizar outros desejos.

4. Desejo de poder

Hobbes acredita que há um desejo comum a todos os homens: o desejo de poder. Esse desejo, contudo, não possui objetos definidos ou comuns a todos, sendo um desejo

⁶⁷ Lev, XI, p. 161: “So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death. And the cause of this is not always that a man hopes for a more intensive delight than he has already attained to, or that he cannot be content with a moderate power, but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.”

⁶⁸ Hobbes utiliza em suas obras em inglês uma palavra (*power*) para indicar dois conceitos. A diferenciação é feita apenas nas obras escritas em latim, que utilizam as palavras *potestas* e *potentia*. Pretendo diferenciar esses dois conceitos no ponto 6. Nesse ponto e no próximo, estarei me referindo em todas as citações a *potentia*.

⁶⁹ Lev, VIII, p. 139: “The passions that most of all cause the differences of wit are principally the more or less desire of power, of riches, of knowledge, and of honour. All which may be reduced to the first, that is, desire of power. For riches, knowledge and honour are but several sorts of power.” Prefiro não traduzir a palavra *wit* por ser um termo técnico sem similar em língua portuguesa.

de obtenção de meios para a conquista de qualquer objeto desejado. Nesse ponto, pretendo explicar como isso ocorre. Pretendo, ainda, mostrar a importância do contexto relacional para a dinâmica do poder.

Sendo o desejo de poder o desejo de obter os meios para continuar desejando, parece correto afirmar que a sobrevivência seria seu objeto. Esse não parece ser o caso, entretanto. A sobrevivência é importante, pois sem ela não há desejos, mas o desejo de poder pode ser mais complexo que isso, não se restringindo a um desejo de autopreservação. É impossível determinar o que cada indivíduo desejará no futuro partindo apenas da natureza, sendo preciso examinar as circunstâncias e particularidades de cada caso⁷⁰. Assim, esse desejo não possui um objeto definido, o objeto varia de pessoa para pessoa, pois o que o indivíduo deseja é poder continuar desejando. Ele é um desejo por meios para continuar desejando⁷¹, mais especificamente, um desejo por meios que possam satisfazer meus desejos futuros, permitindo que eu continue desejando.

É por essa razão que o desejo de poder nunca será satisfeito e acabará apenas com a morte, pois, se não for o caso da morte, sempre haverá um futuro para o qual se deve obter os meios para a garantia da continuidade do desejo. Hobbes se utiliza de uma metáfora para esclarecer isso nos *Elements of Law*:

A comparação da vida de um homem com uma corrida, apesar de não ser válida em todos os pontos, é especialmente válida para o nosso propósito que poderemos ver e relembrar quase qualquer paixão mencionada. Mas essa corrida devemos supor possuir nenhum outro objetivo, nenhuma outra coroa, além de estar na frente. E assim:
[...]
Continuamente sair do caminho é miséria.
Continuamente superar o imediatamente próximo é felicidade.
E abandonar o curso é morrer.⁷²

Além disso, ele ressalta a questão quando discute a felicidade em dois capítulos distintos do *Leviathan*:

⁷⁰ Cf. LIMONGI, 2009b, p. 28.

⁷¹ Sobre esse tema, ver também WEBER, 2007, principalmente as páginas 73-77.

⁷² EL, I, IX, 21: "The comparison of the life of man to a race, though it holdeth not in every point, yet it holdeth so well for this our purpose that we may thereby both see and remember almost all the passions before mentioned. But this race we must suppose to have no other goal, nor no other garland, but being foremost. And in it:

To endeavour is appetite.

[...]

Continually to be out-gone is misery.

Continually to out-go the next before is felicity.

And to forsake the course is to die."

Sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas as quais um homem deseja de tempo em tempo, ou seja, prosperidade contínua, é o que os homens chamam felicidade; eu quero dizer felicidade nessa vida. Pois não há tal coisa como a perpétua tranquilidade da mente enquanto vivemos aqui, porque a vida é ela mesma nada além de movimento e nunca pode existir sem desejo, nem sem medo, não mais do que qualquer outro sentido.⁷³

[F]elicidade dessa vida consiste não no repouso da mente satisfeita. [...] Nem pode um homem, cujos desejos estão no fim, viver mais do que aquele cujos sentidos e imaginações não estão progredindo. Felicidade é um progresso contínuo do desejo de um objeto a outro, sendo a obtenção do primeiro o caminho para o segundo. A causa disso é que o objeto do desejo do homem não é desfrutar uma única vez e por apenas um instante, mas assegurar para sempre os meios para seu desejo futuro.⁷⁴

Como os objetos não podem ser definidos de antemão, definir os meios que os indivíduos deverão ter em seu poder também não será possível. Assim, os meios que os indivíduos buscam obter não são meios em si, mas instrumentos que possam garantir esses meios no futuro.

Se houvesse necessidade de adquirir cada meio que pudesse satisfazer os desejos, os indivíduos viveriam em um estado de ansiedade. Como todas as coisas possuem uma causa, os indivíduos que quisessem conhecer os melhores meios para assegurar seus desejos, deveriam dar conta do maior número de causas que pudesse. E mesmo o indivíduo mais experiente não seria bem sucedido e viveria ansioso, pois “é impossível para um homem, que continuamente se esforça para manter-se seguro contra os males que ele teme e procurar o bem que ele deseja, não estar em uma solicitude perpétua do tempo a vir”⁷⁵.

É preciso que aquilo que os indivíduos desejem adquirir seja um instrumento para aquisição de meios. Esse é o papel do poder. Hobbes começa o capítulo X, do *Leviathan* definindo poder como sendo “os meios presentes para obter algum bem

⁷³ Lev, VI, p. 129-130: “Continual success in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continual prospering, is that men call felicity; I mean the felicity of this life. For there is no such thing as perpetual tranquillity of mind, while we live here; because life itself is but motion, and can never be without desire, nor without fear, no more than without sense.”

⁷⁴ Lev, XI, p. 160-161: “[F]elicity of this life consisteth not in the repose of a mind satisfied. [...] Nor can a man any more live whose desires are at an end than he whose senses and imaginations are at a stand. Felicity is a continual progress of the desire from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man’s desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire.”

⁷⁵ Lev, XII, p. 169: “For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hereafter, it is impossible for a man, who continually endeavoureth to secure himself against the evil he fears, and procure the good he desireth, not to be in a perpetual solicitude of the time to come; so that every man, especially those that are over-provident, are in an estate like to that of Prometheus.”

aparente futuro⁷⁶. Mas que meios são esses que Hobbes considera como sendo poder? Como é possível adquirir poder?

Hobbes afirma que o poder pode ser natural (original) ou instrumental. Por natural⁷⁷, Hobbes se refere aos poderes advindos das faculdades da mente ou do corpo que são eminentes. São, dessa forma, considerados poderes naturais a força corporal, a prudência, a eloquência e a razão⁷⁸.

Os poderes instrumentais são aqueles adquiridos por meio dos naturais ou apenas pela sorte. Eles também são ditos instrumentais porque são meios para adquirir mais poder⁷⁹. Hobbes cita como poderes instrumentais as riquezas, a reputação, os amigos e também o trabalho secreto de Deus, o qual normalmente é chamado de boa sorte⁸⁰. Esses poderes são consideradas meios para adquirir mais poder, “[p]ois a natureza do poder é, nesse ponto, como a da fama, que aumenta ao desenvolver-se; ou como o movimento dos corpos pesados, o qual, mais longe vai, vai ainda mais rápido.”⁸¹

Contudo, para que seja possível reconhecer o desejo de poder que não considera apenas um desejo por sobrevivência, é necessário considerar os indivíduos em um contexto relacional. O indivíduo considerado apenas relativamente à sua natureza, sem envolvimento com os outros, não possui um “gosto espontâneo pela potência”⁸², pois o que faz parte da constituição do indivíduo não é esse desejo de poder, mas algo mais básico, ligado à proteção do movimento vital pelo voluntário. Não é que a necessidade de proteção da vida desapareça, mas ela se complexifica. É apenas em um contexto relacional que passa ser mais importante possuir o poder como meio para continuar desejando. Os poderes naturais e instrumentais só significam algo em um contexto relacional, pois, por exemplo, só considerarei minha prudência como um poder se eu puder compará-la com a de outro. Antes de eu poder me comparar não há motivo para,

⁷⁶ Lev, X, p. 150: “THE POWER [*potentia*] of a man, to take it universally, is his present means to obtain some future apparent good”.

⁷⁷ As potências naturais não são necessariamente natas nos indivíduos. A razão é considerada como uma potência natural apesar de Hobbes já tê-la definido como sendo uma virtude adquirida no cap. V, do *Leviathan*. As potências naturais são assim consideradas em comparação às instrumentais, que não podem ser adquiridas diretamente pelo homem, sem o intermédio de outras potências.

⁷⁸ Cf. Lev, X, p. 150

⁷⁹ Cf. Lev, X, p. 150

⁸⁰ Cf. Lev, X, p. 150

⁸¹ Lev, X, p. 150: “For the nature of power [*potentia*] is, in this point, like to fame, increasing as it proceeds; or like the motion of heavy bodies, which, the further they go, make still the more haste.”

⁸² Zarka afirma que “Il n’y a en l’homme ni haine de l’humanité, ni goût spontané pour la puissance, parce que le désir de puissance n’appartient pas à la constitution interne de l’individu”. (ZARKA, 1987, p. 283).

por exemplo, acumular riquezas ou honra mais do que o necessário para a minha sobrevivência.

O outro é tão importante para o desenvolvimento do poder que, logo após distinguir entre as duas formas de adquirir o poder, Hobbes mostra duas formas de instrumentalizá-lo por meio da cooperação com outros. A primeira é a união dos poderes humanos, pelo consentimento, em uma pessoa, natural ou civil, que é o *Leviathan*, que unirá a vontade de todos em uma⁸³. A outra forma de cooperação se dá quando as vontades continuam particulares, não se unindo em torno da figura do Estado. Esse é o caso das facções e também de diversas facções coligadas⁸⁴. É por isso que “possuir servos é poder, possuir amigos é poder, pois são forças unidas.”⁸⁵

Possuir poder só faz sentido se eu me diferenciar do outro positivamente devido a esse fato. O reconhecimento pelo outro da existência do poder é mais importante que a própria existência desse poder. Hobbes parece afirmar isso quando descreve as formas de possuir poder. Ele afirma, por exemplo, que a “[r]eputação de poder, é poder”⁸⁶, que o “[b]om sucesso é poder, porque ele provê a reputação de sabedoria”⁸⁷, que a “[r]eputação de prudência na condução da paz ou da guerra, é poder”⁸⁸.

Isso fica mais claro ainda, contudo, quando Hobbes descreve como sabemos o valor de um homem: “O valor de um homem é, dentre todas as outras coisas, seu preço, ou seja, o quanto seria dado para usar seu poder, e, portanto, não é absoluto, mas algo que depende do julgamento de outro.”⁸⁹ Hobbes continua: “E como em outras coisas, também nos homens, não é o vendedor, mas o comprador que determina o preço. Pois deixe um homem, como muitos fazem, colocar-se o valor mais alto que eles puderem, seu valor não será mais alto do que o estimado pelos outros.”⁹⁰ É a partir disso que

⁸³ Cf. Lev, X, p. 150.

⁸⁴ Cf. Lev, X, p. 150.

⁸⁵ Lev, X, p. 150: “Therefore to have servants is power [*potentia*]; to have friends is power [*potentia*]: for they are strengths united.”

⁸⁶ Lev, X, p. 150: “Reputation of power is power; because it draweth with it the adherence of those that need protection.”

⁸⁷ Lev, X, p. 151: “Good success is power; because it maketh reputation of wisdom or good fortune, which makes men either fear him or rely on him.”

⁸⁸ Lev, X, p. 151: “Reputation of prudence in the conduct of peace or war is power; because to prudent men we commit the government of ourselves more willingly than to others.”

⁸⁹ Lev, X, p. 151-152: “The value or worth of a man is, as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power, and therefore is not absolute, but a thing dependent on the need and judgement of another.”

⁹⁰ Lev, X, p. 152: “And as in other things, so in men, not the seller, but the buyer determines the price. For let a man, as most men do, rate themselves at the highest value they can, yet their true value is no more than it is esteemed by others.”

percebemos a importância da honra para Hobbes, afinal ele descreve a honra e a desonra como “a manifestação do valor que atribuímos a um outro”⁹¹.

A avaliação dos poderes de uns pelos outros se dá de forma dinâmica. O reconhecimento do valor do outro depende do que eu acredito que seja meu valor. Assim, honrarei aquele que eu acreditar que possui valor maior que o meu e desonrarei aquele que eu julgar possuir um valor menor, pois valor “alto e baixo, nesse caso, deve ser compreendido pela comparação à avaliação que cada homem faz de si mesmo”⁹².

Há, dessa forma, para Hobbes, uma especificidade relativamente ao poder: para realmente existir, o poder deve ser reconhecido. Além disso, se ele for reconhecido, mesmo que não pareça haver motivo para tanto, o poder existirá. A reputação de poder é suficiente para que o valor de um homem se eleve. Limongi tratou dessa questão:

Nessa dinâmica, o poder significado na honra ou a honra enquanto um signo de poder – mais precisamente: enquanto um signo do poder, que, por sua vez, resulta em poder – passa a valer como o próprio poder, na medida em que, ao significar uma capacidade de cooptação, ela se torna essa mesma capacidade.⁹³

Assim, os homens buscam não apenas poder, mas signos de poder. Essa busca pelo reconhecimento do poder causa discórdia entre os homens, o que acontece de forma mais acentuada quando eles sentem alegria ao imaginar o próprio poder e habilidade, glorificando-se⁹⁴, e passam a buscar cada vez mais poder. Esse tipo de paixão é tido por Hobbes como levando os indivíduos à guerra⁹⁵.

⁹¹ Lev, X, p. 152: “The manifestation of the value we set on one another is that which is commonly called honouring and dishonouring.” Ver também EL, I, VIII, 5: “[...] to honour a man (inwardly in the mind) is to conceive or acknowledge, that that man hath the odds or excess of power above him that contendeth or compareth himself.”

⁹² Lev, X, p. 152: “To value a man at a high rate is to honour him; at a low rate is to dishonour him. But high and low, in this case, is to be understood by comparison to the rate that each man setteth on himself.” Ver também: EL, I, VIII, 4: “[...] the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another. For equal powers opposed, destroy one another; and such their opposition is called contention.”

⁹³ LIMONGI, 2009a, p. 1999.

⁹⁴ Cf. Lev, VII, p. 124-125.

⁹⁵ Cf. Lev, XIII, p. 185.

5. As paixões, a guerra e a paz

Dado que os indivíduos são diferentes uns dos outros e possuem experiências diferentes, nem todos desenvolverão um desejo por poder que leva à discórdia⁹⁶. Desejar continuar desejando sem o envolvimento da paixão da glória pode ser entendido de forma muito mais fraca⁹⁷. Todos os indivíduos seguiriam desejando continuar desejando mesmo se eles fossem todos benevolentes, pois eles iriam desejar os meios presentes para obter o que desejam futuramente: ajudar as pessoas menos afortunadas.⁹⁸

A glória é, entretanto, a terceira paixão na lista que Hobbes faz das principais causas da guerra. Ele lista mais duas paixões que podem levar à discórdia: a competição (*competition*) e a desconfiança (*diffidence*)⁹⁹. Logo após, Hobbes explica o que cada uma delas faz com os indivíduos:

A primeira [competição] faz os homens invadirem pelo ganho, a segunda [desconfiança], pela segurança e a terceira [glória], pela reputação. A primeira se utiliza da violência, para fazer-se mestre das pessoas de outro homem, das esposas, das crianças e do gado; a segunda, para defendê-los; a terceira por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente e qualquer outro sinal de subestima, tanto direcionado às suas pessoas ou por reflexo de seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.¹⁰⁰

Para a guerra que Hobbes quer apresentar como argumento, ele precisa das três causas juntas e principalmente da glória. Explorarei elas na ordem citada por Hobbes.

Dada à igualdade dos seres humanos¹⁰¹, cada indivíduo possui, à primeira vista, a mesma esperança de alcançar seus objetivos. Se eles desejarem a mesma coisa que o outro, sendo que a coisa não pode ser dividida, todos acreditarão que possuem a mesma

⁹⁶ Se isso fosse verdade, provavelmente a melhor leitura do indivíduo concebido por Hobbes seria a de Hanna Arendt. Ela considera que Hobbes não está descrevendo o indivíduo, mas um tipo específico de indivíduo que está se desenvolvendo na época: o burguês (ARENDR, 1946). Essa leitura, contudo, parece simplificar demasiadamente a concepção de poder desenvolvida por Hobbes.

⁹⁷ Ao menos no *Leviathan*, Hobbes não considera a glória como uma paixão que todos os indivíduos possuem, ela é uma das paixões derivadas. Esse não parece ser, contudo, o caso do *De Cive*, pois no segundo ponto do primeiro capítulo, Hobbes afirma: “Pero todo placer de la mente es o bien la gloria (u opinar bien de uno mismo) o bien se refiere en ultima instancia a la gloria [...]” (DCi, I, 2).

⁹⁸ Esse exemplo é dado por Malcolm (2002, p. 442).

⁹⁹ Cf. Lev, XIII, p. 185.

¹⁰⁰ Lev, XIII, p. 185: “The first [competição] maketh men invade for gain; the second [desconfiança], for safety; and the third [glória], for reputation. The first use violence, to make themselves masters of other men’s persons, wives, children, and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name.”

¹⁰¹ Hobbes possui três argumentos para mostrar isso, no primeiro, ele mostra a igualdade relativamente às faculdades do corpo; no segundo e no terceiro, relativamente às faculdades da mente. Hobbes apresenta seus argumentos no capítulo XIII, do *Leviathan*, p. 183-184.

chance de obtê-la e se tornarão inimigos, esforçando-se para destruir ou subjugar um ao outro¹⁰². No entanto, aquele que conseguisse se apossar da coisa desejada, saberia que a qualquer momento outro poderia tentar obtê-la e conseguir, assim como ele conseguiu¹⁰³. “E o invasor novamente está correndo o mesmo perigo que os outros”¹⁰⁴. Ele se sente em perigo e desconfia dos outros.

O sentimento de insegurança e a desconfiança permanente relativamente ao outro leva os homens a tentarem se proteger da forma mais eficaz que conhecem: a antecipação. A antecipação Hobbes descreve como sendo “pela força ou pelos truques, dominar as pessoas de todos os homens que ele possa até que ele não mais veja outro poder grande o bastante para deixá-lo em perigo: e isso não é nada além do que a sua conservação requereu e é geralmente permitido.”¹⁰⁵

A antecipação, para Hobbes, entretanto, não se dá pelo ataque a todos os outros. Aquele que forma coalizações antes de ser atacado também está se antecipando, pois no estado de natureza, “não há nenhum homem que espere, por sua própria força ou *wit*, defender-se da destruição sem ajuda de confederados”¹⁰⁶. Claramente essas coalizações não duram por muito tempo no estado de natureza, pois se elas fossem estáveis, seriam como Estados e propiciariam a saída do estado de natureza. Elas são, contudo, essenciais para a sobrevivência em um estado de guerra.

A guerra causada pela competição é uma guerra derivada da escassez e, por isso, uma guerra econômica, baseada na necessidade¹⁰⁷ e não nas paixões. A guerra causada pela desconfiança, entretanto, se transforma em uma guerra que envolve as paixões, conforme explica Zarka:

A desconfiança revela a verdade da rivalidade, pois se essa dizia respeito primeiramente a algo imediatamente útil à conservação da

¹⁰² Cf. Lev, XIII, p. 184.

¹⁰³ Cf. Lev, XIII, p. 184.

¹⁰⁴ Lev, XIII, p. 184: “And the invader again is in the like danger of another.”

¹⁰⁵ Lev, XIII, p. 184: “And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself so reasonable as anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can so long till he see no other power great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed.”

¹⁰⁶ Lev, XV, p. 204: “[...] that in a condition of war, wherein every man to every man, for want of a common power to keep them all in awe, is an enemy, there is no man can hope by his own strength, or wit, to defend himself from destruction without the help of confederates [...]”. Ver também ABIZADEH, 2011, p. 304.

¹⁰⁷ Não quero afirmar aqui que os bens que geram a competição e então a guerra econômica sejam aqueles necessários à sobrevivência. Eles são apenas bens desejados por mais de uma pessoa e que não podem ser repartidos. Além disso, uma guerra gerada apenas pela competição seria local e passageira, diferentemente da guerra que Hobbes apresenta como sendo a guerra de todos contra todos. Sobre essa questão ver ABIZADEH, 2001, p. 301.

vida, seu funcionamento a partir de agora é de outra ordem: o poder sobre outrem; e a rivalidade sobre o poder dá lugar a uma guerra de desejo.¹⁰⁸

Esse desejo a que Zarka nos remete é o desejo por poder. No entanto, mesmo que a guerra tenha evoluído relativamente apenas à competição, ela ainda não é a guerra que Hobbes considera como sendo aquela que dá início ao argumento sobre a necessidade do Estado. A guerra gerada pela competição e pela desconfiança se encontra no âmbito daquilo que temos direito de fazer para garantir nossa conservação:

E também porque haveria outros que, tendo prazer ao contemplar seu próprio prazer nos atos de conquista, os quais eles buscam além do que a segurança demanda, se outros que de outra forma estariam satisfeitos ao estarem à vontade com limites modestos, não deveriam pela invasão aumentar seu poder, não poderiam, por um longo tempo, apoiando-se apenas em sua defesa, subsistir. E por consequência, tal aumento de domínio sobre os homens sendo necessário para a conservação de um homem deve ser permitido a ele.¹⁰⁹

É nesse contexto que a busca pela felicidade relacionada ao desejo de poder daqueles que não sentem prazer ao contemplar seu próprio prazer nos atos de conquista se reduz à luta pela sobrevivência¹¹⁰. Manter-se vivo é a coisa mais básica a ser garantida para que se continue desejando. Mesmo que o desejo por poder seja mais complexo que isso; nesse contexto, a obtenção de poder visa a garantir quase que apenas a sobrevivência. E essa luta por sobrevivência está no âmbito do direito de natureza, sendo permitida por ele:

O direito de natureza, o qual os escritores normalmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder como ele desejar para a preservação da própria natureza, ou seja, da própria vida e conseqüentemente de fazer qualquer coisa que, no próprio julgamento e razão, ele conceba como meio mais apto para tanto.¹¹¹

¹⁰⁸ No original: “[...] la méfiance révèle la vérité de la rivalité, car si celle-ci portait tout d’abord sur une chose immédiatement utile à la conservation de la vie, son enjeu désormais est d’une autre ordre: la puissance sur autrui; et la rivalité sur la puissance donne lieu à une guerre de désir.” ZARKA, 2001, p. 140.

¹⁰⁹ Lev, XIII, p. 184-185: “Also, because there be some that, taking pleasure in contemplating their own power in the acts of conquest, which they pursue farther than their security requires, if others, that otherwise would be glad to be at ease within modest bounds, should not by invasion increase their power, they would not be able, long time, by standing only on their defence, to subsist. And by consequence, such augmentation of dominion over men being necessary to a man’s conservation, it ought to be allowed him.”

¹¹⁰ Cf. SORELL, 2009, p. 101.

¹¹¹ Lev, XIII, p. 189: “THE right of nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of

Isso só é necessário, contudo, porque alguns indivíduos possuem paixões como a glória. Não é que Hobbes considere esses indivíduos como sendo maus e o resto bons. Esse tipo de afirmação não é levado em conta por Hobbes. Ele vê todos os seres humanos, no estado de natureza, como possuindo paixões sem fazer um julgamento sobre eles, pois “[o]s desejos e as outras paixões dos homens não são nelas mesmas pecados”¹¹². Isso não significa, contudo, que qualquer comportamento seja desejável, mas apenas que o estado de natureza não é o momento para julgar esses comportamentos¹¹³. Só poderá haver julgamento sobre o comportamento, para Hobbes, quando existir uma lei proibindo o comportamento em questão, ou seja, “até que eles conheçam uma lei que os proíba, pois até que a lei seja feita eles não são capazes de saber”¹¹⁴.

Contudo, isso não muda o fato de que a glória, uma paixão, será responsável por transformar a guerra baseada na competição e na desconfiança na guerra de todos contra todos. A glória transforma o objetivo da preservação de si e de seus bens no prazer de acumulação do poder¹¹⁵.

No *Leviathan*, muitos termos se relacionam com a glória: vanglória (*vainglory*), confiança (*confidence*), orgulho (*pride*), ambição (*ambition*), desejo pelo elogio (*desire of praise*), e o desejo pela fama após a morte (*desire of fame after death*). Aquele que deseja o elogio quer agradar o outro que ele julga ter um bom julgamento para que esse lhe responda com elogio, o mesmo ocorre com a fama após a morte, mas nesse caso há um prazer presente ao se imaginar o futuro¹¹⁶. Já aquele que desejar um cargo ou a superioridade será ambicioso¹¹⁷.

his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgement and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.”

¹¹² Lev, XIII, p. 187: “The desires, and other passions of man, are in themselves no sin.”

¹¹³ Há aqui a questão da obrigação que as leis de natureza impõem no estado de natureza (Cf. Lev., XV, p. 215). Como a obrigação é restrita a apenas desejar a paz e a agir de acordo com as leis de natureza quando houver segurança, quando essa segurança não existir, os comportamentos não devem ser julgados. Além disso, nem todos os indivíduos conhecem as leis de natureza e poderiam julgar seus comportamentos sem ser de acordo com as próprias noções de bem e de mal, que são baseadas em seus desejos e aversões (Lev, XV, p. 216). Isso seria um problema porque os julgamentos não seriam baseados em critérios compartilhados. Ainda, importa ressaltar que Deus poderia julgar os humanos baseado nas leis de natureza, mais especificamente, na obrigação que eles possuem de desejar segui-las. Não é, contudo, sobre esse tipo de julgamento que estou comentando.

¹¹⁴ Lev, XIII, p. 187: “No more are the actions that proceed from those passions till they know a law that forbids them; which till laws be made they cannot know, nor can any law be made till they have agreed upon the person that shall make it.”

¹¹⁵ Cf. ZARKA, 2001, p. 141-142.

¹¹⁶ Cf. Lev, XI, p. 162.

¹¹⁷ Cf. Lev, VI, p. 123.

Se os motivos pelo qual a pessoa se glorifica são fundados, Hobbes afirma que ela é considerada confiante. No entanto, se a pessoa apenas supõe os motivos que a levaram a se glorificar ou se ela fundamenta a glória nos elogios de outros, essa glória é ilusória, ou seja, é vanglória¹¹⁸. Hobbes afirma também que uma grande vanglória é normalmente chamada orgulho¹¹⁹. O orgulho é, por sua vez, o não reconhecimento da igualdade, sendo que a necessidade desse reconhecimento é determinada pela nona lei de natureza¹²⁰.

O que gera a guerra de todos contra todos não é, contudo, apenas o orgulho. Mesmo a confiança, ou seja, a glória fundamentada, gera sinais de desprezo e são esses sinais que colocam uns indivíduos contra os outros¹²¹. É por isso que Hobbes, no resumo das causas da guerra citado acima, afirma que a glória faz os indivíduos se utilizarem da violência por “ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente e qualquer outro sinal de subestima”¹²².

Quando alguém possui uma “opinião veemente da verdade de alguma coisa” e essa opinião é “contestada por outros”, ele sente raiva¹²³, pois discordar de alguém é desonrá-lo¹²⁴. A raiva é uma das loucuras ligadas à glória, pois ligada ao orgulho¹²⁵. Além disso, as nossas paixões, principalmente a glória, e o nosso amor próprio, nos fazem ver, usando a metáfora ótica de Hobbes, o mundo a nossa volta de forma diferente, fazendo-nos passar a acreditar que pequenas coisas são um grande fardo, aumentando ainda mais os efeitos da glória:

Pois a todos os homens são, por natureza, fornecidas lentes de aumento (que são suas paixões e seu amor-próprio) através das quais todo pequeno pagamento parece um grande fardo; mas são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que

¹¹⁸ Cf. Lev, VI, p. 125.

¹¹⁹ Cf. Lev, VIII, p. 140.

¹²⁰ Cf. Lev, XV, p. 211: “If nature therefore have made men equal, that equality is to be acknowledged: or if nature have made men unequal, yet because men that think themselves equal will not enter into conditions of peace, but upon equal terms, such equality must be admitted. And therefore for the ninth law of nature, I put this: that every man acknowledge another for his equal by nature. The breach of this precept is pride.”

¹²¹ Cf. ABIZADEH, 2011, p. 306.

¹²² Zarka examina essa questão de forma mais profunda. Ver ZARKA, 2001, principalmente caps. V e VI.

¹²³ Lev, VIII, p. 140: “[...] vehement opinion of the truth of anything, contradicted by others, rage.” Abizadeh defende que são as opiniões diferentes que são os sinais de desprezo mais importantes para Hobbes, pois ele acredita que Hobbes está preocupado com as diferentes ideologias em uma sociedade (ABIZADEH, 2011). Tratei dessa questão no artigo intitulado *Prudência*, segundo apresentado nesse trabalho.

¹²⁴ Cf. Lev, X, p. 153.

¹²⁵ Cf. Lev, VIII, p. 140.

veem de longe as misérias que pendem sobre eles e que sem tais pagamentos não podem ser evitadas.¹²⁶

Hobbes acredita que com as lentes adequadas seremos capazes de perceber o mundo corretamente. É para tal propósito que servem as leis de natureza e, nesse caso especialmente, a oitava lei de natureza que determina que “nenhum homem por ato, palavra, expressão facial ou gesto declare ódio ou desprezo por outro”¹²⁷. Não são, contudo, todas as paixões que nos causam o efeito das lentes de aumento. Há paixões que podem ajudar na busca pela paz: o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho. Tais são as paixões citadas por Hobbes como inclinando os homens para a busca da paz¹²⁸.

Mesmo sendo apenas com o exercício das leis de natureza e com a instituição do Estado que os indivíduos alcançarão a paz, desejar a paz é o requisito das leis de natureza no estado de natureza¹²⁹. O contrato é responsável pela constituição do Estado, que se dá por meio da instituição de um soberano. Para poder governar e garantir a paz, o soberano precisará ser mais poderoso que seus súditos. A origem do poder do soberano está, contudo, no poder dos súditos.

6. O poder do soberano

No contrato, os indivíduos desistem da dinâmica de poder que até o momento se dava apenas pela busca daquilo que é símbolo do poder e acatam uma dinâmica diferente, a qual será regulada pelo soberano. O soberano, com o contrato, assume um poder diferente e maior do que o de todos os súditos e que, por isso, será capaz de modificar a dinâmica do poder e da honra.

¹²⁶ Lev. XVIII, p. 239: “For all men are by nature provided of notable multiplying glasses (that is their passions and self-love) through which every little payment appeareth a great grievance, but are destitute of those prospective glasses (namely moral and civil science) to see afar off the miseries that hang over them and cannot without such payments be avoided.”

¹²⁷ Lev, XV, p. 211: “[...] we may in the eighth place, for a law of nature, set down this precept: that no man by deed, word, countenance, or gesture, declare hatred or contempt of another.” Ver também DCi, III, 12: “Ahora bien, puesto que todo signo de odio y deprecio provoca a la pelea y a la lucha más que todo lo demás, hasta tal punto que muchos prefieren perder a la vida y mucho más la paz antes que sufrir contumelia, se sigue que por *ley natural* se ha prescripto en séptimo lugar que *nadie manifieste a otro que lo odia o desprecia por medio de acciones, palabras, expresiones del rostro o risas*. La violación de tal ley se llama CONTUMELIA.”

¹²⁸ Cf, Lev, XIII, p. 188.

¹²⁹ Cf. Lev., XV, p. 215.

Ao contratar, os indivíduos transferem parte do seu direito de natureza ao soberano¹³⁰, ou seja, eles passam a não possuir mais a mesma liberdade que possuíam para utilizar seu poder¹³¹. O soberano passa a ser o único a possuir o direito de se utilizar da violência¹³². Assim, o contrato gera, a partir da junção dos poderes de todos os indivíduos, o maior dos poderes humanos: o *Leviathan*¹³³, do qual o soberano é o representante.

No entanto, a união dos poderes dos indivíduos não é o mesmo poder que o *Leviathan* possui. No ponto quatro, mostrei que Hobbes desenvolveu uma teoria do poder que não é jurídica, ou seja, na qual o poder de um indivíduo não depende de um direito ou de um dever, mas da capacidade do agente de adquirir os sinais de poder. Isso se modifica com o contrato. A união desses poderes na figura do Estado por meio do contrato dá origem a um poder juridicamente legítimo: o do soberano. O soberano possui o direito de governar¹³⁴.

