
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

REPRESENTAÇÃO E VONTADE EM HOBBS

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador (es) : Prof. Dr. João Carlos Brum Torres (UFRGS)

Prof. Dr. Pierre Guenancia (Université de Bourgogne)

Co-orientador: Prof. Dr. Yves Charles Zarka (CNRS)

CLÁUDIO ROBERTO COGO LEIVAS

PORTO ALEGRE
2005

Instituições e fontes financiadoras

Este estudo teve o apoio financeiro do CNPq e da CAPES, sem o que certamente ele não seria possível.

Dedicatória

Para minha vó Carlota Leivas

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| Apresentação, | 9 |
| Nota sobre as Edições e Abreviações | 13 |
| Tópicos introdutórios | 16 |
| <i>Metafísica do indivíduo & identidade do homem</i> | 20 |
| (i) O princípio de identidade e individuação | 23 |
| (ii) A identidade dos seres brutos e a identidade do homem | 28 |

PARTE I

| | |
|-----------------------------------|----|
| COGNIÇÃO E MOTIVAÇÃO | 43 |
|-----------------------------------|----|

CAPÍTULO PRIMEIRO

| | |
|---|----|
| AS REPRESENTAÇÕES COGNITIVAS..... | 44 |
| I. O CONHECIMENTO SENSÍVEL | 47 |
| 1.1 - As Representações Sensíveis | 47 |
| 1.2 - As Representações Ópticas | 59 |

CAPÍTULO SEGUNDO

| | |
|---------------------------------------|----|
| A MOTIVAÇÃO HUMANA | 69 |
| 2.1 - A Dinâmica das Paixões | 69 |
| 2.2 – O Processo de Deliberação | 84 |

CAPÍTULO TERCEIRO

| | |
|-------------------------------------|----|
| A TEORIA DA VONTADE HOBBSIANA | 96 |
|-------------------------------------|----|

PARTE II

| | |
|--|------------|
| EXPERIÊNCIA, COMPARAÇÃO E RAZÃO | 112 |
|--|------------|

CAPÍTULO PRIMEIRO

PASSAGEM DO CONHECIMENTO SENSÍVEL

| | |
|-----------------------------------|-----|
| PARA O CONHECIMENTO RACIONAL..... | 113 |
|-----------------------------------|-----|

CAPÍTULO SEGUNDO

| | |
|--|-----|
| A ESTRUTURA IMAGINÁRIA DO MUNDO EMPÍRICO | 120 |
|--|-----|

| | |
|----------------------------------|-----|
| Comparação e Temporalidade | 121 |
|----------------------------------|-----|

CAPÍTULO TERCEIRO

| | |
|-------------------------------|-----|
| O CONHECIMENTO EMPÍRICO | 129 |
|-------------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| 3.1. - Previsão, Memória e Experiência | 129 |
|--|-----|

| | |
|--|-----|
| 3.2. - <i>Teoria Hobbesiana da Superação</i> | 132 |
|--|-----|

PARTE III

“HOMO HOMINI HOMO”:

| | |
|---|------------|
| HOMENS EM ESTADO DE GUERRA | 141 |
|---|------------|

CAPÍTULO PRIMEIRO

| | |
|--------------------------------------|-----|
| A IDENTIDADE DO INIMIGO NATURAL..... | 142 |
|--------------------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| 1.1. – A Inscrição Afetiva do <i>Outro</i> | 144 |
|--|-----|

CAPÍTULO SEGUNDO

| | |
|----------------------------|-----|
| A GUERRA DAS VONTADES..... | 169 |
|----------------------------|-----|

PARTE IV

DA ÉTICA DO INDIVÍDUO

| | |
|--------------------------------|------------|
| À CIÊNCIA DA MORAL..... | 178 |
|--------------------------------|------------|

CAPÍTULO PRIMEIRO

| | |
|---------------------------|-----|
| A ÉTICA DO INDIVÍDUO..... | 179 |
|---------------------------|-----|

| | |
|---|-----|
| 1.1. - Interpretação Psicológica de <i>Bem</i> e <i>Mal</i> | 179 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| 1.2. – Bem e Mal, no Estado de Natureza | 186 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| 1.3. - Divisão de Acesso: Bem e Mal na Passagem do Estado Natural para o Estado Civil | 188 |
|--|-----|

CAPÍTULO SEGUNDO

| | |
|--------------------------|-----|
| A CIÊNCIA DA MORAL | 191 |
|--------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| 2.1 O Processo de Formação do <i>desejo de Poder</i> | 191 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| 2.2. - Direito, Lei e Obrigação: A Construção de uma Moral Científica..... | 210 |
|---|-----|

PARTE V

| | |
|---|------------|
| A DIMENSÃO POLÍTICA DOS CONCEITOS DE <i>REPRESENTAÇÃO E VONTADE</i>..... | 250 |
|---|------------|

CAPÍTULO PRIMEIRO

| | |
|---|-----|
| O CONHECIMENTO FILOSÓFICO DA POLÍTICA..... | 251 |
| 1.1. - Experiência e Ciência | 254 |
| 1.2. – A suspensão das comparações interindividuais humanas | 256 |

CAPÍTULO SEGUNDO

| | |
|--|-----|
| AS REPRESENTAÇÕES ARTIFICIAIS..... | 258 |
| 2.1. – O conceito de representação política..... | 266 |

CAPÍTULO TERCEIRO

| | |
|--|-----|
| A CONSTITUIÇÃO DA VONTADE POLÍTICA..... | 277 |
| 3.1. - Vontade Natural e Vontade Política..... | 277 |
| 3.2. - Da Vontade da Guerra à Vontade da Paz | 279 |

CAPÍTULO QUARTO

| | |
|--|--|
| TEORIA HOBBIANA DA AUTORIZAÇÃO, DA SOBERANIA E O CONCEITO | |
|--|--|

| | |
|--|-----|
| DE OBRIGAÇÃO POLÍTICA..... | 282 |
| 4.1. – O pacto de autorização..... | 282 |
| 4.2. – O <i>modus operandi</i> da Vontade Política do Representante Soberano..... | 286 |
| 4.3 – A Extensão das Obrigações Políticas..... | 291 |
| 4.4. – Obrigação Política e Castigo..... | 299 |
| | |
| Conclusão..... | 311 |
| Referências Bibliográficas..... | 313 |

APRESENTAÇÃO

Este estudo é um esforço no sentido de compreender como Hobbes articula os conceitos de representação e vontade no plano de sua filosofia natural e de sua filosofia política. A motivação básica deste nosso empreendimento foi desde o início a possibilidade de revelar para o leitor de língua portuguesa aspectos essenciais do pensamento de Hobbes ainda hoje em muito desconhecidos — em parte porque algumas de suas obras, como o *Exame do De Mundo* e o *Curto Tratado dos Primeiros Princípios* foram descobertas só recentemente, em parte pelo desinteresse dos *scholars* de Hobbes em abordar outras questões que não aquelas relativas à sua teoria ética e política.

Procuro pois nas páginas subseqüentes da presente tese de doutoramento expor as articulações básicas que perpassam o pensamento político do filósofo inglês e que remetem a reflexões de ordem metafísica, antropológica, óptica, fisiológica, psicológica e epistemológica. Tarefa árdua e difícil essa, dada sua extensão, e arriscada, se considerarmos o rigor e os limites estabelecidos pela academia para um trabalho dessa competência. Tendo tudo isso em mente, arrojome o compromisso de estar sempre atento para não me afastar do objeto de meu

estudo (isto é, o exame das noções de representação e vontade), segurando com as duas mãos o seguinte *fio condutor* que escolhi para pensar essa estreita relação entre os *corpos naturais*, e, conseqüentemente, os corpos animados racionais (isto é, o homem), e os *corpos artificiais*, ou seja, o princípio de comparação, identidade e diferença.