Essa passagem de um tipo de poder para o outro não está marcada nas obras de Hobbes em inglês, aparecendo, contudo, nas obras latinas. Em inglês a palavra usada é sempre *power*, mas em latim ele se refere aos poderes individuais como *potentia* e ao poder do soberano como *potestas* ou *summa potestas*¹³⁵. Assim, por exemplo, no *Leviathan* inglês o termo *right* no seguinte caso equivale a *potestas* no *Leviathan* latino: “Segundo, porque o direito [*potestas*] de assumir a pessoa de todos eles é dada ao soberano por convenção apenas entre eles e não dele para nenhum deles, não pode haver quebra da convenção por parte do soberano”¹³⁶

Já no *De Cive*, por exemplo, temos: “Em todo Estado se diz que possui AUTORIDADE SOBERANA [*SUMMAM POTESTATEM*], PODER SOBERANO [*SUMMUM IMPERIUM*] ou DOMÍNIO [*DOMINIUM*] aquele homem a cuja vontade os indivíduos submeteram sua vontade.” Hobbes continua: “[e]sta autoridade

¹³⁰ Cf. Lev, XIV, p. 190-191 e XVIII, p. 228-229.

¹³¹ Cf. Lev, XIV, p. 189.

¹³² Cf. FOISNEAU, 1992, p. 95-96.

¹³³ Cf. Lev, X, p. 150.

¹³⁴ Cf. Lev, XVIII, p. 229.

¹³⁵ Um estudo mais aprofundado sobre o vocabulário da *potentia* e da *potestas* é feito por Foisneau (1992, principalmente p. 90-98).

¹³⁶ Prefiro traduzir para o português a partir do inglês e indicar os termos correspondentes em latim para mostrar a diferença de vocabulário. A citação completa em latim encontra-se na sequência. Lev, XVIII, p. 230: “Secondly, because the right [*potestas*] of bearing the person of them all is given to him they make sovereign, by covenant only of one to another, and not of him to any of them, there can happen no breach of covenant on the part of the sovereign”. A citação na versão latina está na página 87: “Secundo, Summa Potestas propter malam Reipublicae administrationem, habenti tolli potest; primo quia cum totius Civitatis Personam great, quae ut Actor facit ille, ut Author facit Civitas.”

[*postestas*] e esse desejo de governar [*ius imperandi*] consistem na transferência feita por cada um dos cidadãos de sua força e poder [*potentiam*] àquele homem ou conselho.”¹³⁷

Hobbes consegue por meio da sua caracterização do poder no sentido de potência fornecer uma explicação simples sobre o poder, que requer apenas o indivíduo visto em um contexto relacional, sem precisar descrever a sociedade onde ele vive e nem ligá-lo ao poder de uma autoridade, como o soberano¹³⁸. O projeto mais importante é, contudo, a ligação desse poder com a soberania e a “armadura jurídica”¹³⁹ que lhe é concedida por meio do contrato, afinal o poder do soberano, protegido pelo contrato, é maior do que qualquer potência que alguém poderia ter reconhecida.

As relações de poder fora da soberania, ou seja, da potência, entretanto, não desaparecem com a instituição do Estado. As pessoas continuam buscando obter mais poder, isso é, o desejo por poder não desaparece. As regras do jogo, contudo, são modificadas pelo soberano. Se as regras permanecessem as mesmas, provavelmente a guerra de todos contra todos retornaria, afinal a dinâmica da glória também permaneceria.

A primeira coisa a ser modificada com a instituição da *potestas* do soberano é a relação da honra com esse poder. Dado que o soberano possui o maior poder se comparado com seus súditos, ele também possuirá a maior honra. Hobbes é bastante enfático quanto a isso:

E como o poder, também a honra do soberano deverá ser maior do que de cada súdito ou de todos juntos. Pois a soberania é a fonte de honra. As dignidades do lorde, do conde, do duque e do príncipe são suas criaturas. Como na presença do mestre, os servos são iguais e sem nenhuma honra, do mesmo modo são os súditos na presença do soberano. E apesar de eles brilharem alguns mais outros menos quando eles estão fora do seu campo de visão, na sua presença, eles brilham não mais do que as estrelas na presença do sol.¹⁴⁰

¹³⁷ DCi, V, 11: “En todo Estado se dice que tiene AUTORIDAD SOBERANA, PODER SOBERANO o DOMINIO aquel *hombre o concejo* a cuya voluntad han sometidos los individuos su voluntad (tal como ha sido dicho). Esta *autoridad y derecho de gobernar* consiste en que cada uno de los ciudadanos ha transferido toda su fuerza y poder a aquel *hombre o concejo*.” Ver também: VER ZARKA, 1987, p. 295 e STRAUSS, 1965, p. 194-195.

¹³⁸ Ver DUNN, 2010, p. 423 e LIMONGI, 2009a, p. 202.

¹³⁹ A expressão é de Limongi. Ver LIMONGI, 2009a, p. 202.

¹⁴⁰ Lev, XVIII, 237-238: “And as the power, so also the honour of the sovereign, ought to be greater than that of any or all the subjects. For in the sovereignty is the fountain of honour. The dignities of lord, earl, duke, and prince are his creatures. As in the presence of the master, the servants are equal, and without any honour at all; so are the subjects, in the presence of the sovereign. And though they shine some more,

No entanto, mesmo quando os súditos não estiverem na presença do soberano, será ele que determinará muito sobre como a honra será concedida. Hobbes acredita que deve haver leis de honra e um rateio público de valor de acordo com o que os indivíduos fizeram ou podem fazer pelo Estado, além de um rateio dos títulos de honra¹⁴¹. O soberano, segundo Hobbes, deveria ainda ser responsável por apontar a honra que cada um deve receber, assim como os sinais de respeito que os indivíduos devem utilizar em encontros públicos ou privados¹⁴².

A explicação de Hobbes para tal necessidade considera a dinâmica do reconhecimento de poder e da glória¹⁴³, pois a glória causa a “a emulação, as brigas, as facções e, por último, a guerra, a destruição de uns pelos outros e a diminuição de sua força perante um inimigo comum”¹⁴⁴.

Por fim, se o desejo de potência continua a existir para os súditos, o soberano, apesar de representante do Estado, é também uma pessoa ou um conjunto de pessoas e possui desejos similares. O soberano, contudo, possui um poder maior e esse poder terá um alcance indisponível para indivíduos comuns:

E por isso é que os reis, cujo poder é o maior, voltam seus esforços para assegurar isso em casa por meio de leis ou no exterior por meio de guerras: e quando isso está feito, se sucede um novo desejo; em alguns, de fama por uma nova conquista; em outros, de conforto e de prazeres sensuais; em outros, de admiração ou de ser elogiado pela excelência em alguma arte ou habilidade da mente.¹⁴⁵

O desejo do soberano por mais potência é bom para o Estado, pois é um meio de ele adquirir maior poder perante outros Estados. Hobbes considerava que os Estados vivem em um estado de natureza próprio¹⁴⁶ e, dentro dessa lógica, será importante a acumulação de potência da mesma forma que isso era importante para os indivíduos no seu estado de natureza.

some less, when they are out of his sight; yet in his presence, they shine no more than the stars in presence of the sun.”

¹⁴¹ Cf. Lev, XVIII, p. 235-236.

¹⁴² Cf. Lev, XVIII, p. 236.

¹⁴³ Cf. Lev, XVIII, p. 235

¹⁴⁴ Lev, XVIII, p. 235

¹⁴⁵ Lev, XI, p. 161. “And from hence it is that kings, whose power is greatest, turn their endeavours to the assuring it at home by laws, or abroad by wars: and when that is done, there succeedeth a new desire; in some, of fame from new conquest; in others, of ease and sensual pleasure; in others, of admiration, or being flattered for excellence in some art or other ability of the mind.”

¹⁴⁶ Ver ZARKA, 2001, p. 130-133.

7. Conclusão

A explicação da guerra de todos contra todos, para Hobbes, não recai na paixão da glória ou no desejo por poder, como já foi sugerido¹⁴⁷, mas em uma dinâmica que envolve ambos. A glória é a alegria ao imaginar o próprio poder¹⁴⁸. Assim, dado que o poder de cada indivíduo existe em razão do reconhecimento desse pelo outro, a glória também funciona dessa forma, dependendo dos sinais de poder, ou seja, dos sinais da prudência, da honra, da reputação, da riqueza.

Os desejos de cada indivíduo são diferentes, pois dependem principalmente de aspectos ligados às diferentes experiências dos indivíduos. O poder é o meio de qualquer um assegurar que seus desejos futuros possam ser cumpridos, não dependendo dos objetos dos desejos particulares futuros. Além disso, o desejo por poder não é um desejo por sobrevivência simplesmente, mas em última instância é da sobrevivência do indivíduo que ele depende, pois o que primeiro garante a continuidade do desejo é continuar vivo. É por isso que o Estado parece a melhor resposta para o problema da continuidade do desejo, afinal “sejam quais forem os bens visados pelos indivíduos, o Estado é manifestamente a melhor forma de obtê-los na medida em que aumenta nosso poder de autoconservação, isto é, nosso poder de desejar e satisfazer nossos desejos, sejam eles quais forem.”¹⁴⁹

No entanto, o desejo por poder e a glória envolvida nele continuam com a criação do Estado. Só porque a sobrevivência foi garantida, não significa que o desejo por poder foi satisfeito. A resposta de Hobbes para esse problema está na forma como ele pensa o poder. Ao realizar o contrato, os indivíduos transferem parte de seu poder ao soberano, mas o poder que o soberano recebe, por ser intermediado por um contrato, se torna um direito dele, ou seja, se torna um poder diferente daquele que os indivíduos transferiram. O poder do soberano é jurídico. A inovação de Hobbes é mostrar que o poder não começa com o poder do soberano, mas com os poderes individuais, fora do quadro jurídico ligado à soberania, mas ligado ao reconhecimento da potência.

¹⁴⁷ Hampton separa os autores como adotando dois tipos diferentes e incompatíveis de explicação sobre o surgimento da guerra para Hobbes. A primeira seria uma explicação baseada na racionalidade. Segundo essa visão, é racional desejar sua preservação e a melhor forma de fazer isso é adquirindo poder, o que se feito por todos, gera a guerra. A segunda explicação seria baseada nas paixões, principalmente na glória. A ideia básica é que o desejo por glória não deixaria os indivíduos cumprirem as leis de natureza no estado de natureza e por isso elas estariam em guerra. (Cf. HAMPTON, 1986, p. 58-68).

¹⁴⁸ Cf. Lev, VII, p. 124-125.

¹⁴⁹ LIMONGI, 2009b, p. 29

8. Referências

8.1. Obras e textos de Hobbes

[1637] A brief of the “Art of rhetoric”. In: HARWOOD, John T. *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009. p. 33-128.

[1641] Terceiras Objecões às Meditações Filosóficas de Descartes. In: DESCARTES, René. *Oeuvres philosophiques*, vol. II. Méditations Touchant La Première Philosophie dans Lesquelles L'Existence de Dieu et la Distinction Réelle entre L'ame et le Corps de l'Homme sont Démonstrées. Suive des Objections et Réponses. Fernidand Alquié (ed.). Paris: Editions Classiques Garnier, 2010.

[1642] *Elementa philosophica de cive*. Apud Joh. Frid. Zeidlerum, 1704. Disponível em: <https://archive.org/details/gri_elementaphilos00ho>. Último acesso em janeiro de 2015.

[1642] *Elementos filosóficos: del ciudadano*, ROSLER, Andrés (trad.). Buenos Aires: Hydra, 2010.

[1651]. *Leviathan*. Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985.

[1668] *Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. Amsterdam: Joan Blaeu, 1668. Disponível em: <<https://archive.org/details/leviathansivedem00hobb>> Último acesso em dezembro de 2014.

8.2. Outras obras

ABIZADEH, Arash. Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory. *American Political Science Review*, vol. 105, n. 2, 2011, pp. 298-315.

ARENDT, Hannah. Expansion and the Philosophy of Power. *The Sewanee Review*, vol. 54, n. 4, 1946, pp. 601-616.

AUBREY, John. A Brief Life of Thomas Hobbes, 1588-1679. In: AUBREY, John, BARBER, Richard. *Brief Lives: A Modern English Version*. Suffolk: Boydell & Brewer Ltd, 1982. pp. 148-162.

CAVENDISH, Margaret Lucas. *The Atomic Poems of Margaret (Lucas) Cavendish, Duchess of Newcastle, from her Poems, and Fancies, 1653, an electronic edition*. Leigh Tillman Partington (ed.). Women Writers Resource Project e Lewis H. Beck Center for Electronic collections and services, Emory Univeristy, 1996. Disponível em: <<http://pid.emory.edu/ark:/25593/179qb>> Acesso em 03/12/2014.

- DUNN, John. The significance of Hobbes's conception of power. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 13, n. 2-3, 2010, pp. 417-433.
- FOISNEAU, Luc. Le vocabulaire du pouvoir: potentia, potestas, power. In: ZARKA, Yves Charles (org.). *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992. pp. 83-102.
- HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HARWOOD, John T. *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2009.
- HUTTON, Sarah. In dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's natural philosophy. *Women's Writing*, vol. 4, n. 3, 1997, pp. 421-432.
- JAMES, Susan. *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o Conatus. *discurso*, vol. 31, 2000, pp. 417-439.
- _____. Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania. In: LISBOA, W. B. STORCK, A. C. (org.) *Norma, moralidade e interpretação: temas de filosofia política e do direito*. Porto Alegre: Linus, 2009a, pp. 193-204.
- _____. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009b.
- MALCOLM, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- SARASOHN, Lisa. *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.
- SCHMITTER, Amy M. Passions, Affections, Sentiments: Taxonomy and Terminology. In: HARRIS, James, A. *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- SORELL, Tom. *Hobbes: the arguments of the philosophers*. Nova Iorque: Routledge, 2009.
- _____. Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 23, n. 2, 1990, pp. 96-108.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- _____. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- TRICAUD, François. Le vocabulaire de la passion. In: ZARKA, Yves Charles (org.). *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992. p. 139-154.

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

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

_____. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: J. Vrin, 1987.

III. PRUDÊNCIA E ESTADO

Embora as palavras sejam sinais que temos das opiniões e das intenções uns dos outros, dado que a equivocação delas é tão frequente, de acordo com a diversidade de contexto e do que lhe acompanha (a presença daquele que fala, nossa percepção das suas ações, a conjectura de suas intenções devem nos ajudar a compreender): deve ser extremamente difícil descobrir as opiniões e significados daqueles homens que há muito se foram e que não deixaram nenhuma outra significação além de seus livros, os quais não podem ser compreendidos sem história o bastante para descobrir as circunstâncias acima mencionadas, e também sem grande prudência para observá-las.¹

- Hobbes (EL, I, XIII, 8)

1. Introdução

Os conceitos de razão e de prudência são carregados de conteúdo filosófico desde a antiguidade. Hobbes, contudo, desenvolve um sentido para esses termos que se diferencia principalmente daqueles utilizados na filosofia antiga. Prudência é, para ele, uma virtude ligada à experiência, sendo o mais experiente também o mais prudente. Ela é, contudo, desconectada da moralidade. A prudência não possui relação direta com a razão, que não depende da experiência, mas de um tipo de encadeamento de pensamentos que se parece com um cálculo de palavras.

Dada essa diferença de sentido, as definições fornecidas por Hobbes a esses dois conceitos causam algumas confusões em seus leitores, principalmente naquilo que se refere à prudência. Dessa forma, o objetivo desse artigo é clarificar os conceitos de razão e de prudência e tratar das implicações da prudência na teoria política de Hobbes. Para isso, primeiramente, no ponto 2, pretendo buscar na obra de Hobbes as definições que ele oferece relativamente a esses dois conceitos.

¹ EL, I, XIII, 8: “Though words be the signs we have of one another's opinions and intentions: because the equivocation of them is so frequent, according to the diversity of contexture, and of the company wherewith they go (which the presence of him that speaketh, our sight of his actions, and conjecture of his intentions, must help to discharge us of): it must be extreme hard to find out the opinions and meanings of those men that are gone from us long ago, and have left us no other signification thereof but their books; which cannot possibly be understood without history enough to discover those aforementioned circumstances, and also without great prudence to observe them.”

Após, nos pontos 3 e 4, esclarecerei a crítica que ele faz a uma certa noção de prudência. No ponto 3, apresentarei a crítica da prudência relativamente ao indivíduo. Isso se dará a partir de duas abordagens: a primeira é no sentido de a prudência não conseguir nos proteger das intemperanças do *wit* e está presente nos pontos 3.1 e 3.2. A segunda abordagem é relativa à crítica que Hobbes faz à prudência como virtude, pois os homens ao se utilizarem da prudência seriam incapazes de fundar o Estado ou de permanecer nele. Ela está presente no ponto 3.2. No terceiro ponto (3.3), mostrarei a relação entre as críticas que Hobbes faz à prudência e à retórica.

Na segunda parte, ou seja, no ponto 4, procurarei mostrar a relação de Hobbes com a teoria da razão de Estado. Um importante debate sobre as formas de administração do governo parece ter influenciado a teoria de Hobbes. O desenvolvimento da teoria da razão de Estado, também chamada de prudência política, ocupava uma importante agenda política no século XVII, ainda produzia frutos na época. Pretendo mostrar que apesar de ter herdado algo da teoria, Hobbes inova, pois se preocupa com a legitimidade e com a necessidade do Estado, algo que não poderá ser desenvolvido a partir da noção de prudência. Além disso, em relação ao governo no Estado, pretendo mostrar como a noção de comando é inovadora para compreender esse ponto e como Hobbes percebe a educação dos súditos como algo importante.

2. Razão e Prudência

No capítulo I do *Leviathan*, Hobbes afirma que todos os pensamentos dos homens têm origem nos sentidos². O movimento que chega a nós por meio dos sentidos deixa uma *phantasy*³ ou *fancy* em nossas mentes⁴, também denominado por Hobbes de imaginação (*imagination*) ou memória (*memory*)⁵. A memória é, por exemplo, a retenção da coisa vista, mas de forma não tão clara⁶. Muita memória ou memória de muitas coisas é chamada por Hobbes de experiência (*experience*)⁷.

² Cf. Lev, I, p. 85.

³ Cf. EL, III, 1. No ponto 5 desse mesmo capítulo, Hobbes fala em *phantasms*.

⁴ Cf. Lev, I, p. 86. Hobbes não é claro quanto à natureza da *fancy*, se ela seria movimento, pois produzida por movimento se ela seria apenas a aparência de movimento. Sobre isso ver GERT, 2010, p. 24-25.

⁵ Cf. Lev, II, p. 88-89.

⁶ Cf. Lev, II, p. 88-89.

⁷ Cf. Lev, II, p. 89: “Much memory, or memory of many things, is called experience.”

Os pensamentos, quando tomados como uma sucessão ou encadeamento (*traine of thoughts*), podem ser guiados ou podem não possuir desígnio⁸. Os sem desígnio não possuem um pensamento apaixonado (*passionate thought*) que os ordene para a busca de um objetivo, então eles não buscam nada, apenas vagueiam. Aqueles guiados são regulados por um desejo, que lhes proporciona um fim. É por meio de um tipo de pensamentos regulados que buscamos as causas e também os efeitos⁹. Quando ligamos uma ação passada com uma ação presente ou futura e temos uma previsão do que vai ocorrer, temos, para Hobbes, um tipo de pensamento que pode ser chamado prudência ou providência¹⁰ e que fornece uma presunção do futuro¹¹: “Como a prudência é uma presunção do futuro contraída da experiência de um tempo passado, há uma presunção tomada das coisas passadas a partir de outras coisas, não futuras, mas também passadas.”¹² A prudência gera, dessa forma, opiniões¹³.

Os sentidos, convém ressaltar, não dão origem a representações desprovidas de valor. Quando um movimento pressiona nossos sentidos respondemos a ele por meio de um esforço (*endeavour*) que pode ser tanto em direção quanto de repulsão a algo, sendo assim apetite ou aversão¹⁴. Conhecer o que desejamos e o que não desejamos nos ajuda a buscar o que julgamos ser necessário para a continuidade do nosso movimento vital, pois reconhecemos melhor aquilo que poderá satisfazer nosso desejo. Zarka¹⁵ explica que nossa imaginação nos representa um objeto que já experimentamos no todo ou em parte em uma experiência anterior e que é suscetível de satisfazer nosso desejo. Esse desejo nos dá, assim, um fim que guiará nossos pensamentos. Em seguida, a imaginação associa o objeto à representação dos atos que anteriormente permitiram a sua produção

⁸ Cf. Lev, II, p. 94-5.

⁹ Cf. Lev, III, p. 96.

¹⁰ Cf. Lev, III, p. 97.

¹¹ Hobbes diferencia previsão e providência de profecia, sendo esta última apenas aquela derivada de Deus. Cf. Lev, III, p. 97: “For the foresight of things to come, which is providence, belongs only to him by whose will they are to come. From him only, and supernaturally, proceeds prophecy. The best prophet naturally is the best guesser; and the best guesser, he that is most versed and studied in the matters he guesses at, for he hath most signs to guess by.”

¹² Lev, III, p. 98: “As prudence is a presumption of the future, contracted from the experience of time past: so there is a presumption of things past taken from other things, not future, but past also.”

¹³ Cf. Lev, VII, p. 131: “[...] if the first ground of such discourse be not definitions, or if the definitions be not rightly joined together into syllogisms, then the end or conclusion is again opinion [...]”. Essa distinção está mais clara nos EL, I, VI 6: “But if running through many conclusions, we come to none that are absurd, then we think the supposition probable; likewise we think probable whatsoever proposition we admit for truth by error of reasoning, or from trusting to other men. And all such propositions as are admitted by trust or error, we are not said to know, but think them to be true: and the admittance of them is called OPINION.”

¹⁴ Cf. Lev, VI, p. 119. Podemos acrescentar aqui que o bom e o mau são definidos no estado de natureza por meio dessa mesma ideia, pois tudo que for do meu apetite é bom para mim e aquilo pelo que eu tiver aversão, mau (Cf. Lev, XV, p. 216).

¹⁵ Cf. ZARKA, 1987, p. 266.

ou obtenção, reconhecendo para um efeito futuro uma causa presente. Hobbes desenvolve esse ponto no seguinte trecho do *Leviathan*:

A impressão deixada pelas coisas que desejamos, ou tememos, é forte e permanente, ou (se cessa com o tempo) volta rapidamente: tão forte que às vezes impedem e interrompem nosso sono. Do desejo vem o pensamento dos meios que já vimos produzir um efeito similar àquele que perseguimos, e desse pensamento, o pensamento para aquele meio, e assim continuamente até que chegamos em algum começo em nosso próprio poder.¹⁶

No caso de não possuímos pensamentos sobre os meios de alcançar o que desejamos ou de não encontrarmos nenhum começo em nosso poder, buscamos esses meios nas experiências dos outros que acreditamos ser mais prudentes que nós¹⁷. Assim, aquele com maior experiência, ou o mais prudente, conhecerá melhor os meios para realização de seus desejos, pois conhece melhor as ações que levam a satisfazê-los.¹⁸

A prudência pode também, dessa forma, ser vista como resultado de uma virtude do intelecto¹⁹. As virtudes do intelecto (*wit* ou *ingenium*) são de dois tipos: natural, ligada à prudência, ou adquirida, ligada à ciência²⁰. A primeira, *natural wit*, consiste em passar rapidamente de uma ideia a outra sem perder o fim visado. Ou seja, consiste na celeridade da imaginação (*celerity of imagination*) e na firmeza de direção para o fim desejado (*steddy direction*). Possuir celeridade na imaginação significa possuir rapidez no processo de sucessão de pensamentos²¹. Possuir firmeza, por sua vez, é ter um desejo que regula e que ordena o encadeamento de pensamentos²².

Hobbes acrescenta que aqueles que observam as similitudes nos pensamentos²³ possuem *good fancy*- capacidade constituída pela celeridade da imaginação, já aqueles

¹⁶ Lev, III, p. 95-96: “For the impression made by such things as we desire, or fear, is strong and permanent, or (if it cease for a time) of quick return: so strong it is sometimes as to hinder and break our sleep. From desire ariseth the thought of some means we have seen produce the like of that which we aim at; and from the thought of that, the thought of means to that mean; and so continually, till we come to some beginning within our own power.”

¹⁷ Cf. Lev, XI, p. 164-165. Essa é uma das razões porque a prudência é vista como poder, ver ponto 3.1.

¹⁸ Cf. EL, I, IV, 10: “If the signs hit twenty times for once missing, a man may lay a wager of twenty to one of the event; but may not conclude it for a truth. But by this it is plain, that they shall conjecture best, that have most experience: because they have most signs to conjecture by; which is the reason that old men are more prudent, that is, conjecture better, *caeteris paribus*, than young. For, being older, they remember more; and experience is but remembrance.”

¹⁹ Cf. Lev, VIII, p. 137-138.

²⁰ Cf. Lev, VIII, p. 134-136.

²¹ Cf. Lev, VIII, p. 134. Ver também: EL, I, IV, 10: “And men of quick imagination, *caeteris paribus*, are more prudent than those whose imaginations are slow: for they observe more in less time. “

²² Cf. Lev, VIII, p. 134-135.

²³ Hobbes explica como isso se dá na resposta ao prefácio escrito por Davenant: “As the sense we have of bodies, consisteth in change of variety of impression, so also docs the sense of language in the variety and changeable use of words. I mean not in the affectation of words newly brought home from travel, but

que observam as diferenças possuem *good judgement*, ou a virtude da *discretion*. Possuir *fancy* sem possuir também um bom julgamento não significa possuir uma virtude, mas a loucura da leviandade²⁴, o contrário não ocorre, entretanto²⁵. Devem possuir a virtude²⁶ da *good fancy* os retóricos, por exemplo, pois podem ilustrar melhor seus discursos e enfeitá-los com metáforas. Os poetas também devem ter seu *good fancy* mais eminente²⁷. No entanto, em tudo que se busca a verdade, a *discretion* deverá ter papel principal. Assim, aqueles que tratam da história ou das demonstrações precisam dessa virtude²⁸.

Quando há virtude, ou seja, quando há *good judgement* e *good fancy*, os indivíduos desenvolverão a prudência, pois ela precisa de pensamentos bem ordenados:

Quando os pensamentos de um homem que possui um desígnio em vista, visando a uma multiplicidade de coisas, observa como elas conduzem àquele desígnio ou a qual desígnio elas podem conduzir; se as observações que ele faz não são fáceis de serem realizadas ou não são comuns, esse seu *wit* é chamado prudência e depende de muita experiência e memória de coisas semelhantes e de suas conseqüências.²⁹

A prudência não está ligada apenas à experiência, ela se deve à virtude de ligar pensamentos com celeridade e com firmeza em direção a um fim, além de perceber as semelhanças e diferenças entre os pensamentos, estabelecendo relações de causa e efeito. A prudência está, dessa forma, ligada ao *natural wit*.

in new, and withal significant, translation to our purposes, of those that be already received ; and in far-fetched, but withal, apt, instructive, and comely similitudes". (EW, IV, *Answer to the Preface to Gondibert*, p. 455.). Como essa resposta é de janeiro de 1650, Hobbes provavelmente desenvolveu nela um pouco do que estava preparando para o *Leviathan*.

²⁴ Cf. EL, I, X, 4-5: "There is another defect of the mind, which men call LEVITY, which betrayeth also mobility in the spirits, but in excess. An example whereof is in them that in the midst of any serious discourse, have their minds diverted to every little jest or witty observation; which maketh them depart from their discourse by parenthesis, and from that parenthesis by another, till at length they either lose themselves, or make their narration like a dream, or some studied nonsense. The passion from which this proceedeth, is curiosity, but with too much equality and indifferency: for when all things make equal impression and delight, they equally throng to be expressed."

²⁵ Cf. Lev, VIII, p. 135.

²⁶ Não quero me referir aqui à leviandade, mas à *good fancy* como virtude, ou seja, quando a *discretion* também está presente.

²⁷ Cf. EW, IV, *Answer to the Preface to Gondibert*, p. 453.

²⁸ Cf. Lev, VIII, p. 136.

²⁹ Lev, VIII, p. 137-8: "When the thoughts of a man that has a design in hand, running over a multitude of things, observes how they conduce to that design, or what design they may conduce unto; if his observations be such as are not easy, or usual, this wit of his is called prudence, and dependeth on much experience, and memory of the like things and their consequences heretofore."

O *acquired wit*, a outra virtude intelectual, por outro lado, consiste na razão e, por isso, produz a ciência³⁰. Hobbes compara o raciocínio baseado na razão com a soma ou subtração de palavras: “pois razão nesse sentido não é nada senão calcular (ou seja, somar e subtrair) as consequências dos nomes gerais acordados para marcar e significar nossos pensamentos”³¹. Essa capacidade não é, contudo, natural nos homens, os quais devem adquiri-la por meio da indústria:

Assim, parece que a razão não nasce conosco, como a sensação e a memória, e nem é adquirida pela experiência apenas, como a prudência, mas adquirida pela indústria [*industry*]: primeiro na imposição adequada de nomes; e segundo adquirindo um método bom e ordenado a partir dos elementos, os quais são nomes para asserções feitas por conexão de uma asserção a outra até que tenhamos o conhecimento de todas as consequências dos nomes pertencentes ao assunto em questão; e é isso que os homens chamam de ciência. E enquanto a sensação e a memória são apenas conhecimento do fato, que é algo passado e irrevogável, a ciência é o conhecimento das consequências e depende de um fato em relação a outro, pelo que, a partir daquilo que presentemente somos capazes de fazer, sabemos como fazer alguma outra coisa quando quisermos, ou também, em outra ocasião: porque quando vemos como qualquer coisa ocorre, quais as causas, e por qual maneira, quando as causas similares estão em nosso poder, vemos como produzir efeitos similares.³²

A ciência parece aqui estar muito próxima da prudência no sentido de que ambas buscam as causas e os efeitos dos fenômenos. Isso, contudo, ocorre de forma diferente nos dois casos, pois a ciência é capaz de trazer certeza para suas conclusões, o que não ocorre com a prudência.³³

Como a prudência é uma presunção do futuro contraída da experiência de um tempo passado, há uma presunção tomada das coisas passadas a partir de outras coisas, não futuras, mas também passadas. Pois aquele que viu quais rumos e graus um Estado que florescia percorreu até primeiro entrar em guerra civil e depois chegar à ruína, quando ver

³⁰ Lev, VIII, p. 138.

³¹ Lev, V, p. 111: “For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts”.

³² Lev, V, p. 115: “By this it appears that reason is not, as sense and memory, born with us; nor gotten by experience only, as prudence is; but attained by industry: first in apt imposing of names; and secondly by getting a good and orderly method in proceeding from the elements, which are names, to assertions made by connexion of one of them to another; and so to syllogisms, which are the connexions of one assertion to another, till we come to a knowledge of all the consequences of names appertaining to the subject in hand; and that is it, men call science. And whereas sense and memory are but knowledge of fact, which is a thing past and irrevocable, science is the knowledge of consequences, and dependence of one fact upon another; by which, out of that we can presently do, we know how to do something else when we will, or the like, another time: because when we see how anything comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, we see how to make it produce the like effects.”

³³ Barnouw reconhece e discute a semelhança da distinção entre prudência e ciência feita por Hobbes e de uma distinção feita por Aristóteles. Cf. BARNOUW, 1990, p. 108-113.

ruínas de algum outro Estado, pensará que uma guerra igual com rumos iguais ocorreu lá. Mas essa conjectura possui quase a mesma incerteza que a conjectura do futuro, ambas sendo fundamentadas apenas na experiência.³⁴

O uso e a finalidade da razão não é encontrar a soma e a verdade de uma ou de algumas consequências, afastadas das primeiras definições e das estabelecidas significações de nomes; mas partir dessas e proceder de uma consequência para outra. Pois não pode haver certeza da última conclusão sem certeza de todas as afirmações e negações nas quais ela foi fundamentada e inferida.³⁵

As semelhanças e diferenças observadas pela prudência são incertas, pois não temos experiência o bastante para saber o que vai ocorrer com certeza³⁶. No caso da ciência, devemos procurar todos os efeitos que a coisa pode produzir, porém não por meio apenas de fatos³⁷, mas pelo uso da razão. Essa diferença correlaciona-se com a distinção que Hobbes faz entre dois tipos de sucessões reguladas de pensamentos (*train of regulated thoughts*)³⁸, ou seja, dependendo da forma como os pensamentos são encadeados podemos produzir ciência ou prudência:

O encadeamento de pensamentos regulados é de dois tipos: um [prudência], quando a partir de um evento imaginado procuramos as causas e os meios que o produziram e isso é

³⁴ Lev, III, p. 98: “As prudence is a presumption of the future, contracted from the experience of time past: so there is a presumption of things past taken from other things, not future, but past also. For he that hath seen by what courses and degrees a flourishing state hath first come into civil war, and then to ruin; upon the sight of the ruins of any other state will guess the like war and the like courses have been there also. But this conjecture has the same uncertainty almost with the conjecture of the future, both being grounded only upon experience.” Hobbes é ainda mais claro em *The Elements of Law*: EL, I, IV, 10: “(...) though a man hath always seen the day and night to follow one another hitherto; yet can he not thence conclude they shall do so, or that they have done so eternally. Experience concludeth nothing universally. (...) And PRUDENCE is nothing else but conjecture from experience, or taking signs of experience warily, that is, that the experiments from which one taketh such signs be all remembered; for else the cases are not alike, that seem so.”