Porém, como é possível constatar na introdução e na primeira parte deste trabalho, um esforço complementar é feito no sentido de mostrar que a filosofia natural de Hobbes não está circunscrita de forma absoluta pelo seu mecanicismo materialista na medida em que os efeitos do movimento nos indivíduos sencientes descortina um mundo novo feito de fantasmas, idéias e imagens que ganham vida própria na medida em que são representadas como independentes da realidade empírica.

O começo da tese (“Tópicos introdutórios”) é assinalado por reflexões de ordem metafísica e antropológica objetivando definir e demarcar o princípio de comparação, identidade e diferença para, grosso modo, “preparar o terreno” para a inserção do exame das representações cognitivas e de seu substrato sensível (a sensação é o começo da vida cognitiva nos indivíduos dotados com a capacidade da animação), o que ocorrerá na primeira parte deste estudo. Veremos ali de forma muito nítida o peso do princípio de comparação, em especial quando se tratar de mostrar o *modus operandi* do conhecimento sensível. Como um corolário desse último, surge a teoria da motivação (isto é, as paixões (ou afecções), deliberação e vontade) como que orquestrada pela teoria da sensação.

A segunda parte é dirigida para pensar o que ocorre com criaturas sensíveis e afetivas (isto é, apaixonadas) quando o tempo surge na ordem das razões hobbesiana. Trata-se ali de posicionar as representações, paixões e vontade no plano da temporalidade, de forma a presenciar o surgimento do tempo do homem, num claro contraste com o seu comparativo animal. A terceira parte deste estudo, por sua vez, deverá nos levar a concluir por um desdobramento do princípio de comparação de Hobbes no domínio das interações humanas, no interior do estado primitivo do indivíduo humano, cujo resultado, constataremos, é a inserção do conflito entre as vontades particulares.

Na quarta parte mostrarei que existe em Hobbes inicialmente uma “ética do indivíduo” que se desdobrará depois numa “ciência da moral” e que esse desdobramento é o resultado de uma inversão de critérios de conduta que consiste na passagem de um critério de avaliação subjetivo (bem e mal enquanto princípios de ação *para indivíduos*) para um critério objetivo — esse descoberto pela razão humana na dedução operada por ela de um conjunto de leis naturais.

A quinta e última parte é posicionada para se pensar politicamente as noções de representação e vontade, mas também sugerir que a instituição de um *commonwealth* implica a suspensão das comparações interindividuais humanas na medida em que isso é necessário para o estabelecimento da identidade política — plenamente operante somente quando uma multidão de indivíduos se transforma numa vontade política única cujo resultado será a substituição da vontade da guerra pela vontade da paz.

Concluo esta apresentação com a seguinte observação de ordem informativa: o capítulo 2 (parte 4) e o capítulo 4 (parte 5) deste trabalho possuem textos extraídos de minha dissertação de mestrado que eu modifiquei e inseri como partes constitutivas do corpo da tese.

Nota sobre as Edições e as Abreviações

Utilizarei a seguinte sistemática ao citar Hobbes:

- I. *Leviatã (Lev)* — (1651): os textos do *Leviatã* serão citados em português, da tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva na edição da Martins Fontes. A edição em inglês do *Leviatã*, que usarei para confrontar com a referida edição em português, faz parte das *English Works of Thomas Hobbes*, editadas por W. Molesworth em 1843.
- II. *De Cive (DCi)* — (1642): citarei os textos do *De Cive* em português da tradução feita por Renato Janine Ribeiro na edição da Martins Fontes. A edição em inglês do *De cive* adotada por nós encontra-se nas *English Works of Thomas Hobbes*, de W. Molesworth.
- III. *Elementos da Lei (El)* — (1650): Citarei a primeira parte dos Elementos da Lei (Natureza humana) a partir da tradução de João Aloísio Lopes

editada pela Universidade Nova de Lisboa. Quando necessário, usarei a edição em inglês dos Elementos da Lei de F. Tönnies para citar os textos. A segunda parte dos Elementos da Lei (De Corpore Político) eu citarei da tradução de Fernando Couto, na edição da RÉS-Editora de Portugal.