³⁵ Lev, V, p. 112: “The use and end of reason is not the finding of the sum and truth of one, or a few consequences, remote from the first definitions and settled significations of names; but to begin at these, and proceed from one consequence to another. For there can be no certainty of the last conclusion without a certainty of all those affirmations and negations on which it was grounded and inferred”. Novamente, Hobbes é ainda mais explícito no *The Elements of Law*. Ver: EL, I, VI, 4: “Knowledge, therefore, which we call SCIENCE, I define to be evidence of truth, from some beginning or principle of sense. For the truth of a proposition is never evident, until we conceive the meaning of the words or terms whereof it consisteth, which are always conceptions of the mind; nor can we remember those conceptions, without the thing that produced the same by our senses.” Ver também: Lev, V, p. 117.

³⁶ Cf. Lev, V, p. 117. A observação de mais sinais, entretanto, faz da prudência menos incerta mesmo que ela nunca traga certeza, ver Lev, III, p. 98.

³⁷ Sorell (2009, p. 31) afirma que a razão não pretende tomar o lugar da experiência, mas sim introduzir uma nova forma de pensar os fatos. Ele afirma também que “Reasoning can thus introduce new possibilities of combining things given separately in experience; it can also introduce ways of taking apart or separating things confounded in experience.” (SORELL, 2009, p. 31).

³⁸ Weber afirma que mesmo que a relação entre a prudência e a ciência seja, na obra de Hobbes, constante; essa relação com tipos diferentes de cadeias de pensamentos regulados é uma inovação no *Leviathan*. Cf. WEBER, 2007, p. 241-244.

comum ao homem e às bestas. O outro [ciência] é, quando imaginando qualquer coisa, procuramos todos os possíveis efeitos que podem ser produzidos, ou seja, imaginamos o que podemos fazer com a coisa quando a tivermos.³⁹

Tanto a prudência quanto a ciência são tipos de conhecimento⁴⁰. No entanto, para adquirir a primeira utilizamos um tipo de encadeamento de pensamentos que nos permite ver, a partir da experiência, as causas e os efeitos das coisas. Para adquirir a razão precisamos adquirir a habilidade de raciocinar e então, através desse processo, ver todos os efeitos que algo pode produzir. Apenas com a ciência temos a verdade, algo que a prudência não nos fornece, pois é fonte apenas de previsões⁴¹.

3. Crítica da Prudência⁴²

Mesmo tendo caracterizado a prudência como uma virtude do intelecto, quando se trata de relacioná-la com a política, Hobbes tece algumas críticas. A crítica à prudência pode ser abordada de duas formas. A primeira se dá em relação às dificuldades que ela apresenta para o indivíduo que deve raciocinar e concluir que o pacto é a melhor escolha, além das dificuldades que ela apresenta relativamente à manutenção do Estado. Nesse sentido, para Hobbes, a prudência é importante para o homem privado nos seus assuntos privados, mas quando se trata de governar um reino, ela não deve possuir um papel de destaque.⁴³ Assim, por meio da prudência os homens não poderiam fundar o Estado e nem seriam capazes de nele permanecer⁴⁴.

A segunda abordagem se relaciona com a primeira, pois também mostra como a prudência pode dificultar que os homens alcancem a paz, mas essa abordagem não se atém apenas a isso. Ela pretende mostrar de que modo a prudência tem dificuldade de

³⁹ Lev, III, p. 96: “The train of regulated thoughts is of two kinds: one, when of an effect imagined we seek the causes or means that produce it; and this is common to man and beast. The other is, when imagining anything whatsoever, we seek all the possible effects that can by it be produced; that is to say, we imagine what we can do with it when we have it.”

⁴⁰ Cf. Lev, IX, p. 147-148.

⁴¹ Um estudo um pouco mais detalhado sobre a ciência é feito por JESSEPH, 2010.

⁴² Hobbes não utiliza os termos *wit*, *fancy* e *prudence* para designar sempre os mesmos conceitos. *Wit* é muitas vezes usado como fazendo referência à virtude produzida pelo *wit* natural, ou seja, a prudência. Em outros momentos, entretanto, *wit* é usado como sinônimo de *good fancy* ou apenas da celeridade dos pensamentos, que sozinha não é virtude.

⁴³ Cf. Lev, VIII, p. 138: “To govern well a family and a kingdom are not different degrees of prudence, but different sorts of business”.

⁴⁴ Lev, XX, p. 261: “The skill of making and maintaining Commonwealths consisteth in certain rules, as doth arithmetic and geometry; not, as tennis play, on practice only.”

nos proteger da intemperança do *wit*, pois ela nos leva a ter a opinião de que possuímos um excesso de conhecimento em relação aos demais indivíduos e de que, portanto, não necessitamos ser ensinados. Ou seja, se na primeira abordagem o acúmulo de experiências que era tido como virtude nas situações privadas, na segunda abordagem, ao não conseguir nos proteger das intemperanças do *wit*, é tido por Hobbes como algo que pode levar à indocilidade.

Em 3.1, pretendo mostrar que o *wit* pode levar a uma concepção errônea da própria sabedoria, causando o sentimento de que se é superior que o outro, o que faz os homens recusarem a reciprocidade e, por consequência, as leis de natureza. Para mostrar essa crítica, utilizarei a segunda abordagem. A crítica que pretendo apresentar em 3.2 também advém da concepção errônea da própria sabedoria, pois faz com que o homem acredite que o que conhece já é suficiente e que com a sua experiência possui uma presunção do futuro. Essa é uma opinião falsa que pode levar à indocilidade, o que dificulta o aprendizado por meio da razão, necessário para que a paz seja alcançada, pois indispensável para a descoberta e para o respeito contínuo das leis de natureza. Essa crítica pode ser lida por meio das duas abordagens. Ainda em relação a esse ponto sobre a prudência, em 3.3 comentarei a vinculação entre as críticas de Hobbes a certa utilização da prudência e sua crítica a certo tipo de retórica, que não está conectada com a moralidade.

3.1. O *wit* e a busca pelo poder

A igualdade dos homens para Hobbes pode ser mostrada de duas formas: a partir das faculdades do corpo e a partir das faculdades da mente⁴⁵. A igualdade em relação às faculdades do corpo é explicada por Hobbes por meio da capacidade de matar: “Pois em relação à força do corpo, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, seja por maquinação secreta ou por confederação com os outros que se encontram ameaçados pelo mesmo perigo.”⁴⁶

⁴⁵ Cf. Lev, XIII, p. 183. Ver também EL, I, XIV, 2.

⁴⁶ Lev, XIII, p. 183: “For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination or by confederacy with others that are in the same danger with himself.” O argumento no *De Cive* é um pouco diferente, mas possui o mesmo objetivo: “Si observamos pues a los hombres maduros y advertimos cuán frágil es la complexión del cuerpo humano (que al decaer arrastra con él toda la fuerza, robustez y sabiduría del ser humano) y cuán fácil es para el más débil matar al más robusto, no existe razón por la que un hombre, al confiar en sus fuerzas, se considere por naturaleza

Hobbes afirma que a igualdade verificada nas faculdades da mente é conferida pela prudência, pois uma vez que a ciência não é natural aos homens, mas adquirida apenas por alguns, Hobbes acredita que ela não pode servir como critério de igualdade⁴⁷. A prudência é um critério para estabelecer a igualdade, pois ela “não é nada senão experiência, a qual em tempos iguais é igualmente adquirida pelos homens naquilo a que eles igualmente se dedicam”⁴⁸.

No entanto, os homens, que buscam poder e mais poder para assegurar sua felicidade⁴⁹, querem ter reconhecido seu *wit* e sua experiência como honráveis, pois esse reconhecimento é sinal de poder: “Todas as ações e discursos que provêm ou parecem provir de muita experiência, da ciência, da *discretion* ou do *wit* são honráveis, pois são poderes”⁵⁰. O reconhecimento do poder, contudo, se dá por meio da comparação, e quando todos acreditam e querem provar que possuem um *wit* maior, temos o não reconhecimento da igualdade e, por isso, também um embate. No *Leviathan*, Hobbes explica que isso se deve a uma concepção vã ou vaidosa da própria sabedoria:

O que talvez possa fazer de tal igualdade algo inacreditável é uma concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens pensam que possuem em maior grau que o homem comum, ou seja, que todo homem menos ele e alguns outros, que por fama ou por concordarem com ele, ele aprova. Pois a natureza dos homens é tal que, embora sejam capazes de reconhecer que muitos outros são mais *witty*, mais eloquentes ou aprenderam mais coisas, eles dificilmente acreditam que haja muitos tão sábios quanto eles; porque veem sua própria sabedoria de perto, e a dos outros homens de uma distância.⁵¹

superior a los demás. Son iguales los que pueden hacer cosas iguales unos contra otros. Y los que pueden hacer las mayores cosas, sin duda matar, pueden hacer las mismas cosas. Por lo tanto, todos los hombres son iguales entre sí por naturaleza” (DCi, I, 3).

⁴⁷ Cf. Lev, XIII, p. 183.

⁴⁸ Lev, XIII, p. 183: “For prudence is but experience, which equal time equally bestows on all men in those things they equally apply themselves unto.”

⁴⁹ Cf. Lev, XI, p. 160-161: “Felicity is a continual progress of the desire from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter. The cause whereof is that the object of man’s desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire. (...) So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death.” Hobbes afirma que há uma tendência da humanidade na busca por poder e mais poder (*restless desire of power after power*), essa afirmação, entretanto, deve ser lida no contexto da obra de Hobbes. Ou seja, essa busca por poder deve ser lida no sentido de que o poder pode garantir os meios para a continuação do movimento, da vida. Trabalhei melhor essa questão no artigo de minha autoria intitulado *Paixões*, que antecede o presente artigo nesse trabalho.

⁵⁰ Lev, X, p. 155: “All actions and speeches that proceed, or seem to proceed, from much experience, science, discretion, or wit are honourable; for all these are powers.”

⁵¹ Lev, XIII, p. 183-4: “That which may perhaps make such equality incredible is but a vain conceit of one’s own wisdom, which almost all men think they have in a greater degree than the vulgar; that is, than all men but themselves, and a few others, whom by fame, or for concurring with themselves, they approve. For such is the nature of men that howsoever they may acknowledge many others to be more

A prova da igualdade dos homens não é, todavia, prejudicada pela concepção vaidosa que eles possuem da própria sabedoria, afinal se todos pensarem dessa forma, Hobbes afirma que temos aí um sinal ainda maior da igualdade: “Mas isso prova que os homens são iguais e não desiguais. Pois geralmente não há sinal mais claro da distribuição igual de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a sua parte.”⁵²

No entanto, mesmo não correspondendo aos fatos, os homens acreditarem que são superiores uns aos outros gera um problema para a convivência em sociedade. Esse problema proporcionado pela concepção vaidosa do próprio *wit* pode levar ao desejo de ferir o outro e, conseqüentemente, à guerra, pois envolto pela dinâmica da glória⁵³:

(...) como o combate dos intelectos [*ingeniorum, wits*] é o maior, é necessário que dessa disputa se originem as maiores discórdias. [...] E dado que todo prazer e toda alegria da mente residem em ter alguém para com quem se comparar para se sentir magnífico, é impossível que o ódio e o desprezo mútuo não se manifestem de vez em quando no riso, nas palavras, nos gestos ou em algum outro signo. Com efeito, não existe moléstia maior para o intelecto e nem da qual se origine o maior desejo de ferir [*laedendi libido*].⁵⁴

A disputa só pode ser resolvida pelas leis de natureza, ou seja, pela razão. Por meio da razão, os homens são capazes de perceber que essa disputa não contribui verdadeiramente para a garantia daquilo que lhes é mais precioso: sua vida⁵⁵.

witty, or more eloquent or more learned, yet they will hardly believe there be many so wise as themselves; for they see their own wit at hand, and other men's at a distance.”

⁵² Lev, XIII, p. 184: “But this proveth rather that men are in that point equal, than unequal. For there is not ordinarily a greater sign of the equal distribution of anything than that every man is contented with his share.”

⁵³ A glória é uma das causas da guerra (Lev, XIII, p. 185). Mesmo ela sendo uma paixão e não um *wit*, ela se relaciona com o *wit* natural, pois ela nega a igualdade e faz o indivíduo se sentir mais digno de mérito. Assim, como a prudência é uma forma de poder, os homens se glorificam ao se sentirem mais prudentes, manifestando sinais de desprezo relativamente aos outros. Ver também: DCi, I, 4. Tratei melhor dessa questão no artigo intitulado *Paixões* também de minha autoria, que antecede o presente artigo nesse trabalho.

⁵⁴ DCi, I, 5: “[...] como el combate de los intelectos [*ingeniorum*] es el máximo, es necesario que de esa contienda se originen las máximas discordias.[...] Y dado que todo placer y toda alegría de la mente residen en tener a alguien con quien compararse para poder sentirse magnífico, es imposible que el odio y el desprecio mutuo no se manifiesten de vez en cuando en la risa, las palabras, los gestos o algún otro signo. En efecto, no existe molestia mayor para el intelecto, ni de la cual se origine mayor deseo de dañar [*laedendi libido*].” No estado de natureza, há uma inflação de significações. Cada indivíduo é um centro de interpretação e de produção de sinais, não há linguagem comum. Isso gera concorrência e desconfiança entre os centros, pois é através dos sinais que o poder é reconhecido. Assim, se os sinais de um indivíduo não forem reconhecidos ou forem mal interpretados, ele não conseguirá significar sua potência. Ver ZARKA, 2001, p. 112-115.

⁵⁵ Cf. Lev, XV, p. 216-7: “These dictates of reason [...] are but conclusions or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves”.

No que concerne ao reconhecimento da igualdade, para o propósito do tema aqui tratado, podemos destacar, dentre as leis de natureza, a regra de ouro que estabelece a reciprocidade⁵⁶ e a nona lei que obriga a considerar o outro como igual.

E quando houvesse qualquer disputa entre o melhor e o mais grosseiro *wit* (como houve frequentemente em tempos de sedição e de guerra civil) pela maior parte do tempo esse último conquistou a vitória e pelo período de tempo em que os homens concederem a si mais honra que aos outros, não se pode imaginar como eles poderiam viver em paz: e, conseqüentemente, devemos supor, em prol da paz, que a natureza ordenou essa lei de que todo homem reconheça o outro como seu igual.⁵⁷

Podemos ainda perguntar-nos por que o conflito não ocorre no âmbito da ciência. A resposta é, contudo, negativa, pois a pressuposição da diferença que dá origem ao conflito no caso do *wit* não seria, no caso da ciência, apenas de opinião, afinal, como a razão é adquirida, alguns a possuiriam enquanto outros não. O que muda de um caso para o outro é o fato de um homem só conseguir reconhecer a ciência no outro se também a possuir. A ciência não é, portanto, um sinal significativo de poder, pois dificilmente é reconhecida pelos outros:

As ciências são pequenos poderes, porque não são eminentes e, portanto, não podem ser reconhecidas em qualquer homem e nem existem em muitos, mas apenas em alguns e nesses são de poucas coisas. Pois a ciência é de uma natureza tal que só pode ser compreendida por aqueles que em boa medida já a alcançaram⁵⁸.

3.2. A intemperança do *wit* e a disciplina

⁵⁶ Cf. Lev, XIV, p. 214: “Do not that to another which thou wouldest not have done to thyself”.

⁵⁷ EL, I, XVII, 1: “And when there was any contention between the finer and the coarser wits, (as there hath been often in times of sedition and civil war) for the most part these latter carried away the victory and as long as men arrogate to themselves more honour than they give to others, it cannot be imagined how they can possibly live in peace: and consequently we are to suppose, that for peace sake, nature hath ordained this law, That every man acknowledge other for his equal.” Ver também: DCi, III, 14 e Lev, XV, p. 211. Retomei no texto os *Elements of Law* preferencialmente ao *Leviathan* porque o tema do desregramento do *wit* é nele diretamente mencionado.

⁵⁸ Lev, X, p. 151: “The sciences are small powers; because not eminent, and therefore, not acknowledged in any man; nor are at all, but in a few, and in them, but of a few things. For science is of that nature, as none can understand it to be, but such as in a good measure have attained it.”

A concepção errônea da própria sabedoria não leva os homens a apenas desconsiderar a igualdade existente entre todos, ela acaba também desestimulando os homens a desenvolver a razão, pois os leva a estarem satisfeitos com o conhecimento que possuem. Tal concepção conduz os homens a possuírem o defeito da mente que Hobbes chamou de indocilidade: “Há um defeito da mente chamado pelos gregos de *Amathia*, o qual é INDOCILIDADE, ou dificuldade de ser ensinado, que é causado por uma opinião falsa de que eles já sabem a verdade daquilo que é posto em questão”⁵⁹.

Além disso, no Estado, quando as leis de natureza devem ser postas em prática, os homens podem concluir erroneamente a partir delas ou podem criar preceitos próprios baseados na experiência, uma vez que confiam que precisam apenas da sua experiência e de seu *wit*. Para Hobbes, há três fontes de crimes: defeito na compreensão, defeito no raciocínio ou alguma força repentina das paixões⁶⁰. O defeito no raciocínio, que nos interessa no momento, leva os homens a violarem as leis de três formas: por meio dos falsos professores, pela presunção de falsos princípios e pela inferência errônea a partir dos princípios⁶¹ - as duas últimas serão tratadas aqui. Um homem pressupõe falsos princípios quando toma ações injustas que observou em todos os lugares e tempos como exemplos de sucesso e busca repeti-las. Um indivíduo que infere erroneamente dos princípios, por sua vez, está concluindo de forma precipitada, porque acredita que não precisa conhecer mais do que conhece com sua experiência e seu *natural wit*⁶².

Esse defeito da mente ocorre também porque a celeridade na imaginação, capacidade que constitui a *good fancy*, pode levar os pensamentos a ficarem menos firmes. Quando a celeridade e a firmeza são combinadas, há virtude, mas se a *fancy* se sobrepuser ao *judgement*, mesmo que não completamente, a pessoa pode não conseguir distinguir entre o certo e o errado⁶³, pois não será capaz de julgar, ou seja, de discernir. Assim, a *fancy*, conjugada com a falta de *judgement*, pode levar os homens a descumprir as leis de natureza.

Hobbes utiliza-se de uma metáfora para explicar como se dá a indocilidade:

⁵⁹ EL, I, X, 8: “There is a fault of the mind called by the Greeks *Amathia*, which is INDOCIBILITY, or difficulty of being taught; the which must needs arise from a false opinion that they know already the truth of that which is called in question.” Novamente, apesar de estar em consonância com o conteúdo, o *Leviathan* não traz texto similar.

⁶⁰ Cf. Lev, XXVII, p. 337.

⁶¹ Cf. Lev, XXVII, p. 339-340.

⁶² Cf. Lev, XXVII, p. 339-341.

⁶³ Cf. Lev, *A Review, and Conclusion* p. 717.

(...) se as mentes dos homens fossem todas de um papel branco, eles estariam quase igualmente dispostos a aprender qualquer coisa que estivesse em um método correto e que lhes fosse apresentado por meio de um raciocínio correto. Mas quando os homens tivessem uma vez consentido com opiniões falsas e registrado elas como lembranças autênticas em suas mentes, é não menos impossível falar de forma inteligível a esses homens do que escrever em uma folha de papel já rabiscada. A causa imediata da indocilidade é, portanto, o preconceito, e a causa do preconceito, a falsa opinião do próprio conhecimento.⁶⁴

Isso ocorre também porque, com a prudência, os homens, ao possuírem naturalmente um meio de satisfazer seus desejos, podem não ver necessidade em adquirir a razão (*acquired wit*). E, como muita experiência leva à quase certeza, os homens confiam que os meios que lhes vêm em pensamento e que são dados por experiências anteriores podem lhes fornecer o que o apetite deseja e afastá-los daquilo pelo que sentem aversão. Dessa forma, uma experiência que os levou a uma conclusão falsa é difícil de ser modificada. Assim, tendo em vista que no estado de natureza a busca pela felicidade mediante o acúmulo do poder⁶⁵, que ocorre principalmente por meio da violência até aquele momento garantiu a sobrevivência, é impossível fazer um homem acreditar, por meio da prudência, que o pacto é o caminho que é capaz de mantê-lo seguro⁶⁶. Portanto, para concluir a necessidade da aquisição da razão, precisamos pensar para além da prudência, pois, mesmo vista como virtude, ela seria incapaz de levar os indivíduos a buscar a paz⁶⁷.

O homem precisa da razão para descobrir as leis de natureza, que não são as noções de bem e de mal obtidas no estado de natureza a partir dos seus apetites e aversões, mas noções de bem e de mal produzidas pelo cálculo da razão com a finalidade da preservação da vida.

⁶⁴ EL, I, X, 8: "(...) if the minds of men were all of white paper, they would almost equally be disposed to acknowledge whatsoever should be in right method, and right ratiocination delivered unto them. But when men have once acquiesced in untrue opinions, and registered them as authentical records in their minds; it is no less impossible to speak intelligibly to such men, than to write legibly upon a paper already scribbled over. The immediate cause therefore of indocibility, is prejudice; and of prejudice, false opinion of our own knowledge." Essa citação é a continuação da primeira citação desse ponto (3.2), não possuindo também, assim, excerto correlativo no *Leviathan*.

⁶⁵ Cf. nota 49.

⁶⁶ No caso do argumento do contrato, os indivíduos não contratariam utilizando a prudência. No entanto, a prudência em outros momentos protege da indocilidade, pois as experiências de um indivíduo podem mostrar a ele a falsidade das opiniões dele quando, por exemplo, ele tentar usar meios errados para atingir seus objetivos e nunca alcançá-los.

⁶⁷ Mesmo no caso do estado de natureza ser resultado de uma guerra civil, por exemplo, caso em que os indivíduos já conheceriam o Estado, a prudência não levaria os indivíduos a realizar o pacto, pois a experiência deles em relação ao Estado é a de que ele não funcionou e a experiência lhes diria que esse não é o melhor caminho.

Uma lei de natureza, *lex naturalis*, é um preceito, ou regra geral, descoberta pela razão mediante a qual um homem é proibido de fazer aquilo que é destrutivo para sua vida ou de subtrair os meios para preservá-la e também de omitir aquilo que ele pensa serem os meios para melhor preservá-la.⁶⁸

Hobbes afirma que, por meio das leis de natureza, todos os homens acreditam que a paz é o bem e que o caminho para ela está nas leis de natureza, que são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, o perdão entre outras⁶⁹. As leis de natureza definem, assim, o que é bom e o que é mau e, por isso, são a “verdadeira filosofia moral”⁷⁰. As leis de natureza não são, contudo, facilmente descobertas, é preciso desenvolver uma habilidade específica que é a razão.

No estado de natureza, entretanto, momento em que os indivíduos deliberam sobre o pacto, não há uma obrigação de seguir as leis de natureza⁷¹. Se todos as seguissem, não haveria mais guerra. No entanto, nem todos os homens descobrem as leis de natureza ao mesmo momento e nem todos as respeitariam sempre. Assim, aquele que seguisse as leis nessa situação “faria de si mesmo uma presa para os outros”⁷². Há, contudo, no estado de natureza, a obrigação de desejar (*desire*) as leis de natureza e de se esforçar (*endeavour*) em direção a elas⁷³. Esse desejo, juntamente com o esforço, influenciará as deliberações dos indivíduos⁷⁴ que, ao analisarem a situação e as consequências de seus possíveis atos, poderão decidir pelo contrato.

Assim, os indivíduos devem fazer esse exercício a partir da razão para perceber que o pacto e a constituição do Estado são a melhor forma de garantir uma boa sobrevivência e que as leis de natureza são o meio para tanto. Similarmente, com a constituição do Estado, o soberano deverá utilizar essas leis para governar, garantindo a segurança do povo: “O cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia)

⁶⁸ Lev, XIV, p. 189: “A law of nature, *lex naturalis*, is a precept, or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same, and to omit that by which he thinketh it may be best preserved.”

⁶⁹ Cf. Lev, XV, p. 216.

⁷⁰ Cf. Lev, XV, p. 215-6: “And the science of them is the true and only moral philosophy. For moral philosophy is nothing else but the science of what is good and evil in the conversation and society of mankind. [...] Now the science of virtue and vice is moral philosophy; and therefore the true doctrine of the laws of nature is the true moral philosophy.”

⁷¹ Cf. Lev, XV, p. 215.

⁷² Lev, XV, p. 215: “For he that should be modest and tractable, and perform all he promises in such time and place where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all laws of nature which tend to nature’s preservation.”

⁷³ Cf. Lev, XV, p. 215: “The same laws, because they oblige only to a desire and endeavour, mean an unfeigned and constant endeavour, are easy to be observed.”

⁷⁴ Lev, VI, p. 126-129.

consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, que é a preocupação com a segurança do povo; a qual ele é obrigado pela lei de natureza.”⁷⁵

Uma das preocupações do soberano em relação à manutenção do Estado será em relação aos sediciosos que se utilizam, dentre outros instrumentos, de discursos falaciosos e ameaçam a sobrevivência da soberania.

3.3. Retórica e prudência

A questão da retórica em Hobbes pode ser discutida a partir de diferentes enfoques. Há, por exemplo, autores que discutem as prováveis influências que Hobbes sofreu de diversos autores tanto em relação às paixões quanto propriamente em relação ao discurso⁷⁶, outros que debatem o tratamento diferenciado que Hobbes deu à retórica em suas diferentes obras⁷⁷. A abordagem que utilizarei aqui é, entretanto, muito menos ambiciosa. O objetivo desse ponto é apenas estabelecer uma relação entre a crítica de certo tipo de prudência e a crítica da retórica. Por *crítica da retórica* não quero afirmar que Hobbes apenas desqualificou essa arte, mas sim me referir à crítica que ele faz à retórica na medida em que ela não tem como propósito a investigação da verdade e, em consequência, que a razão ou a *discretion* não são predominantes, mas sim a *fancy*.

No capítulo em que diferencia ciência e prudência, Hobbes afirma:

Para concluir, a luz da mente humana são as palavras claras, mas por definições exatas, primeiro limpas e depois livradas da ambiguidade; razão é a paz, aumento da ciência, o caminho e o benefício da humanidade, o fim. E, ao contrário, metáforas e palavras sem sentido e ambíguas são como *ignes fatui*; e raciocinar sobre elas é pensar sobre inúmeras absurdidades; e seu fim, disputa e sedição ou desprezo.⁷⁸

⁷⁵ Lev, XXX, p. 376: “THE office of the sovereign, be it a monarch or an assembly, consisteth in the end for which he was trusted with the sovereign power, namely the procuration of the safety of the people, to which he is obliged by the law of nature”. Voltarei a essa questão no ponto 4.

⁷⁶ Sobre a possível influência de Descartes, ver: PACCHI, 1987. Sobre a influência que Hobbes sofreu da *Retórica* de Aristóteles, ver: STRAUSS, 1963. E também: SORELL, 1990, além de um breve comentário meu sobre isso no ponto 3 do artigo *Paixões*, que precede o presente artigo nesse trabalho.

⁷⁷ Ver, por exemplo, a opinião de SKINNER, 1996.

⁷⁸ Lev, V, p. 116-7: “To conclude, the light of humane minds is perspicuous words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity; reason is the pace; increase of science, the way; and the benefit of mankind, the end. And, on the contrary, metaphors, and senseless and ambiguous words are like *ignes fatui*; and reasoning upon them is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention and sedition, or contempt.”

O que está relacionado às metáforas e também ao não comprometimento com a verdade é a *fancy*. Conforme já tratado no ponto 2, a *fancy*, quando acompanhada de *judgement*, constitui a virtude do *natural wit* e resulta na prudência. Ter uma *fancy* mais proeminente pode ser importante dependendo do objetivo, mas também pode ser uma deficiência. Para criar metáforas se deve conseguir perceber as similitudes das coisas, que pode ser importante para os poetas, por exemplo. Em outros casos, porém, ela pode ser um defeito, como ocorre com os conselheiros da *Commonwealth*:

Na demonstração, no conselho e em todas as buscas rigorosas pela verdade, [o *judgement*] às vezes faz tudo; exceto nas vezes em que a compreensão deve se tornar acessível por alguma similitude adequada e então há muito uso da *fancy*. Em relação às metáforas, elas estão terminantemente excluídas nesse caso. Pois percebendo que elas abertamente professam o engano, admiti-las no conselho ou no raciocínio seria manifestar loucura.⁷⁹

Os conselheiros na *Commonwealth* não devem expor suas opiniões como alguém que aconselha pensando no próprio interesse, ou seja, segundo Hobbes, eles não devem exortar ou dissuadir, evitando pressionar ao aconselhar⁸⁰, pois aquele que visa a exortar ou a dissuadir aconselha com o intuito de que seu conselho seja seguido, ou seja, ele busca a persuasão. Para exortar ou dissuadir requer-se uso da *fancy*, afinal para persuadir é necessário “fazer uso de similitudes, de metáforas, de exemplos e de outras ferramentas de oratória”⁸¹. Ao contrário, os conselheiros, no uso adequado de suas funções, devem se utilizar, dependendo do caso, de regras ou de seu julgamento⁸², aconselhando sobre as consequências de algo baseado em evidências:

(...) a função de um conselheiro, quando uma ação entra em deliberação, é tornar manifestas as consequências dela de tal maneira que aquele que é aconselhado fique verdadeira e evidentemente informado, ele deve propor seu conselho em uma forma de discurso que faça a verdade aparecer de forma mais evidente; ou seja, com raciocínio firme e linguagem significativa e própria e da forma mais breve que a evidência permitir.⁸³

⁷⁹ Lev, VIII, p. 136-7: “In demonstration, in council, and all rigorous search of truth, sometimes does all; except sometimes the understanding have need to be opened by some apt similitude, and then there is so much use of fancy. But for metaphors, they are in this case utterly excluded. For seeing they openly profess deceit, to admit them into council, or reasoning, were manifest folly”

⁸⁰ Cf. Lev, XXV, p. 304.

⁸¹ Lev, XXV, p. 304. “And therefore they have in their speeches a regard to the common passions and opinions of men, in deducing their reasons; and make use of similitudes, metaphors, examples, and other tools of oratory, to persuade their hearers of the utility, honour, or justice of following their advice.”

⁸² Cf. Lev, XXV, p. 308.

⁸³ Lev, XXV, p. 307: “(...) the office of a counsellor, when an action comes into deliberation, is to make manifest the consequences of it in such manner as he that is counselled may be truly and evidently

Os conselheiros, entretanto, mesmo sem exortar ou dissuadir, normalmente possuem seus interesses e paixões particulares, o que deixa suspeitos seus conselhos. É por isso que Hobbes elenca como condição para ser um bom conselheiro que “seus fins e interesses não sejam inconsistentes com os fins e interesses daquele quem ele aconselha.”⁸⁴

No que concerne ao não comprometimento com a verdade, a *fancy* também está envolvida. Para alcançar a verdade e conseguir distinguir entre o certo e o errado, precisa-se de um pensamento firme, que muitas vezes é perturbado pela *fancy*: a “celeridade da *fancy* deixa os pensamentos menos estáveis do que é necessário para distinguir exatamente entre o certo e o errado.”⁸⁵

No entanto, apesar do lado negativo da *fancy*, ela é necessária para transmitir aos outros as deliberações baseadas na razão, pois sem a eloquência os efeitos da razão serão pequenos:

Novamente, em todas as deliberações e em todos os pleitos, a faculdade do raciocínio sólido é necessária, pois, sem ela, as resoluções dos homens são precipitadas e suas sentenças, injustas, e ainda se não houver uma eloquência poderosa, a qual busca atenção e consentimento, o efeito da razão será pequeno.⁸⁶

Hobbes conecta a celeridade da imaginação, ligada a *fancy*, com resoluções precipitadas e com sentenças injustas. Ele vincula também a *fancy* à experiência e à prudência (não tida aqui como virtude, mas como acúmulo de experiência), bem como com pensamentos menos regulados e com a facilidade de criar metáforas. Com isso podemos perceber que a crítica que Hobbes faz a um tipo de retórica – que não se encontram conectada com a transmissão de raciocínios sólidos – está relacionada com a questão da prudência. No entanto, a prudência também está relacionada com a retórica

informed, he ought to propound his advice in such form of speech as may make the truth most evidently appear; that is to say, with as firm ratiocination, as significant and proper language, and as briefly, as the evidence will permit.”