- IV. *Exame do 'De Mundo' de thomas White (DM)* — (1643). Os textos dessa obra foram traduzidos por mim a partir da tradução inglesa do Latim feita por Harold Whitmore Jones cujo título é Thomas White's De Mundo examined/Hobbes. Edição da Bradford University.
- V. *De Corpore (DCo)* — (1655). As traduções das passagens dessa obra foram feitas por mim a partir da edição espanhola (Tratado sobre el cuerpo) da Simancas Ediciones (tradução de Joaquim Rodriguez Feo). Sempre que necessário confronto essa edição com a edição de Molesworth do De Corpore.
- VI. *De Homine (DH)* — (1658). Traduzi para o português textos da edição francesa do De Homine (tradução de Paul-Marie Maurin), confrontando sempre que necessário com a edição inglesa de Bernard Gert, essa conhecida com o título de *Man and Citizen*, edição da Hackett Publishing Company.
- VII. *Liberdade & Necessidade (L&N)* — (1646). Traduzi textos dessa obra de Hobbes na tese a partir da edição francesa da Vrin (*De la Liberté et de la Nécessité* - 1993), cuja tradução e comentários é de responsabilidade de

Franck Lessay.

- VIII. *Curto tratado dos primeiros princípios (CT)* – (1630). Os textos presentes do Curto Tratado na tese foram traduzidos por mim a partir da edição bilíngüe inglês-francês elaborada por J. Bernhardt.

TÓPICOS INTRODUTÓRIOS

Hobbes introduz duas *inovações* que se entrecruzam mutuamente e que em linhas gerais servem como referência da passagem de uma concepção clássica da política para a *nova* política moderna — alicerçada no conceito de representação política — e essas estão concernidas com a forma peculiar como ele apresenta o seu conceito de natureza humana.

Estabelecidas de forma negativa, a primeira dessas inovações consiste na recusa da clássica concepção essencialista do *ser* humano e a segunda na negação de que o homem é um *ser sociável* por natureza. Positivamente consideradas essas duas inovações se unem para constituir uma nova e extensiva forma de conceber o *indivíduo* humano.

(Sustentarei no decorrer deste estudo que na visão de Hobbes o homem na verdade inexistente por natureza, pois o que existe factualmente é uma soma de faculdades naturais e capacidades adquiridas cujo resultado, por simples convenção, chamamos de *natureza humana*: “A natureza do homem é a soma de

suas faculdades e poderes ... contidos na definição do homem mediante estas palavras: animal e racional” (El., I, 1, 4) .)

As *interações* entre os indivíduos da espécie *homo*, por sua vez, são caracterizadas *ab initio* pela inimizade e pela competição e, dessa forma, a constatação de um visível desprazer ou desconforto que *um* indivíduo humano sente diante da presença do *outro* parece suficiente para desvelar as inconsistências inerentes à tradicional idéia do homem como um ser naturalmente capacitado para uma vida em sociedade balizada pela amizade e pela ajuda mútua.

O *mundo* hobbesiano, cosmologicamente explicado como *desfinalizado* e regido por leis da mecânica, não comportará, por sua vez, a clássica idéia teleológica de uma realidade determinada por um *fim último* ou *bem supremo*. Diante disso tudo parece plausível que a tradicional concepção do desenvolvimento natural de uma comunidade política termine por ceder seu lugar para a moderna concepção — anteriormente defendida pelos antigos Sofistas (Protágoras, em especial), ressalvadas, porém, as diferenças — da instituição convencional do Estado.

O *novissimu* conceito de natureza humana de Hobbes, contudo, em sua vertente básica (isto é, em seus *primeiros princípios*), parece originar-se de princípios *empíricos* e *metafísicos* ainda mais profundos posicionados estrategicamente sobre os escombros do pensamento aristotélico em sua versão escolástica — pensamento esse que os filósofos *novatoris* do século dezessete estavam ansiosos por sepultar *em definitivo*.

A *explicação empírica* da nova definição do homem tem como função *neutralizar* ou *suspender* a concepção clássica da sociabilidade natural do homem pela subsunção de sua espécie no interior do gênero animal para, num segundo momento, refazer o homem desfeito, mas em outros termos e com um outro significado. A *explicação metafísica*, por sua vez, tem como principal função o assentamento da *individualidade* como fundamento ou ponto de partida da emergente concepção moderna do indivíduo humano concebido como substância corpórea.

Essas duas explicações, quando consideradas em conjunto, servirão, enfim, para delimitar a base teórica que conduzirá a uma outra forma de pensar o fenômeno político, de modo que nos parece oportuna e adequada a leitura que E. Roux faz de Hobbes ao dizer que na visão do filósofo inglês "ultrapassar a sociabilidade é condição para determinar a unicidade e a legitimidade do poder", de forma que "somos obrigados a ultrapassar a sociabilidade na individualidade".¹

Examino pois a seguir nesta introdução se é possível argüir que há em Hobbes um único componente capaz de unificar e atribuir consistência às teses empíricas e metafísicas usadas por ele para configurar o novo conceito de natureza humana.

Antecipo que é meu propósito defender que este componente existe não obstante seja problemática sua inserção, em parte porque o seu reconhecimento implica a admissão da validade da conexão entre a filosofia natural e a filosofia

¹ Leitura de Emmanuel Roux do *De la Nature Humaine*, versão francesa dessa obra de Hobbes, p. 130.

moral e política e, em outra, porque um dos princípios que o fundamentam — isto é, o princípio de identidade — é neutralizado pela forma peculiar como Hobbes define o indivíduo humano: sendo a *consciência* da ordem da opinião, o *eu* vem a ser um *andarilho* impedido de possuir uma identidade pessoal. Explico: Hobbes não possui uma teoria da *identidade pessoal* tal qual encontramos em Locke, por exemplo. A idéia de *pessoa* (*persona*) surge no capítulo XVI do Leviatã, porém numa acepção diferente de uma consciência da permanência do *eu* (ipseidade), que é o modo como compreendemos o conceito de identidade pessoal.

Sustentarei a seguir pois que o componente fundamental responsável pela constituição de um *nexo analógico* entre a filosofia natural e a filosofia política hobbesiana é formado pela *categoria da comparação* (ou *relação*) e pelos *princípios de identidade e diferença*.

A segunda parte desta introdução é um esforço no sentido de expor as articulações estabelecidas pelos princípios de *comparação*, *identidade* e *diferença* com o objetivo de compreender como ocorre a formatação empírica e metafísica que moldará, *fine finaliter*, o *indivíduo humano hobbesiano*.

Metafísica do indivíduo & identidade do homem

M. Pécharman diz que "da mesma forma que a *philosophia prima*, segundo Hobbes, deve preferir dizer *corpus*, ao invés de *ens*, da mesma forma dirá *accidens* ao invés de *esse*" para significar o modo em que o corpo é determinado, visto que "o *esse* não tem estatuto senão relativamente a um corpo ou ente".² De fato, temos em Hobbes uma conversibilidade de *ente*, *corpo* e *matéria*, pois de acordo com o que diz Hobbes a seguir:

"O ente nesse sentido é tudo o que ocupa um espaço, quer dizer o que se pode estimar segundo a extensão, a largura e a profundidade. Parece que a partir dessa definição *ens* e *corpus* são a mesma coisa, pois todo mundo atribui igualmente a mesma definição ao corpo. Diremos portanto sempre *corpus* em lugar do *ens* do qual falamos" (*DM*, XVII, p. 312/ p. 310-311).³

Uma dupla determinação do ente como corpo e do ser como acidente permite medir essa reavaliação a qual Hobbes submete os conceitos da metafísica aristotélica.⁴ Diante disso, temos em Hobbes que a distinção entre *ordo essendi* e *ordo cognoscendi* é subsumida numa metafísica que reduz o ser, a essência e a substância ao *estudo do corpo em geral*. Em outras palavras, a filosofia primeira hobbesiana é de agora em diante exclusivamente da ordem do conhecimento.