⁸⁴ Lev, XXV, p. 307: “that his ends and interest be not inconsistent with the ends and interest of him he counselleth.”

⁸⁵ Lev, *A Review, and Conclusion*, p. 717: “(...) celerity of fancy makes the thoughts less steady than is necessary to discern exactly between right and wrong.”

⁸⁶ Lev, *A Review, and Conclusion*, p. 717: “Again, in all deliberations, and in all pleadings, the faculty of solid reasoning is necessary: for without it, the resolutions of men are rash, and their sentences unjust: and yet if there be not powerful eloquence, which procureth attention and consent, the effect of reason will be little.”

que é considerada útil por Hobbes, qual seja a que permite transmitir, estando-se já de posse da ciência moral, os resultados dos raciocínios baseados na razão⁸⁷.

A retórica utilizada apenas como meio de convencimento, ou seja, desvinculada da razão é um dos meios de alcançar um objetivo sem se prender, por exemplo, aos valores expressos pelas leis de natureza, como a justiça e a equidade. Essa técnica é utilizada, por exemplo, pelos sediciosos, que tentam convencer os outros da necessidade da rebelião⁸⁸. Ela pode, contudo, ser usada também por aqueles que governam o Estado quando esses pensam em sua manutenção por meio da eficácia sem, todavia, levar em conta a filosofia moral. Isso será um erro para Hobbes, conforme discutirei no próximo ponto.

4. Hobbes e a razão de Estado

Hobbes foi contemporâneo de um grande debate sobre a melhor forma de governar um Estado. De um lado havia uma tradição que remonta à filosofia política antiga que, entre outras coisas, defendia que valores como a justiça deveriam ser levados em conta na tomada de decisões políticas. De outro, uma tradição mais nova que discutia as questões baseada principalmente na eficácia e que ficou conhecida por teoria da razão de Estado ou prudência política. Esse era um debate importante na época e do qual Hobbes também participou. Dessa forma, em primeiro lugar vou expor brevemente a teoria da razão de Estado. Após, apresentarei o que Hobbes herdou dessa teoria e o motivo pelo qual acredito que ele não pertence a essa tradição.

4.1. A razão de Estado

A teoria da razão de Estado é diversa e de difícil precisão conceitual. Procurarei, a partir de Viroli⁸⁹ e de Malcolm⁹⁰, brevemente caracterizar os pontos em comum entre

⁸⁷ Cf. Lev, *A Review, and Conclusion*, p. 118: “So also reason and eloquence (though not perhaps in the natural sciences, yet in the moral) may stand very well together.”

⁸⁸ Cf. EL, XXVII, 12: “The authors of rebellion, that is, the men that breed these dispositions to rebel in others, of necessity must have in them these three qualities: 1. To be discontented themselves; 2. to be men of mean judgment and capacity; and 3. to be eloquent men or good orators.”

⁸⁹ VIROLI, 1992.

⁹⁰ MALCOLM, 2010.

os autores que desenvolveram a teoria, mantendo essa caracterização baseada principalmente em Botero. Isso se dá porque as obras de Botero estavam disponíveis na biblioteca de Hardwick em 1627 ou 1628 e há evidências de que foram manuseadas por Hobbes⁹¹. Além disso, Botero é o autor utilizado também por outros pesquisadores quando relacionam a teoria da razão de Estado com Hobbes⁹². Como os teóricos da razão de Estado se utilizavam muito da história e, por isso, dos historiadores da antiguidade, também farei referência a Tacitus, historiador romano lido por muitos teóricos da razão de Estado e por Hobbes, e Thucydides, historiador traduzido por Hobbes.

Viroli tem como objetivo mostrar, além de uma mudança no significado e na aplicação da palavra “política”, a perda de prestígio da ciência política, do papel da educação política e do valor da liberdade política, que ocorreram, principalmente, entre os anos de 1250 e 1600⁹³. Ele quer separar a política em dois momentos: um ligado à noção desenvolvida principalmente na antiguidade e outra que nasce com a razão de Estado e da qual ele será um crítico⁹⁴.

Segundo Viroli, a prudência era considerada como uma virtude importante aos governantes nos dois momentos, mas entendida de forma diferente em ambos⁹⁵. Para a tradição ligada à filosofia política antiga, era compreendida como reta razão, sem ser separada da justiça. Já para a razão de Estado, era a capacidade de decidir o que é mais apropriado para a manutenção do Estado. Foi a razão de Estado, contudo, que se tornou sinônimo de prudência política⁹⁶ e foi diferenciada da ciência, que era entendida como aquilo que lida com as coisas permanentes e demonstráveis⁹⁷.

No entanto, enquanto Viroli apresenta a teoria da razão de Estado como instrumental, Malcolm não possui essa certeza. Malcolm chama atenção também para a questão da reputação, muito importante em Botero⁹⁸. Segundo ele, Botero acredita que aquele que quiser que seus súditos permaneçam satisfeitos e quietos deveria

⁹¹ Trata-se de um manuscrito (Chatsworth, MS Hobbes E. 1. A.) referido por MALCOLM, 2010, p. 109-110.

⁹² Ver MALCOLM, 2010 e também TRIOMPHE, 1994.

⁹³ Cf. VIROLI, 1992, p. 1.

⁹⁴ Ver, por exemplo, VIROLI, 1992, p. 1.

⁹⁵ Cf. VIROLI, 1992, p. 4.

⁹⁶ Cf. VIROLI, 1992, p. 9.

⁹⁷ Viroli afirma: “At the beginning of the seventeenth century, the view that reason of state is not a science but a sort of prudence, seemed to be quite conventional. As Pietro Mattei wrote in an essay of 1624, science deals with permanent and demonstrable things, while prudence deals with contingent matters. The former always follows the pathway of the laws and reason; the latter sometimes violates the laws and disregards the precepts of reason.” (VIROLI, 1992, p. 278).

⁹⁸ Cf. MALCOLM, 2010, p. 103-104.

proporcionar-lhes justiça, paz e alguma liberdade⁹⁹. Malcolm afirma que se a justiça, a paz e a liberdade eram apenas um meio ou se Botero acreditava que poderia ser um fim em si é algo difícil de saber, pois a questão nunca foi debatida pelos teóricos da razão de Estado¹⁰⁰. Malcolm, contudo, aponta como o termo era usado quando surgiu. Ele afirma que quando um governante realizava um ato útil, porém não correto e nem virtuoso, esse ato era descrito como razão de Estado¹⁰¹. No entanto, o termo não era usado apenas de forma descritiva, ele era usado também de forma normativa, como justificativa de um ato. O governante poderia ser criticado se o ato não servisse ao seu interesse¹⁰². Além disso, para Botero, de acordo com Viroli, a mais importante disciplina que auxilia os talentos do príncipe para governar é a história, pois a prudência nasce da experiência, que pode ser obtida direta (experiência própria) ou indiretamente (experiência de outros ou da história)¹⁰³.

Como alguém de certa forma inserido nas discussões dessa tradição, Hobbes parece ter buscado desenvolver sua noção de prudência principalmente a partir de dois historiados. Hobbes traduziu para o inglês uma obra de Thucydides que, na versão de Hobbes, tem como título *History of the Peloponnesian War*. Além disso, ele afirma que Thucydides era o melhor autor para se desenvolver a prudência:

Pois sendo o trabalho principal e apropriado da história instruir e possibilitar os homens pelo conhecimento das ações passadas a manterem-se de forma prudente no presente e providente em relação ao futuro: não há nenhum outro (meramente humano) que faça isso mais naturalmente e desempenhe melhor esse papel do que o trabalho do meu autor.¹⁰⁴

Outro autor que Hobbes teve grande proximidade foi Tacitus. É no início do século XVII que Tacitus volta a ser publicado em maior escala¹⁰⁵ e é lido por vários teóricos da razão de Estado, entre eles Botero¹⁰⁶, além de Bacon e de Hobbes. Bacon,

⁹⁹ Cf. MALCOLM, 2010, p. 105.

¹⁰⁰ Cf. MALCOLM, 2010, p. 105.

¹⁰¹ Cf. MALCOLM, 2010, p. 93. Isso não significa, contudo, que, com a evolução da teoria da razão de Estado, não se tenha estabelecido uma ligação com os atos virtuosos. Malcolm está apenas mencionando a origem do termo nessa passagem.

¹⁰² Cf. MALCOLM, 2010, p. 94-95.

¹⁰³ Cf. VIROLI, 1992, p. 254.

¹⁰⁴ EW, VIII, PW, *To the readers*, p. 7: "For the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future: there is not extant any other (merely human) that dot more naturally and fully perform it, than this of my author."

¹⁰⁵ Cf. KAPUST, 2012, p. 508.

¹⁰⁶ Cf. KAPUST, 2012, p. 508-511.

com quem Hobbes teve contato, escreveu sobre Tacitus¹⁰⁷. Além disso, há um ensaio que se acredita ser de Hobbes sobre o autor¹⁰⁸. No entanto, provavelmente porque ele era um autor usado também para criticar a monarquia¹⁰⁹, não encontramos citações de Tacitus feitas por Hobbes em seus outros trabalhos. Thucydides, por outro lado, era monarquista e essa talvez seja uma das razões para Hobbes preferi-lo¹¹⁰. Martinich, entretanto, nos mostra alguns ecos de Tacitus em Hobbes, como, por exemplo, no capítulo XI do *Leviathan*. Nesse capítulo, Hobbes afirma que quando fazemos um mal maior do que estamos dispostos a sofrer a alguém, odiamos essa pessoa, porque esperamos dela vingança ou perdão, ambas coisas odiosas¹¹¹, o que soa como um comentário a uma passagem de Tacitus¹¹².

Algo do que Hobbes leu em Thucydides e em Tacitus parece ter perdurado em sua obra¹¹³. Pretendo mostrar que Hobbes também levou consigo parte de seus estudos sobre a razão de Estado, mas que ele fez mais que isso e que em certos momentos critica essa concepção. Ao mesmo tempo, ele não busca defender a teoria política antiga, afinal não percebe o homem ou a sociedade da mesma forma. O que ele faz é criar um modelo novo de soberania, que provavelmente não poderia, por situações históricas, ter surgido antes¹¹⁴. As preocupações de Hobbes em mostrar a necessidade e a legitimidade do estado marcam esse novo modelo.

4.2. A garantia da segurança pelo soberano e a eficácia

Hobbes, em alguns momentos, parece ser um grande crítico da prudência política:

¹⁰⁷ Cf. KAPUST, 2012, p. 513.

¹⁰⁸ Uma defesa da autoria de Hobbes é feita por Tuck. O texto é intitulado *A Discourse upon the Beginning of Tacitus*. Ver TUCK, 2000 e também MARTINICH, 1999, p. 43-51.

¹⁰⁹ Há diferentes interpretações de Tacitus na época, alguns o consideravam a favor da monarquia e outros contra. Ver: KAPUST, 2012. Nos círculos de Hobbes, Tacitus era mais utilizado pelos republicanos. Cf. MARTINICH, 1999, p. 46.

¹¹⁰ Cf. MARTINICH, 1999, p. 77-78.

¹¹¹ Cf. Lev, XI, p. 163: “To have done more hurt to a man than he can or is willing to expiate inclineth the doer to hate the sufferer. For he must expect revenge or forgiveness; both which are hateful.”

¹¹² Cf. MARTINICH, 1999, p. 47-48. Ver também: KAPUST, 2012, p. 514.

¹¹³ Cf. MARTINICH, 1999, p. 77-81 (Thucydides) e cf. TUCK, 2000, p. 108 (Tacitus). Martinich também aponta mudanças em algumas concepções de Hobbes no texto que ele supostamente escreveu sobre Tacitus, ver MARTINICH, 1999, p. 48-51.

¹¹⁴ Cf. TIERNEY, 2008, p. 30-39.

Outra enfermidade da *Commonwealth* é [...] a liberdade de lutar contra o poder absoluto daqueles que alegam possuir a prudência política; os quais, embora procriem nos abrigos do povo, ainda que animados por doutrinas falsas estão perpetuamente se intrometendo nas leis fundamentais, perturbando a *Commonwealth*, como pequenos vermes que os médicos chamam de áscaris. [grifo meu]¹¹⁵

No entanto, ele é crítico de uma certa noção de prudência política: a que ele atribui àqueles que acreditam dominar essa arte, mas que falham e acabam promovendo doutrinas falsas. Uma dessas doutrinas falsas leva a rebeliões contra a monarquia, possuindo como causa mais frequente a leitura de livros de história dos antigos gregos e romanos, pois aqueles sem sólida razão que leem essas obras ficam impressionados pelas façanhas da guerra e com o governo popular¹¹⁶. Conforme o ponto anterior, Hobbes mesmo foi um leitor desses livros de história e via nessas leituras uma forma importante de aprendizado, ou seja, o que ele está criticando é um tipo de leitura, aquela feita por pessoas sem razão sólida.

A noção de prudência de Hobbes está muito próxima à desenvolvida pela teoria da razão de Estado e, apesar de poder receber as críticas mencionadas no ponto 3, também é reconhecida como importante em vários momentos¹¹⁷. Conforme desenvolvido no ponto 3, tendo em vista a forma como Hobbes desenvolve sua teoria, seria impossível, para ele, justificar a existência do Estado a partir da noção de prudência. Em 3.2, afirmei que os indivíduos não conseguiriam contratar e fundar o Estado por meio da prudência, afinal a experiência que eles haviam tido até o momento não lhes proporcionaria capacidade para descobrir as leis de natureza. Para isso, é necessário o uso da razão¹¹⁸. Malcolm também desenvolve essa questão:

¹¹⁵ Cf. Lev, XXIX, p. 375: “Another infirmity of a Commonwealth is [...] liberty of disputing against absolute power by *pretenders to political prudence*; which though bred for the most part in the lees of the people, yet animated by false doctrines are perpetually meddling with the fundamental laws, to the molestation of the Commonwealth, like the little worms which physicians call ascarides.” [grifo meu]. Segundo o dicionário Oxford, a palavra *ascarides* vem do grego surgiu na Inglaterra no final do século XVII significando qualquer verme do intestino.

¹¹⁶ Cf. Lev, XXIX, p. 369.

¹¹⁷ Hoekstra apresenta um argumento diferente para afirma que Hobbes não possui duas fases, uma humanista e ligada à razão de Estado e outra relacionada à ciência e que rejeita a primeira. Ele busca interpretar a obra de Hobbes a partir daquilo que Hobbes apresenta como seu objetivo: a busca da paz. Com essa ideia em mente, ele defende que Hobbes pode ter argumentado não porque acreditava que sua teoria era verdadeira, mas porque ela poderia ser importante para a paz. O que poderia aproxima-lo ainda mais dos autores da razão de Estado. Ver: HOEKSTRA, 2006. Lloyd e Waldron, entretanto, desenvolvem argumentos que defendem que Hobbes acreditava que estava escrevendo sobre algo verdadeiro. Ver LLOYD, 1997, p. 42-47 e WALDRON, 2001, p. 253-460.

¹¹⁸ Discuto de forma mais aprofundada o papel da razão no artigo de minha autoria intitulado *Razão*, que sucede esse artigo nesse trabalho.

O que Hobbes quer suprir não é a prudência, mas a ciência – um sistema de conhecimento certo. Isso era para ser não uma ciência da arte do governo, mas sim uma ciência que poderia demonstrar a necessidade do governo possuir certas características essenciais. [...] Dizer que Hobbes estava indo além dos escritores da “*ragion di stato*” não significa que ele estava dispensando suas preocupações como irrelevantes.¹¹⁹

Apesar de não ser importante para o argumento da legitimidade do Estado, a prudência terá um papel relevante no governo. Foisneau trata a teoria hobbesiana como concedendo prioridade ao justo, não deixando, entretanto, de pensar no governo como condição da obediência dos cidadãos¹²⁰. Hobbes, para o autor, não concebe a *Commonwealth* como uma associação política que busca eficácia, mas sim como existindo a partir da instituição de uma soberania e unicamente para garantir a segurança de seus cidadãos. Ou seja, a prudência não desenvolve um papel no argumento da necessidade e nem da legitimidade do Estado, mas participará do raciocínio do governo, pois seria impossível resolver todas as questões a partir da ciência¹²¹.

O argumento de Foisneau é baseado no dever que o soberano possui de garantir a segurança do povo:

Pois pela arte é criado o grande LEVIATHAN chamado COMMONWEALTH, ou ESTADO (em latim, CIVITAS), que não é nada além de um homem artificial, [...] no qual o soberano é uma alma artificial, que dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros agentes da judicatura e execução, articulações artificiais; prêmios e punições, [...] os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a fortuna e as riquezas de todos os membros particulares são a força; *salus populi* (a segurança do povo), sua ocupação; conselheiros, por quem todas as coisas necessárias ao seu conhecimento são sugeridas, são a memória; equidade e as leis, razão artificial e vontade; concórdia, saúde; sedição, doença; guerra civil, morte.¹²²

¹¹⁹ MALCOLM, 2010, p. 119: “What Hobbes aimed to supply was not prudence, but science – a system of certain knowledge. This was intended to be not a science of the art of government, but rather, a science that would demonstrate the necessity of government to have certain essential features. [...] To say Hobbes was going beyond the mental world of the ‘*ragion di stato*’ writers does not mean he was dismissing its concerns as irrelevant.” Malcolm defende também que Hobbes resolveu alguns dos problemas criados pela teoria da razão de Estado (p. 119-123).

¹²⁰ Cf. FOISNEAU, 2009.

¹²¹ Apesar de apresentar um argumento semelhante, Triomphe afirma que “*la raison de l’État hobbesian est sui generis*” (p. 335). Ela percebe a teoria de Hobbes como uma inovação à teoria da razão de Estado tradicional (p. 340), mas ainda como fazendo parte dessa tradição. Ver TRIOMPHE, 1994.

¹²² Lev, *The Introduction*, p. 81: “For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, [...] in which the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the magistrates and other

Hobbes define essa segurança do povo como sendo mais do que apenas sua preservação. Para ele a segurança é “também todas as outras satisfações dessa vida que cada um poderá adquirir por sua legítima indústria sem perigo nem dano para a *Commonwealth*”¹²³. Como a manutenção dessa segurança é o objetivo da soberania¹²⁴, Hobbes afirma que o soberano deve utilizar-se de diversos meios para a sua concretização¹²⁵. Dentre esses meios estão, por exemplo, a educação pública¹²⁶, a preocupação com os acidentados de trabalho e o combate ao desemprego¹²⁷. Mesmo que essa busca por uma espécie de eficácia possa parecer um tipo de preocupação da teoria da razão de Estado, Foisneau não acredita que Hobbes possa ser considerado um autor vinculado a essa corrente de pensamento. Para Foisneau, essas preocupações de Hobbes não constituem fins nelas mesmas, mas são meios para a preservação da soberania¹²⁸, que é algo que possui preocupações maiores que a arte do governo, como, por exemplo, a justiça.

Em outro texto, Foisneau¹²⁹ mostra um argumento complementar a essa questão, mas que é válido apenas para as monarquias. Hobbes parece querer evitar que o soberano busque interesses que não aqueles do Estado e, também por isso, defende a monarquia. Ele mostra que a monarquia é a única em que os interesses da pessoa privada do soberano seriam os mesmos que dele como soberano¹³⁰, ou seja, a monarquia seria a melhor forma de concretizar o dever do soberano relativamente à segurança do povo:

(...) devemos observar: primeiro, quem quer que porte a pessoa do povo, ou que seja membro da assembleia que dela é portadora, é também portador de sua própria pessoa natural. E embora ele seja cuidadoso, em sua pessoa política, de promover o interesse comum, terá mais ainda, ou não terá menos, cuidado de promover seu próprio bem pessoal, assim como o de sua família, seus parentes e amigos; e,

officers of judicature and execution, artificial joints; reward and punishment [...] are the nerves, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members are the strength; *salus populi* (the people's safety) its business; counsellors, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the memory; equity and laws, an artificial reason and will; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death.”

¹²³ Lev, XXX, p. 376: “But by Safety here, is not meant a bare Preservation, but also all other Contentments of life, which every man by lawful Industry, without danger or hurt to the Common-wealth, shall acquire to himself.”

¹²⁴ Cf. Lev, XXX, p. 376. Ver também: EL, II, XXVIII, 1 e DCi, XIII, 2.

¹²⁵ Cf. FOISNEAU, 2009, p. 105-6.

¹²⁶ Cf. Lev, XXX, p. 376. Sobre a questão da educação em Hobbes, ver LLOYD, 1997.

¹²⁷ Cf. Lev, XXX, p. 387.

¹²⁸ Cf. FOISNEAU, 2009, p. 110-111.

¹²⁹ Cf. FOISNEAU, 1998.

¹³⁰ Foisneau alerta para o fato de esse argumento, que opõe pessoa privada e pública, estar apenas no Leviathan (1998, p. 228).

na maior parte dos casos, se o interesse público por acaso se cruzar com o interesse privado, ele preferirá o privado, pois as paixões humanas são normalmente mais potentes que a razão. De onde se segue que, no momento em que os interesses públicos e privados estiverem mais intimamente unidos, mais o público progredirá. Na monarquia o interesse privado é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca advêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos.¹³¹

Assim, a educação civil, por exemplo, não é apenas um dever do soberano, mas também do seu interesse, pois traz proteção contra rebeliões¹³². Foisneau afirma que a conformidade dos atos do soberano ao bem comum produz um sentimento de confiança nos cidadãos e uma adesão das vontades particulares à vontade do soberano¹³³. Assim, se, por um lado, os cidadãos possuem um dever de obediência ao soberano, isso não libera o soberano de considerar a vontade de cada um dos súditos, mesmo no caso de o soberano estar buscando defender os interesses do Estado¹³⁴.

4.3. A prudência e a lei

Não é apenas a prudência que será usada para governar o Estado. Para Hobbes, não é apenas para constituir o Estado que precisamos da razão: “A habilidade de constituir e de manter *Commonwealths* consiste em certas regras, assim como a aritmética e a geometria; não (como uma partida de tênis) na prática apenas”¹³⁵. É provavelmente nesse ponto que Hobbes mais se distinga dos governos propostos pelos teóricos da razão de Estado.

À primeira vista parece que a eficácia das medidas tomadas pelo soberano visando à manutenção do Estado garantiria a paz. Não há, contudo, como manter a

¹³¹ Lev, XIX, p. 241-242: “(...) we may observe: first, that whosoever beareth the person of the people, or is one of that assembly that bears it, beareth also his own natural person. And though he be careful in his politic person to procure the common interest, yet he is more, or no less, careful to procure the private good of himself, his family, kindred and friends; and for the most part, if the public interest chance to cross the private, he prefers the private: for the passions of men are commonly more potent than their reason. From whence it follows that where the public and private interest are most closely united, there is the public most advanced. Now in monarchy the private interest is the same with the public. The riches, power, and honour of a monarch arise only from the riches, strength, and reputation of his subjects.”

¹³² Cf. Lev, XXX, p. 379.

¹³³ Cf. FOISNEAU, 1998, p. 229. Foisneau mostra também que as vontades podem ser dissonantes, como quando o soberano realiza a distribuição das terras, ver Lev, XXIV, 296-299.

¹³⁴ Cf. FOISNEAU, 1998, p. 230-231.

¹³⁵ Lev, XX, p. 261: “The skill of making and maintaining Commonwealths consisteth in certain rules, as doth arithmetic and geometry; not, as tennis play, on practice only.”

obediência dos cidadãos utilizando-se da força por um longo período de tempo¹³⁶. Para isso, são necessárias leis. Assim, no Estado, será necessário governar por meio das leis civis.

Hobbes afirma que as leis não devem ser criadas por razões privadas, porque haveria muitas contradições. Razões privadas ele define como aquelas adquiridas por longo estudo, observação e experiência; ou seja, ele está, na verdade, falando das opiniões e, por isso, da prudência¹³⁷. Ele aponta também para o perigo que as leis criadas pela prudência apresentam:

Pois é possível que longo estudo possa aumentar e confirmar sentenças errôneas: e onde os homens constroem sob falsos fundamentos, quanto mais eles constroem, maior é a ruína: e daqueles que estudam e observam com tempo igual e diligência, as razões e resoluções são, e devem permanecer, discordantes: e portanto não é a *juris prudentia*, ou o conhecimento dos juízes subordinados, mas a razão do homem artificial da *Commonwealth*, e seu comando, que fazem a lei.¹³⁸

As leis, para Hobbes, são, assim, criadas por uma razão pública, ou seja, a razão do Estado¹³⁹, que é a equidade¹⁴⁰. Além disso, por serem especificações das leis de natureza¹⁴¹, as leis civis sustentam a racionalidade da distinção entre o certo do errado por parte do soberano. O soberano tem o dever de fazer leis boas, não apenas justas, pois isso elas sempre serão, pois derivam de um contrato¹⁴². Uma lei boa, para Hobbes,

¹³⁶ Viroli comenta que, da perspectiva da razão de Estado, a legitimidade do Estado é irrelevante, esse se tornando um Estado da razão da força, pois baseado na força daqueles que formaram e consolidaram os Estados. Ver VIROLI, 1996, p. 8.

¹³⁷ Nesse caso, a mudança de vocabulário se dá provavelmente porque Hobbes está dialogando com Sir Edward Coke e o cita para definir razão privada: Lev, XXVI, p. 316-317: “[...] the doubt is of whose reason it is that shall be received for law. It is not meant of any private reason; for then there would be as much contradiction in the laws as there is in the Schools; nor yet, as Sir Edward Coke makes it, an ‘Artificial perfection of reason, gotten by long study, observation, and experience,’ as his was.”

¹³⁸ Lev, XXVI, p. 317: “For it is possible long study may increase and confirm erroneous sentences: and where men build on false grounds, the more they build, the greater is the ruin: and of those that study and observe with equal time and diligence, the reasons and resolutions are, and must remain, discordant: and therefore it is not that *juris prudentia*, or wisdom of subordinate judges, but the reason of this our artificial man the *Commonwealth*, and his command, that maketh law”.

¹³⁹ Borrelli também apresenta o argumento dessa forma. No entanto, a partir da afirmação de Hobbes de que não é a sabedoria, mas a autoridade que faz as leis (EW, VI, *A dialogue between a philosopher and a student of Common Laws of England*, p. 5), Borrelli afirma que Hobbes estaria se voltando à razão de Estado, pois ele estaria reafirmando a superioridade absoluta do Estado. Mesmo assim Borrelli reconhece que Hobbes desenvolveu um sistema de leis civis capazes de lidar com a questão da obediência de forma mais eficaz. (ver BORRELLI, 1992, p. 132-139). Acredito, contudo, que a afirmação de Hobbes deva ser lida no sentido de que *apenas* a sabedoria não faz leis, o que define uma lei como assim o sendo é a autoridade pela qual ela foi criada.

¹⁴⁰ Cf. Lev, *The Introduction*, p. 81. Ver nota 122.

¹⁴¹ Cf. Lev, XXVI, p. 314. Esse ponto não será discutido no presente texto, sobre isso ver, por exemplo, FOISNEAU, 2007.

¹⁴² Cf. Lev, XXX, p. 387-388.

será aquela que é necessária para o bem do povo e que é expressa de forma clara¹⁴³. Assim, uma lei que é necessária apenas para os interesses do soberano não é boa. Ao contrário dos teóricos da razão de Estado, Hobbes deixa claro que as leis devem atender aos interesses de todos, da soberania e também do povo:

[...] uma lei que não é necessária, não possuindo o fim verdadeiro de uma lei, não é boa. Uma lei pode ser concebida como boa quando é para o benefício do soberano, mesmo que não seja necessária para o povo, mas não é assim. Pois o bem do soberano e do povo não pode ser separado. É um soberano fraco que possui súditos fracos; e um povo fraco aquele cujo soberano quer poder para governá-los segundo sua vontade. Leis desnecessárias não são boas leis, mas armadilhas, nas quais quando o direito de poder soberano é reconhecido, são supérfluas; e quando não é reconhecido, insuficientes para defender o povo.¹⁴⁴

Ainda, a lei civil diferentemente da prudência, tem a característica de ser um comando¹⁴⁵ e, por isso, é capaz de se sobrepor à deliberação dos cidadãos: “Comando é quando um homem diz ‘faça isso’, ou ‘não faça isso’ sem esperar que outra razão além da vontade daquele que o enunciou”¹⁴⁶. Dessa forma, o soberano enunciará seus comandos por meio de leis e é por meio delas que ele manterá os cidadãos no caminho certo:

Pois o uso das leis (que são regras autorizadas) não é restringir as pessoas de todas as ações voluntárias, mas direcioná-las e mantê-las em tal movimento de não machucarem umas às outras por seus próprios desejos impetuosos, precipitações ou indiscrições; os limites são estabelecidos não para parar os viajantes, mas para mantê-los no caminho.¹⁴⁷

¹⁴³ Cf. Lev, XXX, p. 388: “A good law is that which is needful, for the good of the people, and withal perspicuous.”

¹⁴⁴ Lev, XXX, p. 388: “[...] a law that is not needful, having not the true end of a law, is not good. A law may be conceived to be good when it is for the benefit of the sovereign, though it be not necessary for the people, but it is not so. For the good of the sovereign and people cannot be separated. It is a weak sovereign that has weak subjects; and a weak people whose sovereign wanteth power to rule them at his will. Unnecessary laws are not good laws, but traps for money which, where the right of sovereign power is acknowledged, are superfluous; and where it is not acknowledged, insufficient to defend the people.”

¹⁴⁵ Cf. Lev, XXVI, p. 312.

¹⁴⁶ Lev, XXV, p. 303: “Command is where a man saith, ‘Do this,’ or ‘Do not this,’ without expecting other reason than the will of him that says it.” Ver também DCi, XIV, I. H. L. A. Hart comenta que Hobbes foi o primeiro a atribuir essa característica distintiva aos comandos, qual seja, a de ser uma razão para ação. Ver HART, 1982, p. 252-253.

¹⁴⁷ Lev, XXX, p. 388: “For the use of laws (which are but rules authorized) is not to bind the people from all voluntary actions, but to direct and keep them in such a motion as not to hurt themselves by their own impetuous desires, rashness, or indiscretion; as hedges are set, not to stop travellers, but to keep them in the way.” Ver também Lev, XXVI, p. 315: “And law was brought into the world for nothing else but to

Os comandos são capazes de conter a intemperança do *wit* que leva os homens a, no Estado, deixarem de cumprir as leis. Se eles tomarem as leis como comandos não cometerão os erros de raciocínio que os levam a descumpri-las¹⁴⁸. No entanto, os indivíduos precisam ser educados para obedecerem às leis, pois as obrigações que as leis civis impõem são derivadas das leis de natureza, principalmente da obrigação de cumprir os pactos e as leis de natureza precisam ser ensinadas¹⁴⁹.

Conforme vimos no ponto anterior, um dos deveres do soberano é a educação:

[...] é contra seu [do soberano] dever deixar o povo ignorante ou desinformado dos fundamentos e das razões de seus direitos essenciais, porque assim os homens são fáceis de serem seduzidos e levados a resistir a ele quando a *Commonwealth* possa requerer seu uso e exercício.¹⁵⁰

Hobbes enumera o que deve ser ensinado aos cidadãos: (1) que eles não devem amar as outras formas de governo mais do que a sua própria, pois a riqueza de um povo vem da obediência dos cidadãos e não da forma de governo; (2) que eles não devem admirar a virtude de um outro súdito e nem dever a ele obediência que é devida apenas ao soberano; (3) o quão faltoso é falar mal do seu soberano ou argumentar sobre seu poder; (4) que eles devem comparecer aos momentos em que lhes for propiciada a instrução, ou seja, o ensino de seus deveres e das leis positivas, (5) que eles não devem tirar de outro algo que lhe pertence por violência ou fraude, que eles devem se abster da violência da vingança privada, da violação da honra conjugal. Por esse motivo, eles devem ser ensinados também as consequências ruins do falso julgamento, da corrupção das testemunhas e dos juízes e (6) que não apenas os fatos injustos, mas os desejos e intenções de concretizá-los, mesmo que alcançados por acidente, são injustiça¹⁵¹.

limit the natural liberty of particular men in such manner as they might not hurt, but assist one another, and join together against a common enemy.”

¹⁴⁸ Cf. Lev, XXVII, p. 337-340.

¹⁴⁹ Cf. Lev, XXX, p. 377: “And the grounds of these rights have the rather need drafter need to be diligently and truly taught, because they cannot be maintained by any civil law or terror of legal punishment. For a civil law that shall forbid rebellion (and such is all resistance to the essential rights of sovereignty) is not, as a civil law, any obligation but by virtue only of the law of nature that forbiddeth the violation of faith; which natural obligation, if men know not, they cannot know the right of any law the sovereign maketh.” Ver também: DCi, XIII, 9.