Essas questões preliminares são importantes para compreendermos a provável coincidência entre física e metafísica em Hobbes. A tradicional distinção

² Pécharman, M. *Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: ens, esse, essentia*, p. 41. In: Hobbes et son vocabulaire, sob a direção de Y. C. Zarka.

³ Paginação referente ao original em latim.

⁴ Cf. Zarka, *Philosophie première et foundation du savoir*. In: *Philosophie et politique à l'âge classique*.

aristotélica entre metafísica ou ciência do ser como *filosofia primeira* e física ou ciência do corpo como *filosofia segunda* parece *prima facie* desaparecer com o desenvolvimento dessas teses materialistas que operam uma sobreposição do estudo do corpo e do acidente em detrimento do estudo do ente e do ser.

De fato, Hobbes diz no *Leviatã* que a *philosophia prima* consiste nas definições necessárias para a "explicação das concepções referentes à natureza e geração dos corpos" (*Lev.*, XLVI, p. 387). Doravante a afirmação "que há no mundo certas essências separadas dos corpos" (*idem*, p. 388) é considerada incompreensível ou destituída de significado e remete àquele tipo de pensamento tão peculiar à *philosophia vana* que consiste em considerar a metafísica como uma espécie de *trans-física*. A conversão do ser em acidente, por outro lado, é afirmada por Hobbes da seguinte forma:

"Resulta que o *ser* (esse) não é nada mais que o *acidente do corpo* (*accidens corporis*), pelo qual é determinado e distinguido o modo de conceber. É porque chamamos acidentes dos corpos, ser em movimento, ser em repouso, ser branco e outras coisas semelhantes que nós pensamos que elas são os corpos (*in esse corporibus*), porque são os diversos modos pelos quais nós concebemos os corpos" (*DM*, XVII, pp. 312-313)

Essa passagem da *Critica do 'De Mundo'* evidencia que já nos primeiros escritos de Hobbes havia a idéia da *philosophia prima* como metafísica do corpo tal qual encontraremos posteriormente desenvolvida no *Leviatã* e no *De Corpore*.

A seguinte ordem geral que começa com o *corpo* e termina no *indivíduo* é estabelecida por Hobbes no *De Corpore* para indicar o processo teórico em que se

desenvolverão os princípios de comparação, identidade e diferença que em algum momento devem assinalar as etapas que vão efetivar a passagem do *não-homem* para o *homem*:

"Os que escrevem sobre lógica, recorrendo a todos os gêneros das coisas, tem tratado de ordená-las subordinando as mais comuns às menos comuns em certas escalas ou graus: colocando no gênero dos corpos em primeiro e mais alto lugar o *corpo simplesmente*, e depois abaixo dele nomes menos comuns pelos quais se limita e se faz mais determinado, a saber, *animado e inanimado*, e assim sucessivamente até chegar aos *indivíduos*" (DCo, I, ii, 14, p. 49).

Seguindo a ordem apresentada por Hobbes nesse texto, entre o corpo *em geral* — que não admite diferenciação pois "se algum nome é o mais universal em seu gênero sua definição não pode constar de gênero e diferença" (DCo, I, vi, 14, p. 86) —⁵ e os *indivíduos*, encontramos um espaço para comparar e diferenciar *corpos animados e inanimados*.

Uma vez que o exame do corpo em geral e dos corpos animados e inanimados em particular é objeto de nosso estudo na segunda parte destes *tópicos introdutórios*, examino na seção a seguir o princípio de *identidade e individuação* em Hobbes numa tentativa de checar se podemos (ou não) atribuir a Hobbes a idéia de algo como uma *identidade do homem*.

⁵ Cf. a esse respeito McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, p. 51-53.

(i) O princípio de identidade e individuação

Os princípios de comparação, identidade e diferença instauram a individualidade no mundo dos *corpos em geral* que em si mesmos são absolutamente idênticos e conseqüentemente independentes do entendimento humano. Aqui encontramos a gênese da articulação entre esses três princípios: o lugar teórico é o capítulo 11 do *De Corpore* chamado *Identidade e diferença* — capítulo esse que pertence àquela parte da obra dedicada aos estudos de *philosophia prima* ou *primeiros princípios do conhecimento*.

O capítulo sobre a *identidade e a diferença* pode ser dividido em duas partes. Na primeira parte Hobbes aplica a categoria da relação para comparar corpos *em geral*, antes indiscerníveis entre si — isto é, idênticos em si mesmos —, e os diferenciar um dos outros — segundo a espécie — de forma a definir suas identidades individuais.

Esses corpos podem se diferenciar em número (dois corpos não podem ocupar um mesmo lugar no espaço), em quantidade (segundo a grandeza, isto é, um corpo pode ser maior ou menor em relação ao outro) e em qualidade (quanto à semelhança ou à dessemelhança, por exemplo, um objeto branco é semelhante a outro objeto branco pois a brancura serve de referência para sua identificação, mas dessemelhante se comparado com um objeto preto).

Na segunda parte do capítulo sobre *identidade e diferença* Hobbes diz que um corpo *também* pode ser *comparado consigo mesmo* e que isso é o que

tradicionalmente se convencionou chamar de *principium individuationis*. Uma série de exemplos são estabelecidos para mostrar que o princípio que define a identidade de um indivíduo não depende apenas da matéria, da forma ou de um conjunto de acidentes mas varia entre ambos de acordo com a nomenclatura semântica estabelecida pelo observador — isto é, segundo o modo como esse impõe arbitrariamente nomes para identificar os corpos.

Encontramos ali, de modo implícito, uma crítica da forma clássica do princípio de individuação que punha nas formas substanciais ou essenciais o princípio definidor — justificado pela unidade da matéria *ou* pela unidade da forma — da identidade individual das coisas.

A *imposição dos nomes* para definir a identidade individual de algo parece ser em Hobbes a resposta de uma metafísica que põe o corpo no lugar da essência e nega um *acesso cognitivo* às formas essenciais ou às substâncias imateriais como substratos últimos da realidade. A negação de um acesso direto às coisas mesmas conduz Hobbes a ponderar sobre a necessidade de indagar “com que *nome* se deve chamar qualquer coisa quando se pergunta por sua *identidade*” ? (DCo, II, xi, 7, p. 123).

Um critério semântico substitui desse modo à ontologia tradicional — que punha como critério da individuação formas essenciais ou substanciais — e orienta o princípio de individuação a buscar a *identidade individual* na *unidade da forma nomeada* ou na *unidade da matéria nomeada*:

"O *princípio de individuação* não deve ser considerado somente de acordo com a matéria ou somente de acordo com a forma. Mas devemos considerar com que *nome* se deve chamar qualquer coisa quando se pergunta por sua *identidade*. Pois uma coisa é perguntar se Sócrates é o *mesmo* (*same*) homem e uma outra perguntar se ele é o *mesmo* corpo, pois seu corpo, quando velho, não pode ser o *mesmo* que quando jovem em razão da diferença de magnitude, pois um corpo tem sempre uma e a mesma magnitude; contudo, apesar disso ele pode ser o *mesmo* homem" (DCo, II, xi, 7, p. 123).

A estratégia usada por Hobbes consiste, com efeito, em atribuir ao princípio de individuação uma alternância pró-forma ou pró-matéria cuja variação permite uma individuação ou individualização segundo a imposição dos nomes:

"Portanto sempre que o *nome* segundo o qual se pergunta se algo é o mesmo que era antes se impõe unicamente em virtude da matéria, se a matéria é a mesma o *individuo* é o mesmo ... e se o *nome* se impõe por causa de uma certa forma que seja o princípio do movimento, sempre que permaneça esse princípio o *individuo* será o mesmo" (DCo, II, xi, 7, p. 123).