¹⁵⁰ Lev, XXX, p. 377: “[...] it is against his [do soberano] duty to let the people be ignorant or misinformed of the grounds and reasons of those his essential rights, because thereby men are easy to be seduced and drawn to resist him when the Commonwealth shall require their use and exercise.”

¹⁵¹ Cf. Lev, XXX, p. 379-383. Para um estudo mais completo da educação em Hobbes, ver LLOYD, 1997.

Como as falsas opiniões são muito perigosas para o Estado¹⁵², esse ensino se dá com a mudança das opiniões por meio de razões, “[...] dado que as opiniões não se introduzem nas mentes dos homens por meio de ordens, mas sim por meio do ensino, não por meios do terror das penas, mas sim mediante a perspicuidade das razões [...]”¹⁵³. A compreensão pelos súditos do que lhes será ensinado não depende da capacidade deles de aprender, mas sim de eles possuírem mentes limpas, ou seja, de não estarem dependendo de poderosos ou de não terem suas mentes cheias com as opiniões dos doutores¹⁵⁴. Ou seja, eles não devem possuir a opinião de que já conhecem o suficiente (*indocibility*)¹⁵⁵. Essas razões devem preencher a folha branca de suas mentes ou modificar as opiniões que eles já possuem¹⁵⁶.

No entanto, se os cidadãos mesmo assim cometerem crimes, Hobbes propõe uma medida baseada na eficácia:

É necessário fazer algo mais [além de cumprir as leis de natureza]: que aqueles que entraram em acordo em relação à paz e ao auxílio mútuo pelo bem comum não possam, pois refreados pelo medo, encontrar-se novamente em desacordo toda vez que o bem privado seja diferente do bem comum.¹⁵⁷

A manutenção da sociedade civil depende da justiça e a justiça depende do poder de vida e de morte e de outros prêmios e de outras punições residindo naqueles que possuem o poder da soberania da *Commonwealth*, é impossível que uma *Commonwealth* subsista se outro que não o soberano tenha o poder de conceder prêmios melhores que a vida e de infligir punições piores que a morte.¹⁵⁸

¹⁵² Sobre isso ver LUND, 1992, p. 59-72.

¹⁵³ DCi, XIII, 9: “[...] puesto que las opiniones no se introducen en las mentes de los hombres ordenándolas, sino enseñándolas, no mediante el terror de las penas, sino mediante la perspicuidad de las razones [...]”

¹⁵⁴ Cf. Lev, XXX, p. 378-379.

¹⁵⁵ Conforme desenvolvido no ponto 3.2. Ver também: EL, I, X, 8. A metáfora que Hobbes utiliza é a mesma: a da mente como uma folha em branco ou como um papel completamente rabiscado.

¹⁵⁶ Waldron vê nisso a aceitação de uma versão do Princípio de Publicidade conforme desenvolvido por Rawls, pois: “[...] the answer [de Hobbes] was to *teach* them the basis of that right by guiding them, as active intellects, through reasoning supportive of political obligation that might as well have been *their* reasoning, rather than requiring them simply to submit passively to conclusions reached as a result of the reasoning of another.” (WALDRON, 2001, p. 448.)

¹⁵⁷ DCi, V, 4: “Es necesario hacer algo más [além de cumprir as leis de natureza]: que los que una vez se pusieron de acuerdo respecto de la paz y el auxilio mutuo en pos *del bien común* no puedan, refrenados por el miedo, hallarse nuevamente en desacuerdo toda vez que el *bien privado* discrepe del *bien común*.”

¹⁵⁸ Lev, XXXVIII, p. 478: “THE maintenance of civil society depending on justice, and justice on the power of life and death, and other less rewards and punishments residing in them that have the sovereignty of the Commonwealth; it is impossible a Commonwealth should stand where any other than the sovereign hath a power of giving greater rewards than life, and of inflicting greater punishments than death.”

O medo da sanção parece, então, ser a resposta. É, contudo, uma resposta que parece estar ligada à teoria da razão de Estado, pois baseada na busca por eficácia. Essa não é, entretanto, uma busca pela eficácia da obediência que tem com objetivo apenas a manutenção do Estado. Ela é mediada pela lei civil e, por isso, também pelas leis de natureza¹⁵⁹.

A pena, contudo, mais do que o medo da sanção, é uma medida pensada do ponto de vista da eficácia. Ela possui o caráter de retribuição do mal causado pelo indivíduo que cometeu o crime e somente de forma secundária o caráter de correção do indivíduo e de prevenção geral, ou seja, de educação da população¹⁶⁰. No entanto, se os indivíduos não forem educados anteriormente pelo Estado, eles não perceberão as sanções como correções ou retribuições, mas sim como se o Estado fosse inimigo deles e a punição fosse um ato de hostilidade do Estado, ato esse que o indivíduo tentará evitar também por meio de atos de hostilidade¹⁶¹. A educação dos cidadãos, para Hobbes, é um meio mais importante que a aplicação de penas, sendo essas o último recurso.

Quando educados, os cidadãos obedecerão às leis que estiverem os ajudando a manter seu movimento¹⁶². Assim, apenas se os cidadãos acreditarem que o soberano está colocando suas vidas em risco, eles exercerão seu direito de natureza, descumprindo as leis civis¹⁶³.

5. Conclusão

Compreender o conceito hobbesiano de prudência e sua relação com a razão nos ajuda a perceber como as questões desenvolvidas por Hobbes são atuais. As condições de obediência às leis e o que é necessário para o convívio em sociedade ainda são temas que debatemos e com os quais Hobbes contribuiu e talvez ainda possa colaborar. Os frutos do debate gerado pela teoria razão de Estado sobre eficácia e sua relação com a justiça ainda nos permeiam, conseguir perceber a legitimidade do Estado como não

¹⁵⁹ Cf. Lev, XXVI, p. 314.

¹⁶⁰ Cf. Lev, XXVIII, p. 353. Ver também: Lev, XXX, p. 389. Sobre a questão das penas e do direito de punir em Hobbes ver ZARKA, 2001, p. 228-250 e também LAPENNA, 2011, p. 102-107.

¹⁶¹ Cf. Lev, XXX, p. 377.

¹⁶² Cf. Lev, XIV, p. 192.

¹⁶³ Cf. Lev, XXI, p. 268-269: "If the sovereign command a man, though justly condemned, to kill, wound, or maim himself; or not to resist those that assault him; or to abstain from the use of food, air, medicine, or any other thing without which he cannot live; yet hath that man the liberty to disobey."

dependendo disso é um passo importante. Outra questão importante, principalmente na filosofia do direito, tem em Hobbes um de seus precursores: a noção de comando, ou seja, de uma regra que sozinha é razão para que uma pessoa obedeça. Outra ainda é que a educação é o esforço mais fundamental que um governo pode fazer pela estabilidade de uma sociedade e para o seu desenvolvimento.

Não nos mesmos termos e nem com o intuito de defender a participação popular como fazemos hoje, Hobbes argumenta pela necessidade de um Estado com leis mediadas pelas leis de natureza – que incluem a igualdade e a reciprocidade –, não apenas pela eficácia. O que se considera hoje como conteúdo da moralidade se modificou, mas a ideia de que a política deve ser guiada por uma moralidade, hoje concebida como princípios de justiça principalmente, e de que a legitimidade do Estado depende também disso permanece importante no debate.

A noção de comando conforme apresentada por Hobbes também continua importante. A ideia de uma regra como razão para agir é de extrema importância para a compreensão do mecanismo da obediência por meio de regras. Raz é, provavelmente, o maior herdeiro da ideia de comando. Ele define razão protegida como sendo tanto uma razão para agir como uma razão para desconsiderar outras razões¹⁶⁴ e criou um conceito de autoridade a partir disso. Para ele, possuir poder normativo é ter a habilidade de modificar razões protegidas¹⁶⁵.

A questão da educação é tratada hoje principalmente por meio do Princípio da Publicidade de Rawls¹⁶⁶. A ideia básica é a mesma: tornar disponível aos cidadãos as razões pelas quais eles devem aceitar o sistema em que vivem. A forma de realizar isso e o conteúdo do que se acredita que deva ser ensinado é, entretanto, muito diferente, afinal Hobbes gostaria de justificar o poder político, seja ele o de uma ou de muitas pessoas, por meio da educação e Rawls a sociedade bem ordenada. No entanto, devemos reconhecer que Hobbes percebeu a individualidade de cada súdito e a respeitou, tentando persuadir os cidadãos por meio de razões ao invés de acreditar que poderia fazer apenas imposições baseadas na força.

Por fim, mesmo que não pensemos nas contribuições de Hobbes para os nossos debates, por meio da compreensão do conceito de prudência, a teoria de Hobbes e suas preocupações ficam mais claras. Compreender o sistema de conhecimento do mundo

¹⁶⁴ Cf. RAZ, 2009, p. 18.

¹⁶⁵ Cf. RAZ, 2009, p. 18.

¹⁶⁶ Sobre a relação do princípio rawlsiano com a educação em Hobbes, ver WALDRON, 2001.

conforme explicado por Hobbes e perceber as implicações políticas para formação e para manutenção do Estado mostrou-se ser importante para compreender suas preocupações com as opiniões e com a educação, por exemplo, temas que são menos considerados pelos estudiosos.

6. Referências

6.1. Obras de Hobbes, textos e tradução

[1629] THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War* [PW], HOBBS, Thomas (trad.), vol. 1. EW, vol. VIII.

[1640] *Human Nature and De Corpore Politico*. [Elements of Law e alguns outros textos]. J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.

[1642] *Elementos filosóficos: del ciudadano*, ROSLER, Andrés (trad.). Buenos Aires: Hydra, 2010.

[1650] *Answer to the Preface to Gondibert*. EW, vol. IV, pp. 441-458.

[1651]. *Leviathan*. Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985.

[1681] *A dialogue between a philosopher and a student of Common Laws of England*. EW, vol. VI, pp. 1-160.

6.2. Outras obras

BARNOW, Jeffrey. Prudence et Science chez Hobbes. In: ZARKA, Yves Charles e BERNHARDT, Jean (org.). *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. pp. 107-117.

BORRELLI, Gianfranco. Raison d'Etat et loi civile: le nouvel ordre du Léviathan. In: ROUX, Louis e TRICAUD, François. *Le Pouvoir et le droit: Hobbes et le fondements de la Loi*. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1992. Pp. 129-139.

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

- _____. Hobbes y la autoridad de la ley. *Derechos y libertades*, n. 17- II, junho de 2007, pp. 57-70.
- _____. Intérêt et politique dans la pensée de Hobbes. In: LAZZERI, Christian. REYNIÉ, Dominique. *Politiques de l'intérêt*. Annales littéraires de l'université de Franche-Comté. Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1998.
- _____. Hobbes on Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 82, 2001, pp. 243–257.
- HART, H. L. A. *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1982 (reimpressão em 2001).
- HOEKSTRA, Kinch. The End of Philosophy (The Case of Hobbes). *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 106, 2006, pp. 25-62.
- KAPUST, Daniel. Tacitus and Political Thought. In: PAGÁN, Victoria Emma (ed.). *A Companion to Tacitus*. Chichester: Blackwell Publishing, 2012. pp. 504-528
- LAPENNA, Daniela. *Le pouvoir de vie et de mort: souveraineté e peine capitale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- LLOYD, S. A. Coercion, Ideology, and Education in Hobbes's Leviathan. In: REATH, Andrews (ed.), HERMAN, Barbara (ed.), KORSGAARD, Christine M. *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 36-65.
- LUND, William R. Hobbes on opinion, private judgment and civil war. *History of Political Thought*, vol. XIII, n. 1, 1992, pp. 51-72.
- MALCOLM, Noel. *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War: An Unknown Translation by Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MARTINICH, A. P. *Hobbes: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- OXFORD Advanced Learner's Dictionary, 8^a edição. Oxford: Oxford University Press, 2010. CD-ROM.
- PACCHI, A. Hobbes and the Passions. *Topoi: An International Review of Philosophy*, vol. 6, 1987, pp. 111-119.
- RAZ, Joseph. *The authority of law: essays on law and morality*. 2^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SKINNER, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SORELL, Tom. *Hobbes: the arguments of the philosophers*. Nova Iorque: Routledge, 2009.

_____. Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 23, n. 2, 1990, pp. 96-108.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

TIERNEY, Brian. *Religion, law and the growth of constitutional thought 1150-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1982].

TRIOMPHE, Micheline. Hobbes et la raison d'État. In: ZARKA, Yves-Charles (ed.). *Raison et Déraison d'État*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, pp. 327-340.

TUCK, Richard. Hobbes and Tacitus. In: ROGERS, G.A.J. SORELL, Tom. *Hobbes and History*. London: Routledge, 2000. pp. 98-110.

VIROLI, Maurizio. *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

WALDRON, Jeremy. Hobbes and the Principle of Publicity. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 82, 2001, pp. 447-474.

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

ZARKA, Yves- Charles. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: J. Vrin, 1987.

_____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2001.

IV. RAZÃO E DERIVAÇÃO DAS LEIS DE NATUREZA

E o LORDE Deus comandou o homem dizendo: De cada árvore desse jardim você pode livremente comer: Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, você não deve comer, pois no dia em que você comer, você certamente morrerá.¹

- Gênesis, Bíblia

1. Introdução

No paraíso, Adão e Eva, na leitura de Hobbes, não precisavam exercitar seu julgamento, pois Deus fazia isso por eles. Eles possuíam comida em abundância e eram imortais². A oferta da serpente, entretanto, parecia vantajosa: “Pois Deus sabe que no dia em que vocês comerem, então seus olhos deverão abrir e vocês serão como deuses, conhecendo o bem e o mal”³. No entanto, ao comer da árvore do conhecimento, buscando se igualar aos deuses, “os olhos de ambos foram abertos e eles sabiam que estavam nus”⁴, primeira vez que eles julgaram sua nudez⁵.

Para Hobbes, ao comer o fruto, Eva parece ter agido por ambição⁶ e foi nesse momento que ela e Adão “tomaram a posição de Deus, qual seja a judicatura do bem e do mal”. O problema é que eles “não adquiriram nenhuma habilidade para distingui-los [o bem e o mal] corretamente”⁷. Ao serem expulsos do paraíso, eles foram obrigados a viver a partir dos seus julgamentos em um ambiente que não proporcionava o que eles precisavam para viver da mesma forma que o Éden e sem possuir conhecimento de

¹ Genesis, 2:16-17: “16 And the LORD God commanded the man, saying, Of every tree of the garden thou mayest freely eate. /17 But of the tree of the knowledge of good and evill, thou shalt not eat of it: for in the day that thou eatest thereof, thou shalt surely die.”

² Cf. Lev, XXXVIII, p. 479. Hobbes acreditava que se não fosse o pecado original, Adão teria sido imortal.

³ Genesis, 3:5: “For God doeth know that in the day ye eate thereof, then your eyes shall be opened: and yee shall be as Gods, knowing good and evill.”

⁴ Genesis, 3:7: “And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked”.

⁵ Cf. Lev, XX, p. 260: “[...] the meaning is plain that it was then they first judged their nakedness”.

⁶ Cf. Lev, XX, p. 259: “[...] the devil to inflame the ambition of the woman, to whom that fruit already seemed beautiful, told her that by tasting it they should be as gods, knowing good and evil.”

⁷ Lev, XX, p. 260: “[...] they did indeed take upon them God’s office, which is judicature of good and evil, but acquired no new ability to distinguish between them aright”.

como fazer isso. Nesse contexto, é a experiência que acaba fornecendo esse conhecimento. Ela não é, contudo, infalível.

É graças a Adão e a Eva que seus descendentes, todos os humanos, são mortais e devem utilizar seu julgamento baseado na experiência para separar o bem do mal. Para Hobbes, esse julgamento fundamentado na experiência é o único a ser exercido no estado de natureza e é falho para garantir a sobrevivência. Há, contudo, um julgamento sobre o bem e o mal que é correto e infalível: o de Deus, que pode ser conhecido por meio das leis de natureza. Para descobri-las, entretanto, há necessidade de adquirir uma habilidade específica, não natural nos homens: a razão.

A descoberta das leis de natureza e o seu exercício resolvem o problema dos julgamentos falhos sobre o bem e o mal, pois elas determinam a constituição do Estado e a transferência ao soberano do poder de realizar esses julgamentos. O soberano agirá por meio da lei civil, que contém a lei natural⁸, e garantirá a segurança de todos.

Mas seja qual for o objeto do apetite do homem ou do desejo, aquilo a que ele chama de bom, e o objeto de seu ódio e aversão, mau, e de seu desprezo, vil e inconsiderável. Pois essas palavras bom e mau, e desprezo nunca são usadas em relação à pessoa que as usa: não havendo nada simples e absoluto, e nem nenhuma regra comum de bem e de mal que possa ser retirada da natureza dos objetos, mas sim da pessoa do homem (quando não há *Commonwealth*); ou, (em uma *Commonwealth*), da pessoa que a representa ou do árbitro ou juiz, de quem as pessoas discordantes possam, por consentimento, concordar e fazer de sua afirmação uma regra.⁹

Hobbes utiliza-se do exemplo de Adão e de Eva no capítulo XX do *Leviathan* para alertar sobre o que a falta de obediência ao soberano pode causar¹⁰, mas a metáfora parece poder ser apresentada, como o foi acima, de forma mais abrangente. Mesmo tendo começado o texto dessa forma, não pretendo explorar, contudo, com exceção de um ponto, a ligação da teoria hobbesiana com as escrituras. Mesmo assim, pretendo seguir o caminho indicado pelo exemplo e tentar mostrar como ocorre o processo em direção ao exercício das leis de natureza.

⁸ Esse tema, contudo, é complexo e não será tratado nesse artigo. Ver, por exemplo, FOISNEAU, 2007.

⁹ Lev, VI, p. 120-121: “But whatsoever is the object of any man’s appetite or desire, that is it which he for his part calleth good; and the object of his hate and aversion, evil; and of his contempt, vile and inconsiderable. For these words of good, evil, and contemptible are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man, where there is no Commonwealth; or, in a Commonwealth, from the person that representeth it; or from an arbitrator or judge, whom men disagreeing shall by consent set up and make his sentence the rule thereof.” Ver também: Lev, XXIX, p. 365.

¹⁰ Cf. Lev, XX, p. 259-260.

No ponto 2, sobre a razão e a linguagem, pretendo explorar a articulação da linguagem que gera a razão. Esse método consiste em partir de proposições e de silogismos e, então, somando-as e subtraindo-as, constituir uma ciência. É assim, por esse método de derivação, que as leis de natureza podem ser descobertas, caminho que tentarei percorrer no ponto 3.

Os pontos 4 e 5 tem o objetivo de explorar um debate sobre como a descoberta das leis de natureza é feita na teoria de Hobbes. Participam desse debate Bernard Gert, John Deigh, Sharon Lloyd, Mark Murphy e Kinch Hoekstra. No ponto 5 especificamente comentarei um dos principais eixos da discussão: o estatuto da razão natural na obra de Hobbes. É nesse ponto que mencionarei a Bíblia novamente, afinal Hobbes menciona que as leis de natureza foram escritas por Deus no coração das pessoas.

Por fim, no ponto 6, procurarei explicar como é possível que o resultado de uma derivação baseada em definições gere obrigações. Minha explicação será feita por meio Daquele que Hobbes acreditava ser o legislador das leis de natureza: Deus.

2. Razão e Linguagem

Para Hobbes, os pensamentos têm origem naquilo que vivenciamos, são derivados daquilo que é apreendido pelos nossos sentidos¹¹. Quando sentimos algo, guardamos uma lembrança. Essas lembranças, chamadas *fancy* ou imaginação, são nossos pensamentos mais simples¹².

Esses pensamentos se sucedem nas nossas mentes, o que não ocorre ao acaso. A sucessão de pensamentos é determinada pela sucessão de sensações que deram origem aos pensamentos¹³. No entanto, como muitas vezes percebemos a mesma coisa e dela

¹¹ Cf. Lev, III, p. 99: “[...] whatsoever [...] we conceive has been perceived first by sense, either all at once, or by parts, a man can have no thought representing anything not subject to sense.” Ver também: Lev, I, p. 85.

¹² Cf. Lev, II, p. 88: “For after the object is removed, or the eye shut, we still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. And this is it the Latins call imagination, from the image made in seeing, and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it fancy, which signifies appearance, and is as proper to one sense as to another.” Eles são simples, porque não são resultado da composição de dois ou mais pensamentos, como ocorre com um centauro, que é uma composição de um pensamento de um cavalo visto uma vez com um homem visto em outro momento. Cf. Lev, III, p. 89.

¹³ Cf. Lev, III, p. 94.

não se sucedem sempre as mesmas coisas, nossa sucessão de pensamentos pode variar¹⁴.

Hobbes nomeia essa cadeia de pensamentos de discurso mental (*mental discourse*)¹⁵. Além disso, ele afirma que há dois tipos de discurso mental: um não guiado e outro guiado por um desejo ou desígnio.

Os pensamentos que não são guiados são aqueles tidos pelas pessoas distraídas, que não possuem preocupações, que não estão buscando concretizar nada. Eles muitas vezes não possuem relação um com o outro e são, por isso, inconstantes, ficando apenas vagueando¹⁶. No entanto, pode ocorrer que “nessa parte da mente sem controle, um homem pode repetidas vezes perceber o caminho deles e a dependência de um pensamento a outro”¹⁷. Isso, contudo, se dá por acaso.

Os pensamentos guiados, por sua vez, são mais constantes, pois regulados por um desejo, que fornece um fim a ser buscado pelos pensamentos:

Do desejo surge o pensamento de alguns meios que já vimos produzir algo parecido com o que buscamos; e desse pensamento surge o pensamento dos meios para esse meio e continuamente até encontrarmos um meio que esteja em nosso próprio poder.¹⁸

Os pensamentos regulados podem ser de dois tipos: um quando a partir de um efeito imaginado buscamos as causas que o produziram, o outro quando imaginando qualquer coisa, buscamos todos os efeitos que podem ser produzidos a partir desse objeto¹⁹. O primeiro é, segundo Hobbes, comum aos homens e às bestas²⁰ e será responsável por uma conjectura, sendo ligado à prudência²¹. O segundo é possível

¹⁴ Cf. Lev, III, p. 94: “But because in sense, to one and the same thing perceived, sometimes one thing, sometimes another, succeedeth, it comes to pass in time that in the imagining of anything, there is no certainty what we shall imagine next; only this is certain, it shall be something that succeeded the same before, at one time or another”.

¹⁵ Cf. Lev, III, p. 94: “BY CONSEQUENCE, or train of thoughts, I understand that succession of one thought to another which is called, to distinguish it from discourse in words, mental discourse.”

¹⁶ Cf. Lev, III, p. 95.

¹⁷ Lev, III, p. 95: “[...] in this wild ranging of the mind, a man may oft-times perceive the way of it, and the dependence of one thought upon another.”

¹⁸ Lev, III, p. 95: “From desire ariseth the thought of some means we have seen produce the like of that which we aim at; and from the thought of that, the thought of means to that mean; and so continually, till we come to some beginning within our own power.”

¹⁹ Cf. Lev, III, p. 96.

²⁰ Cf. Lev, III, p. 96.

²¹ Cf. Lev, III, p. 97: “Sometimes a man desires to know the event of an action; and then he thinketh of some like action past, and the events thereof one after another, supposing like events will follow like actions. [...] Which kind of thoughts is called foresight, and prudence, or providence, and sometimes wisdom; though such conjecture, through the difficulty of observing all circumstances, be very fallacious.”

apenas nos homens²². Ele está ligado à razão, para a qual a linguagem é essencial, pois se dá por meio do discurso verbal²³:

Não há nenhum outro ato da mente do homem, que eu possa lembrar, naturalmente plantado nele que não precise de nada para seu exercício além de ter nascido um homem e de viver com o uso dos cinco sentidos. As outras faculdades, das quais eu falarei depois e as quais parecem próprias apenas ao homem, são adquiridas e aumentadas pelo estudo e pela indústria, e na maioria dos homens aprendidas pela instrução e pela disciplina, e *advêm da invenção das palavras e do discurso*. Pois além do sentido, dos pensamentos e da sucessão de pensamentos, a mente do homem não possui nenhum outro movimento, embora, com a ajuda do discurso e do método, as mesmas faculdades possam ser melhoradas a um ponto de distinguir os homens de todas as outras criaturas vivas. [grifo meu]²⁴

A razão é descrita por Hobbes como a habilidade de calcular com palavras: ela “não é nada senão calcular (ou seja, somar e subtrair) as conseqüências dos nomes gerais acordados para marcar e significar nossos pensamentos”²⁵. No entanto, para compreender o que é esse cálculo, precisamos primeiro compreender o que Hobbes entendia ser a linguagem.

Para Hobbes, a linguagem é a invenção mais “nobre e lucrativa de todas”²⁶. A linguagem transforma o discurso mental, que era composto apenas por imagens (*fancies*), em um discurso que se utiliza de símbolos (palavras) para representar não apenas nossos pensamentos simples, mas também os complexos, ou seja, o discurso

²² Cf. Lev, III, p. 96.

²³ Estou compreendendo aqui que quando há o discurso verbal não é mais necessário um desejo para guiar esse tipo de pensamento, afinal não parece haver paixões guiando o conhecimento científico.

²⁴ Lev, III, p. 98-99: “There is no other act of man’s mind, that I can remember, naturally planted in him, so as to need no other thing to the exercise of it but to be born a man, and live with the use of his five senses. Those other faculties, of which I shall speak by and by, and which seem proper to man only, are acquired and increased by study and industry, and of most men learned by instruction and discipline, and proceed all from the invention of words and speech. For besides sense, and thoughts, and the train of thoughts, the mind of man has no other motion; though by the help of speech, and method, the same faculties may be improved to such a height as to distinguish men from all other living creatures.”

²⁵ Lev, V, p. 111: “For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts”.

²⁶ Lev, IV, p. 100: [...] the most noble and profitable invention of all other was that of speech, consisting of names or appellations, and their connexion; whereby men register their thoughts, recall them when they are past, and also declare them one to another for mutual utility and conversation; without which there had been amongst men neither Commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears, and wolves.” Hobbes também foi um autor muito importante para o reconhecimento da importância da linguagem. Pettit afirma que “He is the inventor of the invention of language. He is the inventor of the idea that language is a transformative technology that has shaped our species, accounting for our characteristic features on both the positive and negative side of the ledger.” (PETTIT, 2008, p. 2)

verbal. No entanto, além de registrar os pensamentos, ela possibilita a comunicação entre as pessoas quando acordamos símbolos comuns²⁷ e também a criação da ciência²⁸.

Ao marcar os pensamentos por meio de palavras, possibilitamos que eles sejam utilizados novamente com maior facilidade. Essa é uma das funções gerais das palavras: servirem de marcas²⁹, as marcas são individuais, cada indivíduo possui as suas³⁰. A outra é que, quando muitos utilizam o mesmo significado para as mesmas palavras, ou seja, quando se convencionam³¹ sobre as marcas, os indivíduos podem significar seus pensamentos, desejos, medos etc por meio delas. Nesse uso, as palavras são chamadas signos (*signs*)³². Apesar de convencionadas, as palavras são em um sentido arbitrárias, pois não há ligação da palavra com a coisa que ele nomeia ou com o pensamento que ela representa³³, a linguagem é o instrumento do pensamento, ela não está ligada ao objeto³⁴. Isso não significa, contudo, que a razão não produza conhecimento da realidade, pois a origem dos pensamentos está nos sentidos.

Há também os usos especiais do discurso: o primeiro é registrar aquilo que por meio do raciocínio acreditamos ser a causa ou o produto de algo³⁵. O segundo, mostrar aos outros nosso conhecimento, o que se dá por meio do ensino ou do conselho³⁶. O terceiro, tornar conhecidos nossos desejos e propósitos com objetivos de ajuda mútua³⁷. Por fim, o quarto, para nosso agrado e dos outros pela brincadeira com as palavras, que ornamentam³⁸.

Por meio da atribuição de nomes aos objetos, podemos transformar o cálculo das consequências dos nossos pensamentos em cálculo das consequências das

²⁷ Cf. Lev, IV, p. 101.

²⁸ Cf. Lev, IV, p. 106: “So that in the right definition of names lies the first use of speech; which is the acquisition of science [...]”.

²⁹ Cf. Lev, IV, p. 101.

³⁰ Cf. ZARKA, 1987, p. 83. Segundo Zarka, Essa é a origem da linguagem, ela não pressupõe uma convenção.

³¹ Essa convenção ocorre ao longo do tempo: “[...] it must needs be that the diversity of tongues that now is, proceeded by degrees from them in such manner as need, the mother of all inventions, taught them, and in tract of time grew everywhere more copious.” (Lev, IV, p. 101)

³² Cf. Lev, IV, p. 101. Zarka afirma que aqui, diferentemente do que acontece com as marcas que são de cada indivíduo, o espaço é de interlocução (ZARKA, 1987, p. 83-84). Um estudo mais aprofundado sobre as marcas e sinais é feito por Biletzki (1997, p. 20-28).

³³ Cf. ZARKA, 1987, p. 87-88. Nas páginas seguintes, Zarka faz uma análise mais detalhada da questão da denominação (p. 88-103).

³⁴ Zarka analisa essa questão e faz uma leitura da crítica que Hobbes faz a Aristóteles e a Descartes (ZARKA, 1987, cap. IV)

³⁵ Cf. Lev, IV, p. 101-102.

³⁶ Cf. Lev, IV, p. 102.

³⁷ Cf. Lev, IV, p. 102.

³⁸ Cf. Lev, IV, p. 102.

designações³⁹, ou seja, passamos do primeiro tipo de discurso regulado, ligado à prudência – busca das causas de algo por meio da sucessão de pensamentos, que resulta em uma conjectura⁴⁰ – para o segundo – busca por meio de definições de todos os efeitos que algo pode produzir, que resulta em proposições universais: “ele pode por palavras reduzir as consequências que encontrar a regras gerais”⁴¹.

Nada pode ser universal a não ser nomes, pois cada objeto é particular. Os nomes, assim, podem reunir objetos que possuem características comuns:

Relativamente aos nomes, alguns são próprios e singulares a uma coisa apenas, como Peter, John, esse homem, essa árvore; e alguns são comuns a muitas coisas como cavalo, árvore, cada um dos quais, apesar de ser um nome só, é, entretanto, o nome de diversas coisas particulares; em relação a todas as quais, juntas, são chamadas universal, não havendo nada no mundo que seja universal que não os nomes, pois as coisas nomeadas são todas elas individuais e singulares. [...] Um nome universal é imposto a muitas coisas devido às suas similitudes em relação a alguma qualidade, ou a outro acidente e enquanto um nome particular traz a mente uma coisa apenas, universais lembram qualquer uma dentre aquelas muitas.⁴²

Buscar a similitude entre os objetos da imaginação, entretanto, é tarefa de uma virtude intelectual chamada por Hobbes de *natural wit*, ligado à prudência. Poderia então os universais serem formados a partir da experiência? Não, pois haver similitudes entre dois objetos não é o bastante para universalizar um termo. Sorell exemplifica essa questão afirmando que não obtemos um conceito universal apenas aplicando a palavra *cavalo* a todos animais que possuem quatro patas, pois esses animais poderão ter outra característica que poderá unir todos eles e o termo poderia ser aplicado também a um objeto que possui essa característica, mas não possui quatro patas⁴³. É preciso fixar a similitude para que os objetos possam ser definidos. Lisboa afirma que, para Hobbes,

³⁹ Cf. Lev, IV, p. 103.

⁴⁰ Cf. EL, I, IV, 10: “Experience concludeth nothing universally. If the signs hit twenty times for once missing, a man may lay a wager of twenty to one of the event; but may not conclude it for a truth.”

⁴¹ Lev, V, p. 113: “And now I add this other degree of the same excellence [a razão], that he can by words reduce the consequences he finds to general rules, called theorems, or aphorisms; that is, he can reason, or reckon, not only in number, but in all other things whereof one may be added unto or subtracted from another.”

⁴² Lev, IV, p. 102-103: “Of names, some are proper, and singular to one only thing; as Peter, John, this man, this tree: and some are common to many things; as man, horse, tree; every of which, though but one name, is nevertheless the name of diverse particular things; in respect of all which together, it is called a universal, there being nothing in the world universal but names; for the things named are every one of them individual and singular. [...] One universal name is imposed on many things for their similitude in some quality, or other accident: and whereas a proper name bringeth to mind one thing only, universals recall any one of those many.”

⁴³ Cf. SORELL, 1999, p. 39.

“um nome é rigorosamente definido quando se mostrar possível determinar exatamente todos os objetos que estão compreendidos em seu domínio.”⁴⁴

Assim, como não há nenhum universal que possa ser encontrado no mundo apenas por meio dos sentidos⁴⁵, deverá ser o raciocínio realizado por meio da razão que nos fornecerá a possibilidade de universalizar o discurso⁴⁶. O processo é similar a um cálculo:

QUANDO um homem raciocina, ele não faz nada senão conceber a soma total, a partir da adição de parcelas, ou conceber o resto de uma subtração de um valor por outro, o que se feito por palavras, é a concepção das conseqüências dos nomes de todas as partes até o nome da totalidade ou dos nomes da totalidade e de uma parte até o nome de uma parte.⁴⁷

Para Hobbes, as operações de soma e de subtração, às quais as outras operações matemáticas podem ser reduzidas, não são aplicadas apenas aos números⁴⁸. Os aritméticos ensinam a fazer isso com os números, os geômetras com as linhas, figuras e ângulos, os lógicos com as palavras, escritores de política com os pactos para encontrar os deveres dos homens, juristas com as leis e os fatos⁴⁹. “Em resumo, em qualquer matéria em que houver espaço para soma e subtração, também haverá espaço para a razão, e quando não houver espaço para elas, a razão não fará parte”⁵⁰. No caso do

⁴⁴ LISBOA, 2006, p. 218.

⁴⁵ Lisboa chama atenção para o fato de a ciência ter como base também as sensações e, por isso, ter a necessidade de desenvolver um método diferente e artificial: “Ora, se a razão não dispõe senão de fantasmas produzidos na sensação, então a única possibilidade de fundar um conhecimento causal marcado pela necessidade e universalidade repousará na possibilidade de construir, no discurso, um sinal artificial que se sobreponha às marcas criadas pelos homens para excitar em nosso espírito um pensamento anterior. É preciso criar um artifício lingüístico destinado a significar não apenas cada um dos indivíduos, mas também o universal, concebido por Hobbes como o nome de cada uma das coisas às quais eles são comuns” (LISBOA, 2006, p. 214).

⁴⁶ Lisboa afirma que a tese de Hobbes é de “que não apenas tudo o que existe é singular, mas também que as concepções da imaginação são, elas também, coisas individuais. O universal não se encontra nem nas coisas nem nas representações: ele está no discurso.” (LISBOA, 2006, p. 221)

⁴⁷ Lev, V, p. 110: “WHEN man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another: which, if it be done by words, is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part.”

⁴⁸ Zarka chama atenção aqui para a unicidade do método em Hobbes. Ver ZARKA, 1987, p. 74.

⁴⁹ Cf. Lev, V, p. 110.

⁵⁰ Lev, V, p. 110-111: “In sum, in what matter soever there is place for addition and subtraction, there also is place for reason; and where these have no place, there reason has nothing at all to do.” Zarka sistematiza os métodos de cálculo em Hobbes. Segundo ele são três: exclusão, na qual o conhecimento que a razão fornece parte de fatos, mas deduz conceitos a priori; homogeneidade, é a busca pelas causas, método usado pela geometria e, por último, análise e síntese, que é o método que nos permite buscar universais e consiste unicamente na demonstração (silogismo). Ver: ZARKA, 1987, cap. V.

cálculo de palavras, contudo, o ponto de partida será as definições verdadeiras⁵¹.

Seguindo no texto do *Leviathan*, Hobbes define a razão:

[...] podemos definir (ou seja, determinar) aquilo que é significado por essa palavra razão quando a consideramos entre as faculdades da mente. Pois a razão, nesse sentido, não é nada além de calcular (ou seja, adicionar e subtrair) as consequências dos nomes gerais acordados para marcar e significar nossos pensamentos; digo marca-los quando calculamos para nós mesmos e significa-los quando demonstramos ou mostramos nossos cálculos a outro homem.⁵²

Hobbes nos fornece um exemplo: se alguém que não faz uso das palavras quiser calcular os ângulos de um triângulo que possui um ângulo reto, a pessoa pode concluir que a soma dos dois outros ângulos é igual ao ângulo reto. Se lhe for apresentado outro triângulo, ele fará o cálculo novamente. Contudo, ao adquirir a linguagem, ela poderia, por meio do cálculo de palavras, partir da definição da palavra triângulo e disso deduzir a resposta, pois saberia que todos os triângulos possuem três lados e que a soma de seus ângulos é igual à soma de dois ângulos retos⁵³. Hobbes conclui:

E assim a consequência encontrada em um particular se torna registrada e lembrada como uma regra universal e dispensa nosso cálculo mental de tempo e lugar e nos liberta de todo trabalho da mente, economizando o primeiro; e faz daquilo que foi descoberto ser verdade aqui e agora, ser verdade em todos os tempos e lugares.⁵⁴

A verdade e a falsidade nascem também com o discurso verbal⁵⁵. Sem o discurso há apenas constatações⁵⁶. No entanto, quando se calcula errado, as

⁵¹ Cf. Lev, IV, p. 105: “And therefore in Geometry (which is the only science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind) men begin at settling the significations of their words; which settling of significations they call definitions; and place them in the beginning of their reckoning.”

⁵² Lev, V, p. 111: “[...] we may define (that is to say determine) what that is which is meant by this word reason when we reckon it amongst the faculties of the mind. For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and signifying, when we demonstrate or approve our reckonings to other men.” Há duas formas de adquirir conhecimento para Hobbes, pelas duas faculdades da mente: prudência e razão. Conforme já explicado, o que diferencia uma da outra é o tipo de encadeamento de pensamento regulado usado. A busca das causas de algo por meio da sucessão de pensamentos está relacionada à prudência e a busca por meio de definições de todos os efeitos que algo pode produzir, à razão.

⁵³ Cf. Lev, IV, p. 103-104.

⁵⁴ Lev, IV, p. 104: “And thus the consequence found in one particular comes to be registered and remembered as a universal rule; and discharges our mental reckoning of time and place, and delivers us from all labour of the mind, saving the first; and makes that which was found true here, and now, to be true in all times and places.”

⁵⁵ Mais especificamente, o discurso verbal nasce com as proposições, que são definidas por Hobbes como a ligação de duas designações e são a única forma do discurso que permite a verdade e a falsidade. Ver ZARKA, 1987, p. 104-105.

⁵⁶ Cf. Lev, IV, p. 105.

consequências são falsas⁵⁷. A verdade consiste, dessa forma, na ordenação correta dos nomes nas proposições⁵⁸. As proposições verdadeiras são baseadas em definições corretas, ou seja, que determinem os objetos que estão compreendidos em seu significado⁵⁹. A verdade, dessa forma, só existe com o discurso e depende da realidade na medida em que as definições correspondam às percepções da realidade que advém dos sentidos.

Assim, “um homem que busca a verdade precisa lembrar o que significa cada nome que usa e usá-lo de acordo, ou ele se encontrará enrolado em palavras, como um pássaro preso em ramos de uma árvore, que quanto mais luta, mais se fere”⁶⁰. Isso ocorre porque uma definição errada no início provoca a falsidade do cálculo inteiro e para corrigir, deve-se começar do início novamente⁶¹. Partir de definições erradas é, para Hobbes, um dos abusos da linguagem⁶².

Ao afirmar que esse é um abuso da linguagem, Hobbes não parece, contudo, estar condenando aqueles que cometem esse *absurdo*⁶³, mas mostrando que isso pode ocorrer a qualquer um⁶⁴ e que havendo discórdia deve se levar a questão a um terceiro⁶⁵. Apesar da possibilidade do absurdo, quando utilizada corretamente, a razão é infalível, ela “é sempre reta razão, assim como a aritmética é uma arte certa e infalível”⁶⁶. A razão

⁵⁷ Cf. Lev, IV, p. 105.

⁵⁸ Cf. Lev, IV, p. 105.

⁵⁹ Cf. LISBOA, 2006, p. 218. Para isso, Hobbes precisa dos nomes positivos e também dos negativos. Lisboa afirma na continuação do texto: “A definição perfeita apenas pode ser obtida se dividimos o mundo absolutamente entre as coisas que são semelhantes ao branco e as outras coisas que são dessemelhantes e que, assim, não são brancas. (...) Apenas a negação permite, assim, dividir o mundo em dois campos absolutamente distintos, a saber, entre as coisas brancas e aquelas não-brancas (...) A função lingüística da negação cria, assim, uma diferença ao nível racional que explica operações que não podem ter lugar ao nível do discurso mental.” (LISBOA, 2006, p. 219)

⁶⁰ Lev, IV, p. 105: “[...] a man that seeketh precise truth had need to remember what every name he uses stands for, and to place it accordingly; or else he will find himself entangled in words, as a bird in lime twigs; the more he struggles, the more belimed.”

⁶¹ Cf. Lev, IV, p. 105: “For the errors of definitions multiply themselves, according as the reckoning proceeds, and lead men into absurdities, which at last they see, but cannot avoid, without reckoning anew from the beginning; in which lies the foundation of their errors.”

⁶² Cf. Lev, IV, p. 106.

⁶³ Hobbes acredita que o vocabulário correto seja *absurdo* e não *erro*. A palavra erro ele atribui a um engano sobre uma conjectura, ou seja, um erro de prudência. Ver Lev, V, p. 112-113: “But when we reason in words of general signification, and fall upon a general inference which is false; though it be commonly called error, it is indeed an absurdity, or senseless speech.”

⁶⁴ Cf. Lev, V, p. 111: “And as in arithmetic unpractised men must, and professors themselves may often, err, and cast up false; so also in any other subject of reasoning, the ablest, most attentive, and most practiced men may deceive themselves, and infer false conclusions [...]”

⁶⁵ Cf. Lev, V, p. 111: “And therefore, as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord set up for right reason the reason of some arbitrator, or judge, to whose sentence they will both stand [...]”

⁶⁶ Lev, V, p. 111: “reason itself is always right reason, as well as arithmetic is a certain and infallible art”.

não depende do acordo de um grande número de pessoas para estar correta⁶⁷, mas do cálculo correto.

Quando o discurso é verbalizado e transmitido, aquele que o ouvir e conectar as palavras para que elas constituam um significado terá compreendido o discurso. A compreensão [*understanding*] é causada pelo discurso⁶⁸, ela não é condição da linguagem, mas seu produto⁶⁹. Para se compreender alguns discursos, entretanto, não é necessário dominar as definições. Contudo são apenas os homens, que desenvolvem a linguagem, que serão capazes de compreender o discurso verbal complexo:

A imaginação que é criada no homem (ou em qualquer outra criatura dotada com a faculdade da imaginação) pelas palavras, ou por outros sinais voluntários, é o que geralmente chamamos compreensão, e é comum ao homem e à besta. Pois um cachorro pelo costume entenderá o chamado ou a reprovação de seu dono, e também entenderão muitas outras bestas. A compreensão que é peculiar ao homem é aquela não apenas da vontade, mas de suas concepções e pensamentos, pela sequência ou contexto dos nomes das coisas em afirmações, negações e outras formas do discurso [...]⁷⁰

A compreensão do discurso, que é peculiar ao homem, será necessária para o contrato, pois é necessário aceitar a transferência de direitos, o que pode ser feito apenas pela linguagem⁷¹. O papel mais importante da linguagem na filosofia política de Hobbes está, contudo, na descoberta das leis de natureza, o que será tratado no próximo ponto.

⁶⁷ Cf. Lev, V, p. 111: “but no one man’s reason, nor the reason of any one number of men, makes the certainty; no more than an account is therefore well cast up because a great many men have unanimously approved it.”

⁶⁸ Cf. Lev, IV, p. 108-109.

⁶⁹ Cf. ZARKA, 1987, p. 100. Para uma discussão acerca da questão, ver também BILETZKI, 1997, p. 27-36.

⁷⁰ Lev., II, 93-94: “The imagination that is raised in man (or any other creature endued with the faculty of imagining) by words, or other voluntary signs, is that we generally call understanding, and is common to man and beast. For a dog by custom will understand the call or the rating of his master; and so will many other beasts. That understanding which is peculiar to man is the understanding not only his will, but his conceptions and thoughts, by the sequel and contexture of the names of things into affirmations, negations, and other forms of speech [...].”

⁷¹ Cf. Lev, XIV, p. 197: “To make covenants with brute beasts is impossible, because not understanding our speech, they understand not, nor accept of any translation of right, nor can translate any right to another: and without mutual acceptance, there is no covenant.”

3. A derivação das leis de natureza

As leis de natureza são, para Hobbes, a filosofia moral, “a ciência do que é bom e do mau”⁷². Por ser um tipo de ciência, a filosofia é adquirida pelo mesmo método da ciência. Assim, Hobbes deve partir de definições verdadeiras e concluir a partir da soma e da subtração delas as leis de natureza. Meu argumento será limitado a uma proposta de como isso ocorre no *Levithan*, com uma breve incursão ao *De Cive*.

Há, contudo, um problema anterior ao processo de raciocínio. Hobbes afirma que algumas palavras tem seu significado ligado à natureza, às disposições e aos interesses de quem as está utilizando. Palavras com as quais isso ocorre não poderão ser utilizadas como fundamento de raciocínios, pois não possuem uma definição verdadeira:

E, portanto, ao raciocinar, um homem deve ter em conta as palavras, as quais, além da significação do que imaginamos da sua natureza, possuem também uma significação da natureza, da disposição e do interesse do falante, assim são os nomes das virtudes e dos vícios: pois um homem chama sabedoria o que o outro chama medo, e um crueldade o que outro chama justiça, um prodigalidade o que o outro chama magnanimidade e um dignidade o que o outro chama estupidez, etc. E portanto tais nomes nunca podem ser base verdadeira para qualquer raciocínio.⁷³

Como “a ciência do que é virtude e do que é vício é a filosofia moral”⁷⁴, não será possível calcular as leis de natureza sem possuir definições das virtudes e dos vícios como ponto de partida ou como produto da derivação das leis de natureza. Sorell aponta para a instabilidade que isso gera na moralidade e sugere que esse problema é eliminado apenas com as leis de natureza. Sorell acredita que o passo dado por Hobbes é o de mostrar o que é bom e, após, definir os termos em relação a essa noção⁷⁵.

⁷² Lev., cap. XV, p. 216: “[...] moral philosophy is nothing else but the science of what is good and evil in the conversation and society of mankind.”

⁷³ Lev, IV, p. 109-110: “And therefore in reasoning, a man must take heed of words; which, besides the signification of what we imagine of their nature, have a signification also of the nature, disposition, and interest of the speaker; such as are the names of virtues and vices: for one man calleth wisdom what another calleth fear; and one cruelty what another justice; one prodigality what another magnanimity; and one gravity what another stupidity, etc. And therefore such names can never be true grounds of any ratiocination.” Ver também EL, II, XXIX, 8. Acredito que, nessa citação, Hobbes está afirmando que os homens discordam não apenas sobre a aplicação das definições, mas sobre elas. A discordância sobre os objetos, ou seja, sobre o que é no caso concreto, considerado dignidade, sempre existirá e, se for alvo de conflito, deverá ser decidida por um juiz. A discordância sobre os objetos da aplicação de definições não causariam um problema para a derivação das leis de natureza e o problema apresentado aqui seria apenas aparente. Não acredito, entretanto, que esse seja o caso.

⁷⁴ Citação completa logo em seguida no texto.

⁷⁵ Cf. SORELL, 1990, p. 101.

Ao relacionar o bem das virtudes ao bem principal da paz, ele [Hobbes] pensou que tinha, pela primeira vez, definido a diferença entre vício e virtude: uma vez que o trabalho de definição foi feito, o mesmo comportamento não poderia ser chamado “bom” por uma pessoa e “mal” pela outra ao mesmo tempo.⁷⁶

No entanto, Hobbes não pode definir o que é bom a partir do seu apetite privado, sob pena de estar obtendo uma significação que depende “da natureza, da disposição e do interesse do falante”. Ele deve partir de definições adequadas, ou seja, de definições que, de forma rigorosa, identifiquem os objetos que definem e então ter como consequência a definição do que é bom. O reconhecimento da paz como algo bom vem antes da derivação das leis de natureza, mas também é gerado pelas leis de natureza:

E a ciência delas [das leis de natureza] é a única verdadeira filosofia moral. Pois a filosofia moral nada mais é do que a ciência do que é bom e do que é mau na relação e na sociedade dos homens. [...] E, portanto, tanto tempo um homem esteja na condição de mera natureza (a qual é uma condição de guerra) mais perto do apetite privado é a sua medida do que é bom e do que é mau: *e conseqüentemente todos os homens concordam nisso, que a paz é boa e, portanto, que o caminho ou os meios para a paz, os quais (conforme mostrei antes) são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a piedade e o resto das leis de natureza são bons, ou seja, são virtudes morais e seus contrários, vícios, mau*. Agora a ciência do que é virtude e do que é vício é a filosofia moral e, portanto, a verdadeira doutrina das leis de natureza é a verdadeira filosofia moral. [grifo meu]⁷⁷

Para que todos concordem que a paz é boa não pode haver dependência do acordo na experiência dos indivíduos por duas razões: (a) eles vivem no estado de natureza e não conhecem a paz e, se conhecem, tem a experiência de que ela não funcionou, pois voltaram para o estado de natureza e (b) a prudência conseguirá fornecer apenas opiniões, nunca certeza, então nem todos os indivíduos compartilharão da opinião de que a paz é boa, pois bom terá diferentes significados dependendo das experiências do indivíduo.

⁷⁶ SORELL, 1999, p. 9: “By relating the good of the virtues to the overriding good of peace, he [Hobbes] thought he had for the first time defined the difference between vice and virtue: once the work of definition had been done the same piece of behaviour could not be called ‘good’ by one person and ‘bad’ by another at the same time”

⁷⁷ Lev., cap. XV, p. 215-6: “And the science of them [das leis de natureza] is the true and only moral philosophy. For moral philosophy is nothing else but the science of what is good and evil in the conversation and society of mankind. [...] And therefore so long as a man is in the condition of mere nature, which is a condition of war, private appetite is the measure of good and evil: *and consequently all men agree on this, that peace is good, and therefore also the way or means of peace, which (as I have shown before) are justice, gratitude, modesty, equity, mercy, and the rest of the laws of nature, are good; that is to say, moral virtues; and their contrary vices, evil*. Now the science of virtue and vice is moral philosophy; and therefore the true doctrine of the laws of nature is the true moral philosophy.” [grifo meu]. Estou tomando a palavra *conseqüentemente* no trecho acima como significando não uma consequência direta do estado de natureza, mas algo que passa pela descoberta das leis de natureza.

A definição de filosofia nos fornece uma pista sobre o caminho que Hobbes vai seguir⁷⁸.

Por filosofia é compreendido o conhecimento adquirido por meio do raciocínio, da maneira da geração de algo até as propriedades; ou das propriedades até alguma forma possível de geração da mesma coisa; para que no fim seja possível produzir, tanto quanto a matéria e a força humana permitirem, tais *efeitos que a vida humana requer*. [grifo meu]⁷⁹

Se pensarmos na definição da filosofia moral como sendo uma ciência sobre o bom e o mau, teremos que a filosofia moral é o conhecimento sobre o bom e o mau com vistas a produzir os efeitos que a vida humana requer. Pretendo mostrar como Hobbes defende que a vida humana é o que se busca preservar e que essa preservação só é possível com a paz. Assim, buscando utilizar o método proposto por Hobbes para a ciência, quero propor que Hobbes parte de definições ligadas à natureza humana para concluir sobre o desejo de autopreservação e, então, sobre a necessidade de se buscar a paz⁸⁰.

Apesar de não ser explícito sobre como isso ocorre, Sorell afirma que a partir da observação, ou seja, da experiência, Hobbes identifica princípios e a partir deles ele é capaz de construir definições⁸¹.

EU DERIVEI os direitos do poder soberano e o direito dos súditos até esse ponto apenas dos princípios da natureza, tais que a experiência descobriu verdadeiros ou que o consentimento em relação ao uso das palavras fez verdade, ou seja, da natureza dos homens, conhecida por nós por meio da experiência e das definições, das quais as palavras são essenciais para qualquer raciocínio político com o qual universalmente se concordou.⁸²

Se utilizar da experiência e a partir dela ser capaz de universalizar princípios não desrespeita o método de Hobbes, pois todo conhecimento começa naquilo que é dado

⁷⁸ Cf. SORELL, 1990, p. 101.

⁷⁹ Lev, XLVI, p. 682: “BY philosophy is understood the knowledge acquired by reasoning, from the manner of the generation of anything, to the properties; or from the properties, to some possible way of generation of the same; to the end to be able to produce, as far as matter and human force permit, such *effects as human life requireth*.” [grifo meu]

⁸⁰ Deigh conclui algo muito similar após discutir a descoberta das leis de natureza. Ele acredita que a psicologia moral de Hobbes não justifica sua ética, mas é uma fonte de explicação sobre a construção de um sistema baseado na questão sobre a melhor forma de se preservar. Ao contrário de Deigh, entretanto, não acredito que a ética e a psicologia sejam independentes para Hobbes. Ver DEIGH, 1996.

⁸¹ Cf. SORELL, 1999, p. 11-12.

⁸² Lev, XXXII, p. 409: “I HAVE derived the rights of sovereign power, and the duty of subjects, hitherto from the principles of nature only; such as experience has found true, or consent concerning the use of words has made so; that is to say, from the nature of men, known to us by experience, and from definitions, of such words as are essential to all political reasoning, universally agreed on.”

pelos sentidos. A palavra experiência é, assim, utilizada por Hobbes em um sentido diferente daquela experiência que é capaz de constituir a prudência. Experiência, nesse caso, é o conhecimento gerado pela simples observação do mundo, sem nenhuma elaboração a partir disso. A descoberta da verdade pela experiência que consta na citação é, dessa forma, apenas a constatação de que o princípio ocorre no universo. É impossível universalizar um conceito apenas por meio da experiência, pois seria necessário experimentar todas as vezes que a coisa ocorreu⁸³. Conforme mostrado antes, é apenas com a linguagem e com a razão que é possível a universalização de conceitos.

Em suma, a partir da constatação do desejo de autopreservação (princípio universal para todos os humanos), Hobbes reconhece na paz uma forma de alcançá-lo. Não sendo o caso de se estar vivendo em tempos de paz, a autopreservação deve ser buscada por outros meios. Assim, bom é aquilo que contribui com a paz ou com a autopreservação em momento de guerra, sendo a primeira preferível⁸⁴. A seguir, tentarei mostrar o argumento de forma detalhada.

O argumento de Hobbes se utiliza da noção de movimento no homem. Para Hobbes, o indivíduo possui dois tipos de movimentos, o vital, que “começa com a geração e que continua sem interrupção durante toda a vida”⁸⁵ e também o voluntário⁸⁶, que é a externalização daquilo que pensamos em fazer. É por meio dessas ações que o movimento voluntário visa a proteger o movimento vital⁸⁷. Dessa forma, tudo que ajudar o movimento vital será objeto de desejo e o que atrapalhar, objeto de aversão. Assim, nossas ações visam, naturalmente, à nossa preservação⁸⁸. Essa é a primeira constatação necessária para o argumento que pretendo mostrar.

Isso não significa, contudo, que todas as ações humanas tenham como fim a autopreservação. Hobbes nos dá vários exemplos que contrariam isso. No *Leviathan*, ele

⁸³ Desenvolvi um argumento mais completo sobre isso no primeiro ponto do artigo intitulado *Prudência*, que encontra-se na terceira parte dessa dissertação.

⁸⁴ Sorell também conclui que o que separa as virtudes dos vícios é se a ação promoveu a ordem civil e a paz ou não. Ele não apresenta, contudo, a razão pela qual Hobbes faz essa afirmação. Ver SORELL, 1999, p. 2-3, 9.

⁸⁵ Lev., VI, p. 118: “One called vital, begun in generation, and continued without interruption through their whole life; such as are the course of the blood, the pulse, the breathing, the concoction, nutrition, excretion, etc.; to which motions there needs no help of imagination.”

⁸⁶ Cf. Lev., VI, p. 118: “THERE be in animals two sorts of motions peculiar to them: One called vital [...] the other is animal motion, otherwise called voluntary motion; as to go, to speak, to move any of our limbs, in such manner as is first fancied in our minds.”

⁸⁷ Cf. Lev, VI, p. 121-122: “This motion, which is called appetite, and for the appearance of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion, and a help thereunto; and therefore such things as caused delight were not improperly called jucunda (à juvando), from helping or fortifying; and the contrary, molesta, offensive, from hindering and troubling the motion vital.”

⁸⁸ Cf. Lev, XI, p. 160-161.

afirma que “a maioria dos homens escolhe colocar em risco sua vida do que não ser vingado”⁸⁹. No *De Cive*, quando menciona um suposto comando para matar um dos seus pais, que o “filho preferiria morrer a viver como um infame e odiado”⁹⁰ e também que “muitos preferem perder a vida e muito mais perder a paz do que sofrer contumélia”⁹¹. O argumento de que os indivíduos naturalmente buscam preservar sua vida e que eles normalmente desejam isso não é, entretanto, invalidado. Os desejos humanos são complexos e diversificados pela experiência, pela educação e pela constituição do corpo, a questão é que, apesar disso, todos eles possuem uma fonte comum: o esforço que tem como objetivo a autopreservação⁹².

Para Hobbes, o desejo da preservação da vida é o desejo mais básico, é o desejo de continuar desejando outras coisas⁹³. Somando-se a esse desejo, há a liberdade para cada um fazer tudo que estiver ao seu alcance com intuito de preservar-se: o direito de natureza⁹⁴.

O direito de natureza, o qual os escritores normalmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder como ele desejar para a preservação da própria natureza, ou seja, da própria vida e conseqüentemente de fazer qualquer coisa que, no próprio julgamento e razão, ele conceba como meio mais apto para tanto.⁹⁵

Se a preservação é aquilo que os homens desejam naturalmente, então tudo que os ajudar a permanecer vivos será considerado bom. Os apetites e as aversões mais básicos são assim considerados, mas o julgamento dos objetos que ajudam ou não na preservação é realizado pelo julgamento privado dos homens, algo cuja concórdia é sempre precária. Mais uma vez Hobbes precisa partir de definições. A paz, contudo, é definida em função da guerra:

⁸⁹ Lev, XV, p. 210-211: “most men choose rather to hazard their life than not to be revenged”.

⁹⁰ DCi, VI, 13: “[...] hijo preferiría morir antes que vivir como um infame y odioso.”

⁹¹ DCi, III, 12: “[...] muchos prefieren perder la vida y mucho más la paz antes que sufrir contumelia”.

⁹² Cf. Lev, VI, p. 118-119.

⁹³ Cf. Lev, XI, p. 160-161: “the object of man’s desire is not to enjoy once only, and for one instant of time, but to assure forever the way of his future desire.” Esse desejo, contudo, se complexifica na figura do desejo de poder. Não pretendo, contudo, examinar esse ponto aqui. Tratei disso dessa questão no artigo *Paixões*, que se encontra na segunda parte dessa dissertação.

⁹⁴ Estou tomando aqui o direito de natureza como descritivo (não normativo). Esse é, contudo, um ponto de discordância entre os comentadores.

⁹⁵ Lev, XIII, p. 189: “THE right of nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power as he will himself for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgement and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.”

[...] é manifesto que durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum para manter todos respeitando, eles estão na condição a qual é chamada guerra e tal guerra se dá entre cada homem contra cada homem. Pois a guerra não consiste apenas em batalha ou no ato de luta, mas em um período de tempo, no qual o desejo de lutar em batalha é suficientemente conhecido [...]. Todo o resto do tempo é paz.⁹⁶

Dessa forma, temos que a paz é a ausência de guerra e conseqüentemente que a paz depende do poder comum e é o tempo em que não se presume o desejo de lutar em batalha. Como a chance dos homens de não conseguirem se preservar na paz é menor que na guerra e dado que só existem esses dois tempos, a paz deverá ser buscada em preferência à guerra.

Com essas definições em mente, Hobbes define o que são as leis de natureza:

Uma lei de natureza, *lex naturalis*, é um preceito, ou regra geral, descoberta pela razão mediante a qual um homem é proibido de fazer aquilo que é destrutivo para sua vida ou de subtrair os meios para preservá-la e também de omitir aquilo que ele pensa serem os meios para melhor preservá-la.⁹⁷

As leis de natureza são, então, calculadas a partir dessa definição, da definição de paz e da definição de direito de natureza. Assim, das definições de direito de natureza, de lei de natureza e de paz segue-se a lei de natureza mais básica:

E conseqüentemente é um preceito ou regra geral da razão: que todo homem devem se esforçar para a paz tanto quanto ele esperar obtê-la; e quando ele não puder a obter, que ele possa buscar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte dessa regra contém a primeira e fundamental lei de natureza, que é: buscar a paz e segui-la. A segunda, o resumo do direito de natureza, que é: por todos os meios que pudermos, defender a nós mesmos.⁹⁸

Como uma das condições da paz é a existência de um poder comum e como o direito de natureza, ou seja, a liberdade irrestrita não é compatível com o poder comum

⁹⁶ Lev, XIII, p. 185-186: “[...] it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known [...]. All other time is peace”.

⁹⁷ Lev, XIV, p. 189: “A law of nature, *lex naturalis*, is a precept, or general rule, found out by reason, by which a man is forbidden to do that which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same, and to omit that by which he thinketh it may be best preserved.”

⁹⁸ Lev, XIV, p. 190: “And consequently it is a precept, or general rule of reason: that every man ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek and use all helps and advantages of war. The first branch of which rule containeth the first and fundamental law of nature, which is: to seek peace and follow it. The second, the sum of the right of nature, which is: by all means we can to defend ourselves.”

e conduz à guerra⁹⁹, Hobbes conclui pela necessidade de transferir seu direito de natureza na segunda lei de natureza, o que caracterizará o pacto social:

Dessa lei fundamental de natureza, pela qual os homens são comandados a se esforçarem para a paz, é derivada a segunda lei: que o homem deseje quando os outros também o fizerem, na medida em que ele considere necessário para a paz e para a defesa dele mesmo, submeter seu direito a todas as coisas e contentar-se com o mesmo tanto de liberdade contra outro homem quanto ele permitiria a outro em relação a ele mesmo.¹⁰⁰

Para essa lei, entretanto, Hobbes parece precisar também que os indivíduos reconheçam a igualdade de todos, afinal não pode haver reciprocidade sem igualdade. A necessidade do reconhecimento da igualdade é o disposto pela nona lei de natureza, que será apresentada em seguida no texto.

Da segunda lei de natureza, ele deriva a terceira. A proteção do contrato só possuirá eficácia se todos o cumprirem, pois se alguém utilizar seu direito de natureza poderá colocar a vida dos outros em risco:

Dessa lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir a outros tais direitos que, se conservados, impedem a paz da humanidade, segue-se uma terceira, que é a seguinte: que os homens desempenhem as convenções que realizam, sem isso as convenções seriam em vão, apenas palavras vazias e o direito de todos os homens a todas as coisas permanecendo, estaríamos ainda na condição de guerra.¹⁰¹

É dessa lei que ele deriva a definição de justiça, pois antes do contrato todos tinham direito a tudo e nada podia ser injusto. A injustiça passa a existir quando algum direito é transferido e a convenção não é cumprida, pois o indivíduo não possuía mais o direito transferido mediante convenção. A justiça está, portanto, no cumprimento das convenções.¹⁰²

⁹⁹ Cf. Lev, XIV, p. 190: "For as long as every man holdeth this right, of doing anything he liketh; so long are all men in the condition of war."

¹⁰⁰ Lev, XIV, p. 190: "From this fundamental law of nature, by which men are commanded to endeavour peace, is derived this second law: that a man be willing, when others are so too, as far forth as for peace and defence of himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men as he would allow other men against himself".

¹⁰¹ Lev, XV, p. 201-202: "FROM that law of nature by which we are obliged to transfer to another such rights as, being retained, hinder the peace of mankind, there followeth a third; which is this: that men perform their covenants made; without which covenants are in vain, and but empty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war."

¹⁰² Cf. Lev, XV, p. 202: "And in this law of nature consisteth the fountain and original of justice. For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred, and every man has right to everything and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break it is

Como a paz só é alcançada na vida civil e todos os sinais de ódio ou desprezo tendem a provocar a luta, será essencial que a convivência entre os homens não acabe por gerar a guerra. Assim, para que a paz seja mantida, não deve haver motivos para afastar a confiança dos outros e, por isso, Hobbes acredita que os indivíduos devem ser gratos pelo que recebem de outro e deriva a quarta lei: “que o homem que recebeu um benefício de outro por mera graça, se esforce para que aquele que a deu não tenha causa razoável para arrepender-se da sua boa vontade”¹⁰³.

É essencial que os indivíduos convivam de forma pacífica para que a paz seja mantida. Na mesma linha da quarta lei, Hobbes deriva a quinta, a sexta, a sétima e a oitava leis de natureza, que comandam que os homens devem acomodar-se uns aos outros¹⁰⁴, que eles devem, em consideração do futuro, perdoar as ofensas passadas¹⁰⁵, que ao pensar na vingança eles não olhem para o mal passado, mas para o bem do futuro¹⁰⁶ e, por último, que eles não declarem ódio ou desprezo a outro.¹⁰⁷

Hobbes prova a existência da igualdade natural dos homens no capítulo XIII do *Leviathan*, o que ele faz a partir de dois argumentos distintos. A igualdade pode ser mostrada através das faculdades do corpo e é devida ao fato de que o mais fraco pode matar o mais forte, “seja por maquinação secreta ou por confederação com os outros que se encontram ameaçados pelo mesmo perigo.”¹⁰⁸ Assim, eles são iguais porque todos possuem a capacidade de matar.

O argumento mais complexo sobre a igualdade, entretanto, se dá em função das faculdades da mente, mais especificamente da prudência¹⁰⁹. Ela é um critério para estabelecer a igualdade, pois ela “não é nada senão experiência, a qual em tempos iguais é igualmente adquirida pelos homens naquilo a que eles igualmente se dedicam”¹¹⁰. No

unjust and the definition of injustice is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust is just.”

¹⁰³ Lev, XV, p. 209: “that a man which receiveth benefit from another of mere grace endeavor that he which giveth it have no reasonable cause to repent him of his good will.”

¹⁰⁴ Cf. Lev, XV, p. 209: “A fifth law of nature is complaisance; that is to say, that every man strive to accommodate himself to the rest.”

¹⁰⁵ Cf. Lev, XV, p. 210: “A sixth law of nature is this: that upon caution of the future time, a man ought to pardon the offences past of them that, repenting, desire it.”

¹⁰⁶ Cf. Lev, XV, p. 210: “A seventh is: that in revenges (that is, retribution of evil for evil), men look not at the greatness of the evil past, but the greatness of the good to follow.”

¹⁰⁷ Cf. Lev, XV, p. 211: “[...] we may in the eighth place, for a law of nature, set down this precept: that no man by deed, word, countenance, or gesture, declare hatred or contempt of another.”

¹⁰⁸ Lev, XIII, p. 183: “For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination or by confederacy with others that are in the same danger with himself.”

¹⁰⁹ Como nem todos adquirem a razão, ela não deve ser levada em conta no argumento. Discuti melhor isso no ponto 3.1 do artigo *Prudência*, que se encontra na terceira parte dessa dissertação.

¹¹⁰ Lev, XIII, p. 183: “For prudence is but experience, which equal time equally bestows on all men in those things they equally apply themselves unto.”

entanto, os indivíduos não reconhecem essa igualdade, pois acreditam que possuem mais prudência que os outros¹¹¹. Mesmo isso configurando um sinal de maior igualdade, pois é um sinal claro de igualdade todos estarem satisfeitos com o que possuem¹¹², o não reconhecimento da igualdade pode ser um problema para a busca da paz, pois se alguém acreditar que é melhor que o outro não vai querer ter a mesma liberdade que esse outro. É por isso que Hobbes estabelece a nona lei de natureza: “[e] portanto para a nona lei de natura eu expresseo o seguinte: que cada homem reconheça o outro como igual por natureza”¹¹³.

Havendo o reconhecimento, com “o início das condições de paz, [que] nenhum homem requeira a reserva para ele mesmo de nenhum direito que ele não aceite que seja reservado a cada um do resto”¹¹⁴, afinal se um retivesse maior liberdade que outros, não haveria igualdade. Essa é a décima lei de natureza.

Pela décima primeira lei de natureza, a igualdade deve ser especialmente reconhecida pelo árbitro: “se um homem a quem se confiou o julgamento entre um homem e outro homem, é um preceito da lei de natureza que ele trate ambos igualmente”¹¹⁵. Dada à natureza dos homens, eles terão opiniões diferentes e se eles tentarem resolver sozinhos, as controvérsias serão resolvidas por meio da guerra. Assim, se faz necessário que um terceiro que os reconheça como iguais resolva a discórdia.

A observância dessa lei, que acaba determinando que cada um receba aquilo a que tem direito, é chamada por Hobbes de equidade¹¹⁶. Mas ela não resolve todos os casos, pois há coisas que não podem ser divididas e disso segue-se a décima segunda lei: “que aquelas coisas que não possam ser divididas sejam gozadas em comum, se puder ser assim e se a quantidade da coisa permitir, sem limite; senão

¹¹¹ Cf. Lev, XIII, p. 183-4: “That which may perhaps make such equality incredible is but a vain conceit of one’s own wisdom, which almost all men think they have in a greater degree than the vulgar; that is, than all men but themselves, and a few others, whom by fame, or for concurring with themselves, they approve. For such is the nature of men that howsoever they may acknowledge many others to be more witty, or more eloquent or more learned, yet they will hardly believe there be many so wise as themselves; for they see their own wit at hand, and other men’s at a distance.”

¹¹² Cf. Lev, XIII, p. 184: “But this proveth rather that men are in that point equal, than unequal. For there is not ordinarily a greater sign of the equal distribution of anything than that every man is contented with his share.”

¹¹³ Lev, XV, p. 211: “And therefore for the ninth law of nature, I put this: that every man acknowledge another for his equal by nature.”

¹¹⁴ Lev, XV, p. 211: “the entrance into conditions of peace, no man require to reserve to himself any right which he is not content should he reserved to every one of the rest”.

¹¹⁵ Lev, XV, p. 212: “if a man he trusted to judge between man and man, it is a precept of the law of nature that he deal equally between them”

¹¹⁶ Cf. Lev, XV, p. 212.

proporcionalmente ao número que possui direito. Pois senão a distribuição é desigual e contrária à equidade”¹¹⁷. No entanto, há coisas que não podem ser desfrutadas em conjunto, para tais situações, Hobbes deriva a décima terceira e a décima quarta leis, que estabelecem critérios para a divisão¹¹⁸.

Para que as disputas sejam realmente resolvidas, é necessário “que todos os homens que são mediadores da paz recebam salvo-conduto”¹¹⁹, pois a solução do mediador deve ser respeitada¹²⁰. A décima sexta lei, por sua vez, estabelece a necessidade da submissão a um árbitro: “é da lei de natureza que aqueles que estão em controvérsia submetam seu direito ao julgamento de um árbitro”¹²¹. Já a décima sétima estabelece a proibição de ser árbitro da própria disputa: “percebendo que cada homem presumidamente faz tudo tendo em vista seu próprio benefício, nenhum homem é um árbitro adequado para seu próprio caso”¹²² e a décima oitava a proibição da parcialidade do árbitro¹²³. A justificação delas já foi estabelecida juntamente com a justificação da décima primeira lei. A décima nona lei, por sua vez, estabelece o procedimento a ser adotado pelo juiz quando houver divergência nos fatos da questão: que ele ouça outros¹²⁴.

Há ainda mais uma lei que Hobbes acrescenta no *A Review, and Conclusion*:

Às Leis de Natureza declaradas no Capítulo quinze, eu acrescentaria essa: que todo homem está comprometido por natureza, na medida em depender dele, proteger na guerra a autoridade pela qual ele foi protegido em tempos de paz. Pois aquele que pretende o direito de

¹¹⁷ Lev, XV, p. 212: “that such things as cannot be divided be enjoyed in common, if it can be; and if the quantity of the thing permit, without stint; otherwise proportionably to the number of them that have right. For otherwise the distribution is unequal, and contrary to equity.”

¹¹⁸ Cf. Lev, XV, p. 213: “[décima terceira] that the entire right, or else (making the use alternate) the first possession, be determined by lot. For equal distribution is of the law of nature; and other means of equal distribution cannot be imagined. [décima quarta] Of lots there be two sorts, arbitrary and natural. Arbitrary is that which is agreed on by the competitors; natural is either primogeniture (which the Greek calls kleronomia, which signifies, given by lot), or first seizure.”

¹¹⁹ Lev, XV, p. 213: “that all men that mediate peace be allowed safe conduct”.

¹²⁰ Hobbes não é explícito na justificação dessa lei.. No entanto, podemos inferir que a motivação dele é que os árbitros não possam ser culpados pelas suas decisões. Isso é importante porque se aquele que decidir puder ser culpada, sempre será necessário um novo mediador.

¹²¹ Lev, XV, p. 213: “it is of the law of nature that they that are at controversy submit their right to the judgement of an arbitrator”.

¹²² Lev, XV, p. 213: “[...] seeing every man is presumed to do all things in order to his own benefit, no man is a fit arbitrator in his own cause”.

¹²³ Cf. Lev, XV, p. 214: “For the same reason no man in any cause ought to be received for arbitrator to whom greater profit, or honour, or pleasure apparently ariseth out of the victory of one party than of the other: for he hath taken, though an unavoidable bribe, yet a bribe; and no man can be obliged to trust him.”

¹²⁴ Cf. Lev, XV, p. 214: “And in a controversy of fact, the judge being to give no more credit to one than to the other, if there be no other arguments, must give credit to a third; or to a third and fourth; or more: for else the question is undecided, and left to force, contrary to the law of nature”.

natureza para preservar seu próprio corpo, não pode pretender o direito de natureza para destruir aquele por cuja força ele é preservado: é uma contradição manifesta de si mesmo. E embora essa lei possa ser derivada como consequência de uma daquelas que já foram mencionadas, os tempos requerem que a tenhamos inculcada e lembrada.¹²⁵

Buscar a minha preservação matando aquele que me protege parece ser uma contradição. No entanto, disso é impossível derivar um dever de proteção. Hobbes parece estar falando mais de um dever de lealdade do que de um dever baseado na própria proteção. Parece que essa lei poderia ser derivada da quarta lei, que estabelece que não se deve fornecer motivos para aquele que nos fez um favor se arrepender disso. Provavelmente nesse caso as preocupações com o que estava ocorrendo na Inglaterra naquele momento tenham influenciado Hobbes, como sugere o final da citação. Mesmo assim parece possível derivar essa lei a partir das outras e não parece haver um problema para a teoria de Hobbes.

Apresentei um argumento, ou uma derivação, como é chamada por Hobbes, que não é perfeita. Por mais que Hobbes defenda que ele leva à certeza, o método de Hobbes conforme aqui apresentado não parece ser baseado apenas no que hoje consideramos silogismos e nem poderia ser ciência como Hobbes a compreende. No entanto, essa parece ser a forma como Hobbes concebe a derivação. Talvez ele estivesse se utilizando de técnicas de convencimento, deixando o texto mais agradável para a leitura¹²⁶ ou talvez ele apenas não concebesse a argumentação da mesma forma que concebemos hoje. Há ainda a alternativa de essa não ser a melhor apresentação do texto hobbesiano. Não pretendi defender que essa é a única forma de interpretar a derivação hobbesiana, mas acredito que é a forma que menos se afasta da apresentação de Hobbes.

Além disso, a proposta de Hobbes é utilização de uma derivação pura, sendo o conteúdo dado apenas pelas definições. Em nenhum momento ele menciona que seria necessário primeiro estabelecer que se está buscando um bem: a preservação da vida. No entanto, embora ele não seja explícito nesse sentido, a visão do *Leviathan* como um

¹²⁵ Lev, *A Review and a Conclusion*, p. 718-719: “To the Laws of Nature declared in the fifteenth Chapter, I would have this added: that every man is bound by nature, as much as in him lieth, to protect in war the authority by which he is himself protected in time of peace. For he that pretendeth a right of nature to preserve his own body, cannot pretend a right of nature to destroy him by whose strength he is preserved: it is a manifest contradiction of himself. And though this law may be drawn by consequence from some of those that are there already mentioned, yet the times require to have it inculcated and remembered.”

¹²⁶ Cf. Lev, *A Review, and Conclusion*, p. 718: “So also reason and eloquence (though not perhaps in the natural sciences, yet in the moral) may stand very well together. For wheresoever there is place for adorning and preferring of error, there is much more place for adorning and preferring of truth, if they have it to adorn.”

todo sugere que a concepção de homem seja premissa para o argumento das leis de natureza, afinal ela foi desenvolvida nos capítulos que precedem esse argumento.

Apesar disso, acredito que essa leitura possui vantagens em relação a algumas outras que foram realizadas com o mesmo objetivo de respeitar o método de derivação proposto por Hobbes, algumas das quais comentarei no próximo ponto.

4. Outras leituras sobre a derivação

Nesse ponto, pretendo apresentar um debate recente sobre a derivação das leis de natureza. O debate se formou em torno do que Gert e Deigh desenvolveram sobre a relação da razão e das leis de natureza. A ordem dos textos conforme apresentada aqui não representa necessariamente a ordem em que os textos foram escritos, mas mesmo assim parece ser a melhor forma de apresentação do debate. Há ainda outros comentadores que também se propõem a debater o método de derivação das leis de natureza em Hobbes, é o caso de Lloyd que pretende utilizar o método do cálculo conforme apresentado por Hobbes, mas que se afasta do apresentado aqui, pois parte de premissas muito diferentes¹²⁷ e também de McNeilly, obra a qual não tive acesso.

Gert acredita que é impossível partir apenas do que ele denomina razão formal¹²⁸ e descobrir as leis de natureza, conforme o desenvolvido por Hobbes no *Leviathan*¹²⁹. Ele mostra que apenas calculando com palavras não conseguiremos descobri-las. A solução dele é, contudo, diferente da apresentada aqui. Busquei mostrar que ao definir o bem a ser buscado, é possível fazer o proposto por Hobbes. Gert tem um argumento parecido, pois também quer fornecer um conteúdo para que seja possível o cálculo. Apesar de o conteúdo também ser parecido com o apresentado aqui, pois Gert defende que esse conteúdo é a aversão ao sofrimento, ele afirma que esse conteúdo está expresso pela razão natural e não pelo desejo de continuar vivendo.

Esse termo, razão natural, é usado por Hobbes principalmente no *De Cive*, quando ele define as quatro faculdades da *natureza* humana como sendo a força

¹²⁷ Lloyd desenvolve sua leitura no capítulo 5 do livro *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Ela não parte da definição de lei de natureza, mas de um teorema baseado na reciprocidade (LLOYD, 2009, cap. 5)

¹²⁸ Razão formal é o nome que Gert fornece para razão que não impõe limites ao conteúdo (GERT, 2001, p. 244). Ele quer contrastar com a razão natural, a qual mencionarei em seguida.

¹²⁹ Cf. GERT, 2001, p. 249 e também GERT, 2010, p. 50.

corporal, a experiência, a razão e as paixões¹³⁰. O problema é que a razão passa a ser definida no *Leviathan*, no capítulo V, como uma faculdade adquirida e Gert vê a razão formal e a razão natural como complementares. Ele acreditava que a tradução do *De Cive* para o inglês era da autoria de Hobbes¹³¹ e como ela foi publicada no mesmo ano que o *Leviathan*, isso pode ter levado o autor a pensar que Hobbes não teria modificado nenhum conteúdo importante entre a publicação das duas obras, apenas acrescentado um tipo de razão. Esse é um dos motivos apresentado por Deigh para criticar a concepção de Gert¹³².

A crítica mais importante de Deigh, entretanto é mostrar a mudança de conteúdo entre as duas obras, pois, apesar de, no *De Cive*, Hobbes apresentar a razão como sendo uma faculdade natural dos homens¹³³, ele acredita que a teoria evoluiu nos anos entre a publicação dessa obra e a do *Leviathan*¹³⁴. Na obra de 1651, Hobbes apresenta a razão não mais como natural, mas devendo ser adquirida, como uma faculdade que não nasce com os homens e é consistente com sua definição no resto da obra¹³⁵.

O único argumento que Gert apresenta a favor da sua tese da razão natural e que está no *Leviathan* é a seguinte citação: “paixões não guiadas são em sua maioria meras loucuras”¹³⁶, da qual ele conclui que as paixões são guiadas pela razão e que, para isso ser possível, essa razão deveria ter conteúdo, devendo então ser a razão natural. No entanto, não parece haver base para concluir que as paixões deveriam ser guiadas pela razão, muito menos pela razão natural. Hoekstra defende uma tese mais forte que leva

¹³⁰ Cf. DCi, I, 1.

¹³¹ Gert atribuiu a tradução a Hobbes na versão do *De Cive* que editou (HOBBS/GERT, 1991, p. 3). A análise dele e de Deigh, entretanto, sobre as possíveis mudanças entre as duas obras parece ser superficial. Deigh não considera que o *Leviathan* em diversas partes é uma tradução com poucas diferenças do *De Cive*, por exemplo – algo que, segundo Schuhmann, é de fácil constatação (SCHUHMAN, 2004, p. 19-28).

¹³² Cf. DEIGH, 2012, p. 200-201.

¹³³ A título de exemplo, ver DCi, XVII, 13.

¹³⁴ Cf. DEIGH, 2012, p. 206: “Hobbes’s abandonment of the traditional notion of reason as a natural power results in a significant change in his account of the rational basis of the laws of nature.” Mais uma vez, a conclusão de Deigh parece ser apressada, sem muitos argumentos a suportando. No entanto, Deigh parece mesmo assim ter um ponto: os primeiros capítulos do *Leviathan* não estão abrangidos pelo conteúdo do *De Cive* (SCHUHMAN, 2004, p. 22). Contudo, a observação dele de que Hobbes teria abandonado a noção de razão natural parece ainda ser muito forte. Tratarei melhor disso no próximo ponto.

¹³⁵ O engano atribuído por Deigh a Gert de considerar as duas obras muito próximas em conteúdo foi analisado com mais detalhe por Deigh, que mostra outros erros que Gert teria cometido também devido a esse engano. Ver DEIGH, 2012. As páginas que falam especificamente da concepção de Gert sobre a razão natural são essas: 204-208.

¹³⁶ Lev, VIII, p. 142: “passions unguided are for the most part mere madness”.

em conta a razão natural quando debate com Deigh¹³⁷, mas primeiro veremos a posição do último e após o debate gerado por ela. Além disso, Lloyd aponta a impossibilidade na teoria de Gert de explicar a normatividade das leis de natureza. Segundo ela, Gert acaba defendendo que por ser irracional não seguir as leis de natureza, é racional segui-las e, assim, teríamos uma obrigação de agir de acordo com elas¹³⁸.

A leitura de Deigh está preocupada em estabelecer a independência da ética relativamente à psicologia de Hobbes¹³⁹. Além disso, ele quer apresentar uma teoria que consiga utilizar a noção de razão desenvolvida no capítulo V do *Leviathan* para calcular as leis de natureza¹⁴⁰. Para ele, todas as teorias que não respeitam o método proposto por Hobbes apresentam problemas¹⁴¹. Ele acredita, contudo, que as leis de natureza não são resultado de um processo dominado apenas pela razão: Hobbes teria utilizado também premissas fatuais como parte do raciocínio, nos capítulos XIV e XV do *Leviathan*. Assim, ao mesmo tempo, Hobbes apresenta a ciência da descoberta das leis de natureza e as aplica aos fatos da condição humana- ele teria comprimido dois estágios em um¹⁴².

Segundo Deigh, a primeira¹⁴³ e a segunda leis de natureza são inferidas do direito de natureza (que leva à condição de guerra) mais a necessária busca de preservação da vida- constatações de fato ligadas à experiência. Ele prontamente reconhece um problema que isso poderia causar, qual seja, ter como consequência derivar um enunciado normativo (leis) de enunciados descritivos acerca da natureza humana¹⁴⁴. Para resolver isso sem ver o texto de Hobbes como incoerente, ele propõe que encontremos a verdade da primeira definição que Hobbes apresenta: a de leis de natureza¹⁴⁵. Ele conclui que a definição correta é aquela que reflete como o termo é

¹³⁷ No entanto, o texto de Deigh (2012) criticando a posição de Gert (2001 e 2010) é posterior ao texto de Hoekstra (2003). O debate de Hoekstra com Deigh que me refiro se dá na continuidade do debate sobre o texto de Deigh de 1996.

¹³⁸ Cf. LLOYD, 2009, p. 188. Ela fornece mais razões para não adotarmos a teoria de Gert, elas se referem principalmente ao que ele considera como racional. Sobre isso, ver LLOYD, 2009, p. 187-189.

¹³⁹ Como a derivação de Deigh não parte de desejos, ele conclui que a psicologia moral não é uma justificção da ética, mas pode ser vista como uma fonte explicação, pois, segundo ele, Hobbes explica a construção e a necessidade de conformidade relativamente às leis de natureza como uma resposta à questão sobre a melhor forma de se preservar (DEIGH, 1996, p. 58-60). Não tratarei desse ponto, pois estou interessada na derivação realizada por ele. No entanto, minha interpretação estabelece uma relação entre a psicologia e a ética quando utilizo o desejo de continuar vivendo como premissa.

¹⁴⁰ Cf. DEIGH, 1996, p. 39-42.

¹⁴¹ Cf. DEIGH, 1996, p. 41-42.

¹⁴² Cf. DEIGH, 1996, p. 42-43.

¹⁴³ Cf. DEIGH, 1996, p. 44. Deigh afirma: "Hobbes did not regard the fundamental law as an underived principle of his system but rather drew it as a conclusion from considerations of the deadly conflict that confronts individuals who live in a state of nature".

¹⁴⁴ Cf. DEIGH, 1996, p. 44-45.

¹⁴⁵ Cf. DEIGH, 1996, p. 56.

usado¹⁴⁶. E, segundo Deigh, o vocabulário das leis de natureza não é usado no sentido normativo, elas não são tomadas como princípios para ação, não sendo consideradas leis em sentido estrito. Assim, para que tenhamos uma definição verdadeira, as leis de natureza não devem ser tomadas como leis, mas proposições sobre princípios¹⁴⁷.

Ainda, Deigh nega que as leis de natureza sejam comandos divinos, não podendo, desse modo, deles retirar sua normatividade¹⁴⁸. Como ele acredita que as definições verdadeiras são aquelas que são usualmente utilizadas e como não é possível que Deus seja objeto dos nossos pensamentos¹⁴⁹, ele conclui que a normatividade delas não pode vir de Deus. Ele refere ainda a afirmação de Hobbes de que as leis de natureza não são leis em sentido estrito¹⁵⁰, porque as leis são comandos de um legislador¹⁵¹, algo que as leis de natureza não são.

A partir desse primeiro texto de Deigh segue-se uma crítica de Murphy, uma resposta de Deigh e então uma crítica de Hoekstra. Murphy quer defender a leitura ortodoxa criticada por Deigh. Ele quer mostrar que a visão criticada também se utiliza da razão como cálculo conforme desenvolvido no *Leviathan*, mas que ela usa a razão como parte de um raciocínio de meios e fins e que apenas assim é possível descobrir as leis de natureza. Murphy acredita que o raciocínio realizado pela razão é diferente daquele que tem em vista os meios para fins¹⁵², mas para ele, nada impede que o cálculo da razão tenha um papel em um raciocínio sobre meios para fins, afinal se houver uma fase do raciocínio que envolva a dedução de consequências que necessariamente se seguem de afirmações baseadas em definições verdadeiras, a razão fará parte desse raciocínio¹⁵³. Para ele, “[a]s leis de natureza são produtos de pensamentos meios-fins

¹⁴⁶ Cf. DEIGH, 1996, p. 56-57. Hoekstra esclarece que há passagens que mostram que Hobbes considerava que sua definição levava em conta o sentido concedido à expressão pelo uso, mas que a sua definição não era inteiramente baseada nisso. Ver HOEKSTRA, 2003, p. 114.

¹⁴⁷ Cf. DEIGH, 1996, p. 56-58.

¹⁴⁸ Cf. DEIGH, 1996, p. 57-58. Além de Deigh, Kavka e Gauthier defendem que Deus não é importante para o argumento das leis de natureza. Ver KAVKA, 1986, p. 361-363 e GAUTHIER, 1969, p. 178-188.

¹⁴⁹ Cf. Lev, III, p. 99: “And therefore the name of God is used, not to make us conceive Him (for He is incomprehensible, and His greatness and power are unconceivable), but that we may honour Him.”

¹⁵⁰ Cf. Lev, XXVI, p. 314: “[T]he laws of nature, which consist in equity, justice, gratitude, and other moral virtues on these depending, in the condition of mere nature (as I have said before in the end of the fifteenth Chapter), are not properly laws, but qualities that dispose men to peace and to obedience.”

¹⁵¹ Cf. Lev, XXVI, p. 312: “[I]t is manifest that law in general is not counsel, but command; nor a command of any man to any man, but only of him whose command is addressed to one formerly obliged to obey him.”

¹⁵² Cf. MURPHY, 2000, p. 260-261.

¹⁵³ Cf. MURPHY, 2000, p. 261.

que são especialmente confiáveis devido ao papel que a razão, ao invés da experiência, possui na geração dessas leis”¹⁵⁴.

Por meio desse argumento, Murphy quer mostrar que não há inconsistência na teoria ortodoxa. Murphy afirma que o ponto de discórdia das teorias está na possibilidade de as leis de natureza serem uma parte de um raciocínio maior sobre meios-fim¹⁵⁵. Segundo a teoria ortodoxa, para que uma lei de natureza seja considerada como tal, ela deve ser um meio para o fim da autopreservação¹⁵⁶. Já segundo a teoria definicional de Deigh, para uma lei de natureza ser verdadeira ela deve ser a conclusão do cálculo de definições e estar de acordo com o uso linguístico costumeiro¹⁵⁷.

Além disso, Murphy questiona como se dá a normatividade das leis de natureza no contexto da teoria de Deigh, afinal, com a derivação por meio de definições, temos a ciência das leis de natureza, mas ciência, nesse caso, só é regra no sentido que as leis da geometria podem ser, ou seja, são regras descritivas¹⁵⁸.

Lloyd possui uma crítica parecida. Partindo da caracterização das leis de natureza como proposições sobre princípios fornecida por Deigh, ela mostra que Deigh tem dificuldades para explicar a normatividade das leis de natureza. Para ele, as leis de natureza são guias para ação porque o desejo predominante entre os indivíduos é da autopreservação¹⁵⁹, o que os faria tomar as leis de natureza como normativas. A palavra *predominante* pode ser tomada em dois sentidos: na maior parte das vezes em cada homem ou na maior parte dos homens. Lloyd mostra que em nenhum desses casos é possível vislumbrar a normatividade que Hobbes atribui às leis de natureza na descrição de Deigh. Ela mostra que esse não é necessariamente o desejo predominante em cada homem porque eles algumas vezes escolhem até mesmo morrer¹⁶⁰. Já no caso de ser predominante no sentido de ser o desejo da maioria, aquele que não possuir o desejo não terá para si a obrigação de seguir as leis de natureza¹⁶¹. Em ambos os casos nem

¹⁵⁴ MURPHY, 2000, p. 261: “[...] the laws of nature are products of means-ends thinking that are especially reliable due to the role that reason, rather than experience, plays in the generation of those laws.”

¹⁵⁵ Cf. MURPHY, 2000, p. 262-263.

¹⁵⁶ Cf. MURPHY, 2000, p. 265.

¹⁵⁷ Cf. MURPHY, 2000, p. 265.

¹⁵⁸ Cf. MURPHY, 2000, p. 265-266.

¹⁵⁹ Cf. DEIGH, 1996, p. 58-60.

¹⁶⁰ Cf. LLOYD, 2009, p. 199.

¹⁶¹ Cf. LLOYD, 2009, p. 199.

todos estão obrigados e não parece que a obrigação de seguir as leis de natureza seja opcional para Hobbes¹⁶².

Deigh escreve um artigo defendendo seu ponto de vista frente às críticas de Murphy. Ele sustenta que a derivação das leis de natureza defendida por Murphy não está de acordo com a teoria de Hobbes, porque esse afirma que as leis de natureza são derivadas pela razão e o que o argumento de Murphy mostra é que as leis de natureza seriam apenas conclusões científicas como parte secundária de um processo de pensamento¹⁶³. Esse raciocínio começaria com um desejo e não com uma definição, como é proposto por Hobbes¹⁶⁴ e pensamentos desse tipo, para Hobbes, conforme entende Deigh, pertencem exclusivamente ao domínio do *natural wit*¹⁶⁵. O maior problema, contudo, é que se o desejo que é o fim do pensamento for diferente da busca pela preservação, os preceitos resultados do raciocínio seriam diferentes das leis de natureza. Ou seja, para se ter as leis de natureza, além de um cálculo correto, seria necessário ter o desejo correto¹⁶⁶. Sobre a normatividade das leis de natureza, Deigh mantém essa mesma posição de afirmar que elas são leis em um sentido diferente quando responde a Murphy¹⁶⁷.

O artigo de Hoekstra foi o último no debate, ele busca, contudo, no primeiro texto citado aqui, sua linha principal de argumento: a razão natural no *Leviathan*. Hoekstra quer mostrar que Deigh está errado em fundamentar a descoberta das leis de natureza apenas na razão como cálculo, conforme descrita no capítulo V, do *Leviathan*, e que Murphy também errou ao aceitar essa simplificação do argumento de Hobbes¹⁶⁸.

Hoekstra começa mostrando, contudo, o problema da não aceitação por Deigh da relação entre as leis de natureza e Deus, problema esse associado principalmente à normatividade das leis de natureza¹⁶⁹, conforme já exposto acima. Ele afirma que Deigh acaba afastando o nome das leis de natureza do seu significado, pois ele as caracteriza

¹⁶² Relativamente a essa questão, estou interpretando Hobbes no sentido de que todos são obrigados pelas leis de natureza, mas que nem todos as tomam como uma obrigação (caso dos ateus, que não entendem os preceitos como deles – Lev, XXXI, p. 396). No ponto 6, discutirei melhor esse problema.

¹⁶³ Cf. DEIGH, 2003, p. 103.

¹⁶⁴ Cf. DEIGH, 2003, p. 103-104.

¹⁶⁵ Cf. DEIGH, 2003, p. 98.

¹⁶⁶ Cf. DEIGH, 2003, p. 105.

¹⁶⁷ Cf. DEIGH, 2003, p. 107-108.

¹⁶⁸ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 111-112.

¹⁶⁹ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 112-114.

como não sendo leis e nem naturais, parecendo serem assim conselhos artificiais¹⁷⁰, o que vai contra o que Hobbes afirma sobre o significado de termos compostos¹⁷¹.

Após, ele passa a discutir os passos da derivação de Deigh. Deigh afirma que devemos partir da definição de lei de natureza, a qual ele acredita que se baseia no uso costumeiro da expressão – para ele, uma definição é verdadeira se cumprir esse requisito. Hoekstra mostra, contudo, que Hobbes não tinha essa intenção. Ele parte de uma definição costumeira, mas não a utiliza¹⁷².

Hoekstra apresenta um argumento ainda mais forte contra a ideia de Deigh de derivação: ele afirma que as leis de natureza, na definição de Deigh não são conclusões da razão¹⁷³. A definição de leis de natureza determina que elas são preceitos que proíbem a autodestruição, então qualquer preceito que atingir esse objetivo será uma lei de natureza, não havendo derivação nenhuma a partir da definição de leis de natureza¹⁷⁴. Hoekstra se pergunta se seria o caso de Hobbes não ter sido rigoroso em sua teoria ou se não seria o caso de ele estar usando a expressão *razão* de forma ambígua, não sendo a razão apenas aquela definida no capítulo V, do *Leviathan*¹⁷⁵. Ele adota a segunda opção.

Hoekstra acredita que Hobbes está se utilizando também da razão natural para a descoberta das leis de natureza¹⁷⁶. Ele acredita que a razão natural está relacionada ao *judgement* e, por isso, ao *natural wit* e na afirmação de Hobbes, no *De Cive*, de que as leis de natureza são descobertas pela razão natural¹⁷⁷. Além disso, imediatamente antes de definir as leis de natureza como descobertas pela razão, Hobbes afirma, relativamente ao direito de natureza que ele é a liberdade de “fazer qualquer coisa a qual, em seu julgamento e razão, ele conceba como sendo os meios mais aptos para tanto [a preservação]”¹⁷⁸, sendo que a palavra *razão* no caso, nas concepções de Deigh e de Murphy, parece se referir a um raciocínio sobre meios para alcançar fins¹⁷⁹.

Hobbes definitivamente menciona a razão natural no *Leviathan* em diversas oportunidades, como mostra Hoekstra. Hobbes não parece, entretanto, estar falando da

¹⁷⁰ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 118.

¹⁷¹ Cf. Lev, IV, p. 108-109.

¹⁷² Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 114.

¹⁷³ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 114.

¹⁷⁴ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 114.

¹⁷⁵ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 115.

¹⁷⁶ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 118.

¹⁷⁷ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 118. Hoekstra remete ao artigo de Gert, que cita o *De Cive*. Ver GERT, 2001, p. 249. Ver também DCi, I, 15.

¹⁷⁸ Lev, XV, p. 189: “doing anything which, in his own judgement and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.”

¹⁷⁹ Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 117-118.

descoberta das leis de natureza por meio do cálculo. A posição de Hoekstra é, contudo, defensável. Todos os comentadores que buscaram descrever a descoberta das leis de natureza acabaram buscando algum conteúdo para o cálculo. É possível afirmar que esse conteúdo é a razão natural. Para isso, contudo, é necessário defender que a teoria de Hobbes sobre a razão foi modificada no *Leviathan* para introduzir a razão como cálculo sem deixar de lado a razão natural descrita nas obras anteriores como sendo o meio para a descoberta das leis de natureza. É sobre que isso que falarei no próximo ponto.

5. Razão como cálculo e razão natural

No *Leviathan*, a expressão *natural reason* aparece trinta e cinco vezes, mas não é mencionada nenhuma vez quando Hobbes está descrevendo a descoberta das leis de natureza por meio do cálculo¹⁸⁰. O cálculo é a operação descrita por Hobbes e quando ele explica como as leis de natureza são descobertas e as descreve nos capítulos XIV e XV. A razão natural não parece, da leitura do *Leviathan* fazer parte dessa demonstração¹⁸¹. Ainda assim ele fala em princípios da razão natural em mais de um momento¹⁸².

Parece que Hobbes quis apresentar a descoberta das leis de natureza de forma científica na primeira parte do *Leviathan*, admitindo, contudo, que a razão natural faça essa descoberta, mas por outro meio. Na maior parte das vezes que Hobbes cita a razão natural ele a está relacionando a Deus. As leis de natureza são leis divinas para Hobbes¹⁸³, mas talvez nos capítulos V, XIV e XV ele tenha querido mostrar que elas podem ser calculadas sem a necessidade de se recorrer à razão natural.

Hobbes define razão natural como sendo “a incontestável palavra de Deus”¹⁸⁴. Deus declara suas leis de três formas: por meio dos ditados da razão natural, pela revelação e por meio de milagres¹⁸⁵, surgindo a “tripla palavra de Deus, racional,

¹⁸⁰ Na primeira parte do *Leviathan*, a expressão aparece três vezes, nas páginas 133 (cap. VII), 145 (cap. VIII) e 180 (cap. XII).

¹⁸¹ Ao comentar o debate entre Cudworth e Hobbes, Zagorin sugere que Hobbes, após ter escrito o *De Cive*, mediante as críticas recorrentes sobre a fraca fundamentação e a obscuridade das leis de natureza, percebeu a necessidade de mostrar como as elas poderiam ser cientificamente deduzidas. Ver ZAGORIN, 1992, p. 136.

¹⁸² Cf. Lev, VII, p. 133 e XXI, p. 407.

¹⁸³ Cf. Lev, XXI, p. 396.

¹⁸⁴ Lev, XXXII, p. 409.

¹⁸⁵ Cf. Lev, XXI, p. 396.

sensível e profética; as quais correspondem uma tripla oitiva: reta razão, sentido sobrenatural e fê¹⁸⁶.

Durante os períodos medieval e moderno, um dos grandes debates sobre a lei natural se dava em torno da segunda carta de Paulo aos Romanos, que afirma que a lei de natureza está escrita no coração das pessoas:

Pois quando os gentios, os quais não possuem a lei, fazem por natureza as coisas contidas na lei, eles, tendo nenhuma lei, são a leis para eles mesmos: O que mostra o trabalho da lei escrita em seus corações, sua consciência também guardando testemunho e seus pensamentos o meio enquanto acusando ou também desculpando um ao outro.¹⁸⁷

Na citação, a lei que os gentios não reconhecem é o Decálogo. Se eles reconhecessem o Decálogo seriam julgados por meio dele. Ou seja, a lei natural seria o parâmetro de julgamento para os gentios. Apesar de ser a leitura mais comum, Hobbes parece não a seguir quando constrói sua teoria, pois para ele as leis de natureza parecem assumir um papel mais importante¹⁸⁸. Além disso, o Decálogo parece ser considerado por ele como uma lei restrita ao povo judeu, pois ele afirma que as leis divinas escritas não são eternas, mas comandos de Deus para um povo ou para algumas pessoas¹⁸⁹.

Hobbes, contudo, estava permeado pelo debate e também descreveu a lei natural como estando escrita no coração dos homens:

Aquela parte da Escritura que foi lei primeiro foi os Dez Mandamentos, escritos em duas placas de pedra e entregue por Deus Ele mesmo a Moisés e por Moisés tornada conhecida pelo povo. Antes desse tempo não havia lei escrita de Deus, que, ainda não tendo escolhido nenhum povo para ser Seu reino peculiar, não tinha dado nenhuma leis aos homens além da lei de natureza, ou seja, os preceitos da razão natural, escritos no coração de cada homem.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Lev, XXI, p. 396: “From hence there ariseth a triple word of God, rational, sensible, and prophetic; to which correspondeth a triple hearing: right reason, sense supernatural, and faith.”

¹⁸⁷ Paul, Romans 2:14-15: “14 For when the Gentiles which have not the Law, doe by nature the things contained in the Law: these having not the Law, are a Law unto themselves,/ 15Which shew the work of the Law written in their hearts, their conscience also bearing witness, and their thoughts the meane while accusing, or else excusing one another:” A citação é da Bíblia utilizada por Hobbes, a versão do Rei James.

¹⁸⁸ Cf. Lev, Cap. VIII: “The Scripture was written to show unto men the kingdom of God, and to prepare their minds to become His obedient subjects, leaving the world, and the philosophy thereof, to the disputation of men for the exercising of their natural reason.”

¹⁸⁹ Cf. Lev, XXVI, p. 331.

¹⁹⁰ Lev, XLII, p. 545: “That part of the Scripture which was first law was the Ten Commandments, written in two tables of stone and delivered by God Himself to Moses, and by Moses made known to the people. Before that time there was no written law of God, who, as yet having not chosen any people to be

Se as leis de natureza estão escritas no coração dos homens, eles não precisariam do cálculo ligado à razão para conhecê-las, bastaria que eles acessassem algo que faz parte deles. No entanto, não parece que por esse meio eles conheceriam as leis de natureza conforme enumeradas por Hobbes. O que parece ser mais provável que eles conhecessem dessa forma é a regra de ouro, que Hobbes afirma estar acessível a todos.

Hobbes reconhece a sutilidade da dedução das leis de natureza para que ela possa ser feita por todos¹⁹¹. Além disso, ele não acredita que as leis de natureza devam ser conhecidas por alguém por meio das palavras de outra pessoa, mas apenas por meio da razão¹⁹², que nesse caso só pode ser a razão natural. Assim, ele afirma que as leis de natureza podem ser resumidas em uma frase, inteligível até mesmo para os menos capazes¹⁹³: “Não faça ao outro aquilo que você não quer que ele lhe faça.”¹⁹⁴. Segundo Hobbes, se trata de pesar as ações do outro e as suas próprias:

[...] ele não tem nada para fazer ao aprender as leis de natureza além de quando pesar as ações de outros homens com as dele mesmo, colocá-las na outra parte da balança e suas próprias no seu lugar, para que suas paixões e amor-próprio não possam adicionar nada ao peso, e então não há nenhuma dessas leis de natureza que não vá lhes parecer muito razoáveis.¹⁹⁵

Deigh estava correto ao tentar mostrar que a razão foi modificada por Hobbes no *Leviathan*. No entanto, para se ter a razão conforme descrita no capítulo V da obra, Hobbes não precisa se desfazer da razão natural. Algo foi modificado por Hobbes no intervalo entre a publicação do *De Cive* e do *Leviathan* relativamente à razão, mas isso não significa a exclusão da razão natural. No entanto, a razão natural não parece mais ser uma faculdade humana que nos permite conhecer o mundo, mas sim uma faculdade que nos permite ler a moralidade a partir de nosso coração.

His peculiar kingdom, had given no law to men, but the law of nature, that is to say, the precepts of natural reason, written in every man's own heart.”

¹⁹¹ Cf. Lev, XV, p. 214.

¹⁹² Cf. Lev, XXVI, p. 318: “For whatever men are to take knowledge of for law, not upon other men's words, but every one from his own reason, must be such as is agreeable to the reason of all men; which no law can be, but the law of nature. The laws of nature therefore need not any publishing nor proclamation; as being contained in this one sentence, approved by all the world, Do not that to another which thou thinkest unreasonable to be done by another to thyself.”

¹⁹³ Cf. Lev, XV, p. 214.

¹⁹⁴ Lev, XV, p. 214: “Do not that to another which thou wouldest not have done to thyself”.

¹⁹⁵ Lev, XV, p. 214-215: “[...] he has no more to do in learning the laws of nature but, when weighing the actions of other men with his own they seem too heavy, to put them into the other part of the balance, and his own into their place, that his own passions and self-love may add nothing to the weight; and then there is none of these laws of nature that will not appear unto him very reasonable.”

A leitura aqui apresentada traz ganhos relativamente ao apresentado por Gert e por Hoekstra porque respeita o método científico proposto por Hobbes para derivar as leis de natureza. Além disso, não encontra os mesmos problemas que a derivação de Deigh apresenta relativamente à obrigatoriedade das leis de natureza, pois permite que as leis de natureza sejam vistas como derivando sua autoridade de Deus. Discutirei a questão da obrigatoriedade no próximo ponto.

6. A obrigatoriedade das leis de natureza

A obrigação relativa às leis de natureza que Hobbes textualmente afirma existir é a de que os indivíduos desejem cumprir as leis de natureza e o façam quando as circunstâncias permitirem:

As leis de natureza obrigam in foro interno, ou seja, elas obrigam a um desejo de que elas sejam colocadas em prática, mas em foro externo, isto é, em relação a agir de acordo com elas, nem sempre. Pois aquele que é modesto e tratável e que age de acordo com suas promessas em um tempo e um lugar que nenhum outro homem o faça, pois faria de si mesmo uma presa para os outros e procuraria sua própria ruína, contrariando o fundamento das leis de natureza que é tender à preservação da natureza. Por outro lado aquele que, possuindo garantia suficiente de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e conseqüentemente a destruição de sua natureza pela violência.¹⁹⁶

A explicação da derivação das leis de natureza que ofereci aqui não pode gerar por si só a normatividade dessas leis. Esse é o caso de qualquer derivação que utilize o método do cálculo de palavras proposto por Hobbes, pois se a obrigatoriedade vier desse cálculo, a interpretação estará incorrendo no problema da derivação de uma proposição normativa de uma descritiva. Assim, para que Hobbes não derive algo que deve ser (as leis de natureza) de algo que é (definições), a obrigação das leis de natureza deve possuir outra fonte que não o cálculo em si.

¹⁹⁶ Lev., XV, p. 215: “The laws of nature oblige in foro interno; that is to say, they bind to a desire they should take place: but in foro externo; that is, to the putting them in act, not always. For he that should be modest and tractable, and perform all he promises in such time and place where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all laws of nature which tend to nature’s preservation. And again, he that having sufficient security that others shall observe the same laws towards him, observes them not himself, seeketh not peace, but war, and consequently the destruction of his nature by violence.”

Até mesmo no caso do Estado, no qual o soberano é o intérprete e aquele que aplica as leis de natureza haverá um problema. O soberano possui autoridade independentemente da normatividade das leis de natureza, afinal a autoridade dele é derivada do contrato. No entanto, deve haver um motivo para que os indivíduos continuem cumprindo o pacto que funda o Estado e que concede poder ao soberano. O motivo, para Hobbes, é que, segundo as leis de natureza, devemos cumprir os contratos que celebramos. Dessa forma, até mesmo a obrigatoriedade das leis no Estado depende da normatividade das leis de natureza¹⁹⁷.

Uma resposta poderia ser a de que os indivíduos descobrem as leis de natureza e então as tomam como obrigatórias. Eles as tomariam dessa forma porque perceberiam que a sobrevivência é o mais importante e que as leis de natureza são o melhor meio para isso. No entanto, essa leitura não pode ser feita em relação à teoria de Hobbes. Hobbes considera que “as leis de natureza obrigam em consciência sempre”¹⁹⁸ e que elas “são imutáveis e eternas”¹⁹⁹. Além disso, ele afirma que “se for uma lei que obriga a todos os súditos sem exceção e que não é escrita, nem publicada nos lugares em que se pode tomar conhecimento delas, ela é uma lei de natureza”²⁰⁰. Como nem todos os homens desejam sua sobrevivência mais do que outras coisas, nem todos as tomariam como obrigatórias e elas não seriam obrigatórias em consciência sempre. Não há nenhum desejo do qual possa ser derivada a normatividade das leis de natureza, porque não há nada que todos desejem acima de tudo.

Isso não significa, contudo, que as paixões não tenham papel nenhum relativamente aos indivíduos seguirem as leis de natureza. Hobbes é explícito quanto à existência de uma relação quando afirma que a possibilidade de sair do estado de natureza consiste “parte nas paixões, parte na razão”²⁰¹. Hoekstra afirma que existe diferença entre ser um imperativo e um motivador e que as leis de natureza são capazes de ambos²⁰². A fonte da motivação e da normatividade, entretanto, não é necessariamente a mesma: “então, por exemplo, o comando de Deus pode obrigar sem

¹⁹⁷ Acredito que esse argumento foi mostrado pela primeira vez por Taylor (1938, p. 412-413).

¹⁹⁸ Lev, XV, p. 215, margem: “the laws of nature oblige in conscience always”.

¹⁹⁹ Lev, XV, p. 215: “The laws of nature are immutable and eternal; for injustice, ingratitude, arrogance, pride, iniquity, acception of persons, and the rest can never be made lawful.” Ser eternas significa que elas não podem ter sido produto apenas da razão humana, pois “nothing can be immortal, which mortals make.” (Lev, XXIX, p. 363).

²⁰⁰ Lev, XXVI, p. 318: “[...] if it be a law that obliges all the subjects without exception, and is not written, nor otherwise published in such places as they may take notice thereof, it is a law of nature.”

²⁰¹ Lev, XIII, p.188 : “And thus much for the ill condition which man by mere nature is actually placed in; though with a possibility to come out of it, consisting partly in the passions, partly in his reason.”

²⁰² Cf. HOEKSTRA, 2003, p. 115-116.

motivar e os apetites e as aversões humanos podem motivar sem obrigar”²⁰³. As paixões possuem um papel importante na busca da paz, mas esse papel não está vinculado à normatividade das leis de natureza e sim à motivação para segui-las.

Acredito que Hobbes defende que a normatividade deverá vir do legislador das leis de natureza: Deus. Ao contrário do que Deigh parece afirmar, as leis de natureza são leis e são naturais. Primeiramente, elas não advêm de um pacto e, por isso, não poderiam ser artificiais. Elas poderiam ainda ser consideradas naturais em dois sentidos: porque elas descrevem a natureza (como ocorre com as leis da física) ou porque elas são resultado de algo natural. Elas não são regras descritivas, pois se descrevessem a humanidade, não haveria preocupação em estabelecer a paz, afinal a paz seria apenas o fato sendo descrito. As leis de natureza devem, então, ser criadas por algo natural: o poder de Deus, seu legislador. A autoridade de Deus não advém de um contrato, mas de seu poder irresistível, que naturalmente lhe fornece os meios para que sua vontade seja lei:

O direito de natureza por meio do qual Deu governa os homens e pune aqueles que não cumprem as leis é derivado, não de Ele tê-los criado, como se Ele requeresse obediência como gratidão pelos Seus benefícios, mas de Seu poder irresistível. Mostrei como anteriormente como o poder soberano advém do pacto: mostrar os mesmo direito pode advir da natureza requer não mais do que mostrar em qual caso ele nunca é tomado. [...] Portanto para aqueles cujo poder é irresistível, a dominação de todos os homens adere naturalmente pela excelência de seu poder; e conseqüentemente é desse poder que o reino sob os homens e o direito de afligi-los de acordo com o seu prazer pertencem naturalmente ao Deus Todo Poderoso, não como Criador e gracioso, mas como onipotente.²⁰⁴

Sobre elas serem leis, no capítulo XVI do *Leviathan*, tendo em vista o tipo de obrigatoriedade que elas possuem no estado de natureza, Hobbes afirma que as leis de natureza “na condição de mera natureza [...], não são propriamente leis, mas qualidades

²⁰³ HOEKSTRA, 2003, p. 116: “So, for example, God’s command may obligate without motivating, and human appetites and aversions may motivate without obligating.”

²⁰⁴ Lev, XXXI, p. 397: “The right of nature whereby God reigneth over men, and punisheth those that break his laws, is to be derived, not from His creating them, as if He required obedience as of gratitude for His benefits, but from His irresistible power. I have formerly shown how the sovereign right ariseth from pact: to show how the same right may arise from nature requires no more but to show in what case it is never taken away. [...] To those therefore whose power is irresistible, the dominion of all men adhereth naturally by their excellence of power; and consequently it is from that power that the kingdom over men, and the right of afflicting men at his pleasure, belongeth naturally to God Almighty; not as Creator and gracious, but as omnipotent.”

que dispõem os homens à paz e à obediência”²⁰⁵. Elas se tornariam leis apenas por meio das leis civis, ou seja, quando tornadas obrigatórias pela lei civil.

Do ponto de vista da razão, é exatamente isso que ocorre. Ser uma lei significa ser um comando de alguém para com quem aqueles que obedecem já estavam obrigados anteriormente²⁰⁶. Assim, do ponto de vista da razão, é impossível considerar as leis de natureza como leis no estado de natureza. No entanto, Hobbes é explícito quanto aos comandos que são as leis de natureza advirem de Deus: “Mas ainda se considerarmos os mesmos teoremas como entregues pela palavra de Deus, que por direito comanda todas as coisas, então elas são propriamente chamadas leis.”²⁰⁷ Assim, do ponto de vista da criação das leis de natureza ou da obrigatoriedade delas, elas são leis. A questão é que o conhecimento sobre a obrigatoriedade delas não é obtido por meio da razão, que torna os homens capazes de conhecer o conteúdo das leis de natureza apenas.

O argumento de Deigh afirmava que as leis de natureza não eram propriamente leis porque uma vez que Deus não pode ser objeto dos nossos pensamentos e que, para podermos pensar nas leis de natureza, precisamos pensar também em seu legislador, seria impossível concebê-las.

Do argumento de que Deus não poderia ser objeto dos nossos pensamentos também pareceria seguir-se outro problema. Hobbes acredita que só pode haver obrigação se o legislador for conhecido²⁰⁸: “Sendo o legislador conhecido e as leis tanto escritas ou pela luz da natureza publicadas, há ainda outra circunstância material para fazê-las obrigatórias [...] a interpretação da lei.”²⁰⁹ Dessa forma, se não fosse possível ter Deus como objeto do pensamento, não poderíamos conhecer o legislador das leis de natureza e elas não seriam leis e nem obrigatórias.

No entanto, apesar de Hobbes considerar que não conseguimos conceber Deus em nossos pensamentos, Warrender já havia desenvolvido uma explicação que mostra a

²⁰⁵ Lev, XXVI, p. 314: “[...] in the condition of mere nature [...], are not properly laws, but qualities that dispose men to peace and to obedience.”

²⁰⁶ Cf. Lev, XXVI, p. 312

²⁰⁷ Lev, XV, p. 217: “But yet if we consider the same theorems as delivered in the word of God that by right commandeth all things, then are they properly called laws.” Ver também: Lev, XXX, p. 394: “laws, such of them as oblige all mankind, in respect of God, as he is the Author of nature, are natural; and in respect of the same God, as he is King of kings, are laws.” Ainda: Lev, XXVI, p. 324 e p. 330 e XXIX, p. 367.

²⁰⁸ Cf. DEIGH, 1996, p. 57.

²⁰⁹ Lev, XXVI, p. 321: “The legislator known, and the laws either by writing or by the light of nature sufficiently published, there wanteth yet another very material circumstance to make them obligatory [...] interpretation of the law.” Não discutirei aqui a questão da interpretação das leis de natureza, Warrender, entretanto, trata disso. Ver WARRENDER, 1967, p. 85-87.

coerência da teoria de Hobbes²¹⁰. A ideia desenvolvida por Warrender é de que aquele que se utilizar da razão para buscar as causas irá buscar a causa primeira e deverá ter o pensamento de que ela é Deus, esse é o conhecimento natural²¹¹. Assim, aquele que tiver a capacidade de descobrir as leis de natureza por meio da razão também descobrirá a fonte delas²¹².

7. Conclusão

Compreender e interpretar a teoria de Hobbes relativamente às leis de natureza é uma tarefa complexa. Procurei mostrar que o *Leviathan* sugere que as leis de natureza podem ser descobertas por um método diferente, que não era apresentado da mesma forma nas obras anteriores. A razão descrita nos primeiros capítulos do *Leviathan* não é a mesma razão natural que aparece em outros momentos da obra e que é o modelo de descoberta das leis de natureza nas obras anteriores.

Isso, contudo, foi resultado da tentativa de ser o mais fiel possível ao que Hobbes afirma, no *Leviathan*, ser o método para a descoberta das leis de natureza. Método esse que, no universo da teoria de Hobbes, mesmo apresentando alguns desafios, parece funcionar. Esse tipo de leitura, mais próxima à obra, é bem-sucedida, porque se mostra coerente com o resto da teoria – algo que as derivações de Gert e de Deigh, por exemplo, não conseguiram ser.

Ainda, apesar da tentativa de fidelidade ao texto, acredito que apresentei não apenas um resumo dos argumentos de Hobbes, pois busquei na teoria dele respostas para problemas que talvez ele não tenha se colocado ou que talvez não estivessem explícitos na obra. Isso ocorreu principalmente com a instabilidade do vocabulário da moral e a solução que propus que tenha Hobbes adotado.

²¹⁰ Cf. WARRENDER, 1967, p. 81-83.

²¹¹ Cf. WARRENDER, 1967, p. 82. Warrender baseou-se na seguinte passagem: Lev, XI, p. 167: "[...] till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause whereof there is no former cause, but is eternal; which is it men call God. So that it is impossible to make any profound inquiry into natural causes without being inclined thereby to believe there is one God eternal; though they cannot have any idea of Him in their mind answerable to His nature."

²¹² Warrender discute também brevemente o caso dos ateus. Ver WARRENDER, 1967, p. 83-85.

8. Referências

8.1. Obras de Hobbes

[1640] *Human Nature and De Corpore Politico*. [Elements of Law e alguns outros textos]. J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 2008.

[1642] *Elementos filosóficos: del ciudadano*, ROSLER, Andrés (trad.). Buenos Aires: Hydra, 2010.

[1651] *Leviathan*. Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985.

8.2. Outras Obras

BÍBLIA. Inglês. *The Holy Bible, Conteyning the Old Testament, and the New: Newly Translated of the Originall tongues: & with the former Translations diligently compared and reuised by his Majestics special Comandement. King James Version*. Londres: Robert Barker, 1611. Disponível em: <http://archive.org/details/1611Bible_201303> Último acesso em dezembro de 2014.

BILETZKI, Anat. *Talking wolves: Thomas Hobbes on the language of politics and the politics of language*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

DEIGH, John. Hobbes's Philosophy in De Cive and Leviathan. *Hobbes Studies*, vol. 25, 2012, pp. 199–208.

_____. Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 34, n. 1, 1996, pp. 33-60.

_____. Reply to Mark Murphy. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, n. 1, 2003, pp. 97-109.

FOISNEAU, Luc. Hobbes y la autoridad de la ley. *Derechos y libertades*, n. 17- II, junho de 2007, pp. 57-70.

GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1969.

GERT, Bernard. Hobbes on Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 82, 2001, pp. 243–257.

_____. *Hobbes: The Prince of Peace*. Cambridge: Polity, 2010.

HOEKSTRA, Kinch. Hobbes on Law, Nature, and Reason. *Journal of the History of Philosophy*, vo. 41, n. 1, 2003, pp. 111-120.

LISBOA, W. B. Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes. *doispontos*, vol. 3, n. 1, abril, 2006, pp. 211-225.

LLOYD, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: cases in the law of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MURPHY, Mark. Desire and Ethics in Hobbes's Leviathan: A Response to Professor Deigh. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 38, n. 2, 2000, pp. 259-268.

PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on language, mind, and politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

SORELL, Tom. Hobbes's UnAristotelian Political Rhetoric. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 23, n. 2, 1990, pp. 96-108.

TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, vol. 13, n. 52, 1938, pp. 406-424.

WARRENDER, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 1967 (reimpressão de 2000).

ZAGORIN, Perez. Cudworth and Hobbes on Is and Ought. In: KROLL, Richard Kroll (ed.), ASHCRAFT, Richard (ed.), ZAGORIN, Perez (ed.). *Philosophy, science, and religion in England 1640-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ZARKA, Yves- Charles. *La décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: J. Vrin, 1987.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo com artigos independentes, essa dissertação trilhou um caminho comum a muitas obras sobre Hobbes e que muitos daqueles que estão começando a estudar o tema percorrem: há uma explicação ancorada no que Hobbes compreende como a natureza humana sobre o que causa a guerra e, após, uma justificação do porquê a formação de um Estado é necessária e de como é possível realizar isso. Apesar da estrutura aparentemente simples e da tentativa de escrever um texto claro mesmo para aqueles que pouco conhecem Hobbes, busquei mostrar questões mais complexas, que nem sempre são percebidas pelos comentadores.

Susan Haack, em uma palestra que assisti ano passado, mostrou grande preocupação com a fragmentação da filosofia em estudos cada vez mais especializados¹. Ela não quis sugerir que todos os pesquisadores deveriam ler e escrever sobre tudo em filosofia, mas sim que não deveríamos restringir as respostas às questões com as quais trabalhamos. Esse fenômeno da fragmentação parece ter atingido também os comentadores de Hobbes. Gabriella Slomp mostra que, desde a década de 1980, as pesquisas sobre Hobbes têm se fragmentado muito, o que levou a existirem muitos “Hobbes”, que não concordam, pois as obras dele são lidas apenas em parte ou com interesse estrito². Ela se propõe, então, a reconectar uma noção física de Hobbes ao que ele desenvolver sobre política internacional³.

Minha proposta, apesar de menos ambiciosa, pois permaneci pesquisando principalmente as obras políticas de Hobbes, tem a intenção de seguir o conselho das duas autoras. Tentei buscar explicações sobre a política em Hobbes a partir das causas apresentadas por ele. Dessa forma, busquei conectar a natureza humana e suas causas com a forma como Hobbes desenvolve a política. Não é uma ideia inovadora e nem complexa, mas os resultados são interessantes. Eles mostraram que há conexões feitas por Hobbes que são difíceis de serem percebidas se não olharmos o quadro como um todo. Cada artigo busca fazer isso dentro do seu tema, mas há também relações que percebemos apenas os lendo em conjunto.

¹ Cf. HAACK, 2014.

² Cf. SLOMP, 2010, p. 19-21

³ Cf. SLOMP, 2010, p. 21.

A principal relação que um leitor ou leitora dos três artigos pode estabelecer é relativa à glória. Definida por Hobbes como a alegria em imaginar o próprio poder, a glória modifica a dinâmica do desejo por poder e gera a guerra. Ter a sua honra ferida e sentir-se por isso menos glorioso também faz parte da dinâmica da glória, pois menosprezar o outro ajuda a ser reconhecido como possuindo mais sinais de poder, dado que o poder é reconhecido a partir da comparação.

Discordar de alguém, entretanto, não é apenas desonrar essa pessoa⁴, mas também deixá-la com raiva, pois “ter uma opinião veemente de algo contradita por outros, [gera] raiva”⁵. Discordar, assim, pode ser uma afronta à glória e ainda causar raiva.

Em um estado em que não há regras a serem seguidas e os indivíduos seguem suas opiniões – que facilmente divergem das de outra pessoa, pois baseadas na experiência –, qualquer discordância pode causar grandes estragos. É apenas sabendo disso que a seguinte citação pode ser compreendida por completo, além de lançar luz na relação da discordância dada às diferentes opiniões com as preocupações de Hobbes com as guerras da sua época:

(...) como o combate dos intelectos [*ingeniorum, wits*] é o maior, é necessário que dessa disputa se originem as maiores discórdias. Com efeito, não é apenas odioso disputar com alguém, mas também que essa pessoa não esteja de acordo. Pois não estar de acordo com o outro em algum assunto é acusá-lo tacitamente de um erro nesse assunto, assim como discordar energicamente em muitas coisas é tê-lo por estúpido. A partir disso é evidente que nenhuma guerra é mais feroz do que a que é travada entre as seitas da mesma religião e as facções da mesma república, quando a disputa é ou bem sobre a doutrina ou bem sobre a prudência política. E dado que todo prazer e toda alegria da mente residem em ter alguém com quem se comparar para se sentir magnífico, é impossível que o ódio e o desprezo mútuo não se manifestem de vez em quando no riso, nas palavras, nos gestos ou em algum outro signo. Com efeito, não existe moléstia maior para o intelecto e nem da qual se origine o maior desejo de ferir [*laedendi libido*].⁶

⁴ Cf. Lev, X, p. 153.

⁵ Lev, VIII, p. 140: “vehement opinion of the truth of anything, contradicted by others, [gera] rage”.

⁶ DCi, I, 5: “[...] como el combate de los intelectos [*ingeniorum*] es el máximo, es necesario que de esa contienda se originen las máximas discordias. En efecto, no sólo es odioso contender contra alguien, sino también que este mismo que está contra no esté de acuerdo. Pues no estar de acuerdo con otro en algún asunto es acusarlo tácitamente de un error en este asunto, así como disentir enérgicamente en muchas cosas es igual a tenerlo por estúpido. A partir de esto es evidente que ninguna guerra es más feroz que la que se libra entre las sectas de la misma religión y las facciones de la misma república, cuando la contienda es o bien sobre doctrina o bien sobre prudencia política. Y dado que todo placer y toda alegría de la mente residen en tener a alguien con quien compararse para poder sentirse magnífico, es imposible que el odio y el desprecio mutuo no se manifiesten de vez en cuando en la risa, las palabras, los gestos o

Isso ocorre porque, com essa dinâmica do poder e da glória, os indivíduos não se reconhecem como iguais, além de terem a ilusão de que estão quase sempre corretos. Eles só abandonarão essa situação se conseguirem concordar e contratar, deixando de lado suas opiniões divergentes geradas pela prudência e insufladas pela glória. Esse acordo só pode ocorrer se os indivíduos não mais confiarem apenas na sua experiência para raciocinar, mas desenvolverem também a razão. As conclusões geradas pela razão, desde que os passos do raciocínio sejam válidos, estão sempre corretas. Além disso, desenvolver a razão, ao contrário da prudência, não gera um grande poder a ser reconhecido pelos outros – o que deixa a razão fora da dinâmica da glória.

Outra conexão importante que pode se seguir da leitura desse trabalho é sobre o método de Hobbes. Ele não apenas descreve um método que considera científico para que os indivíduos possam desenvolver a ciência, mas possui também pretensões científicas no seu próprio trabalho. O método da razão também pressupõe a experiência. Diferentemente da prudência, entretanto, ele possui a capacidade de conseguir universalizar esse conhecimento. Apesar de nem sempre ser explícito, utilizando definições e calculando com elas, Hobbes parece sempre buscar desenvolver uma teoria que possa ser aplicada a todos e não em um tempo e em lugar específicos, respeitando seu método. Se ele tiver realizado isso corretamente, sua leitura da natureza humana nos fornece muitas razões para acreditarmos na necessidade de instituições políticas. No entanto, ele mesmo acredita que a verdade da demonstração que ele apresenta é difícil de ser verificada. Conforme mostrei na Introdução, ele afirma que isso ocorre somente quando o leitor se identifica com o texto ao ler a si mesmo, ou seja, cabe a cada leitor verificar a demonstração.

algún otro signo. En efecto, no existe molestia mayor para el intelecto, ni de la cual se origine mayor deseo de dañar [*laedendi libido*].” Já mencionei parte dessa citação no ponto 3.1 do segundo artigo.

VI. REFERÊNCIAS*

[1642] *Elementos filosóficos: del ciudadano*, ROSLER, Andrés (trad.). Buenos Aires: Hydra, 2010.

[1651]. *Leviathan*. Macpherson (ed.). Londres: Penguin Classics, 1985.

HAACK, Susan. *The Fragmentation of Philosophy*. Palestra ministrada no dia 19 de maio na UFRGS. Texto disponível em <<http://www.ufrgs.br/filosofia/wp-content/uploads/2014/05/The-Fragmentation-of-Philosophy-4.5.2014.pdf>> Acesso em janeiro de 2015.

SLOMP, Gabriella. The Politics of Motion and the Motion of Politics. In: PROKHOVNIK, Raia, SLOMP, Gabriella (ed.). *International Political Theory after Hobbes: Analysis, Interpretation and Orientation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

* As referências apresentadas aqui concernem apenas àquelas relativas à Introdução e às Considerações Finais. As referências relativas aos artigos estão no final de cada um deles.