A identidade política de um Estado não muda, exemplifica Hobbes, se o seu componente material é alterado ou diferenciado e, no entanto, a sua forma permanece a mesma: — O fato de pessoas morrerem no contínuo transcurso de tempo que vai de uma geração até outra geração não debilita de forma alguma a *identidade política* do Estado enquanto sua *constituição* (isto é, a forma do Estado) permanece a mesma.

Um exemplo análogo é dado por Hobbes para evidenciar que a identidade da água do mar não sofre alterações — isto é, ela continua sendo água do mar — mesmo se a colocamos dentro de um copo ou outro qualquer recipiente. Esses dois exemplos — isto é, a *constituição* de uma cidade e a água do mar — são apresentados por Hobbes para ilustrar a *identidade quanto à forma*.

Uma outra classe de exemplos é introduzida para ilustrar a *identidade quanto à matéria*. Com efeito, um pedaço de cera, qualquer que seja a forma que venha assumir por manipulação — circular, quadrada, esférica, cúbica, etc. — tem sua identidade assegurada “porque se trata da mesma matéria” (DCo, II, xi, 7, p. 122).

A matéria assegura a identidade de uma coisa tanto quanto a sua estrutura material permanece a mesma, *verbi gratia*, tirar parte da madeira de um navio, colocando ali madeira nova, não obstante os acidentes envolvidos nesse trabalho de restauração do navio sejam diferentes em número, eles não causarão avarias significantes à identidade numérica do navio se a estrutura material do navio continuar sendo a mesma. De fato, ele seria ainda um *mesmo* e *único* navio:

“Finalmente, se o *nome* tem sido *imposto* por algum acidente, já que ao acrescentar ou tirar algo da matéria alguns acidentes permanecem e se originam outros novos que não são os mesmos em número, a *identidade dessa coisa dependerá da matéria*; como um navio, que significa a matéria configurada desse modo, será o mesmo se toda a matéria é a mesma” (DCo, II, xi, 7, p. 123).

Todos esses exemplos — inferidos de uma versão claramente *nominalista* do *principium individuationis*⁶ — fazem parte de uma tradição filosófica que é anterior a Hobbes. O que interessa dessa forma ao filósofo de Malmesbury é mostrar que a arbitrariedade do discurso é fundamental para pôr fim à oscilação entre unidade da forma/unidade da matéria e determinante da identidade de um indivíduo no interior de sua espécie, e isso tudo porque “se deve considerar com que *nome* se deve

⁶ Embora Hobbes não trate da noção de identidade pessoal — a noção de *pessoa* aparece somente no capítulo XVI do *Leviathan* e com uma conotação declaradamente política, além do que a noção de *consciência* em Hobbes desconhece a idéia lockeana de consciência de si, visto que a consciência é para Hobbes tão somente uma opinião, isto é, “a opinião da evidência” (EL, cap. VI, p. 88)

chamar qualquer coisa quando se pergunta por sua identidade” (DCo, II, xi, 7, p. 123).

Mencionamos *en passant* anteriormente, porém, que o princípio de identidade numérica — que é do que trata, via de regra, o capítulo sobre *Identidade e diferença* do *De Corpore* — restringe-se à identificação de indivíduos no interior de uma única e mesma espécie: a *identidade do indivíduo humano* não poderá pois ser definida pelo princípio de identidade e individuação porque esse princípio somente pode ser aplicado a coisas ou indivíduos pertencentes a uma mesma classe ou mesma espécie.

A segunda parte dos nossos *tópicos introdutórios*, em decorrência disso, é um esforço no sentido de saber de que forma indivíduos considerados *quanto ao gênero* — caso de vegetais, animais e homens — podem ser submetidos aos princípios de comparação, identidade e diferença de forma a afirmarem suas *identidades*. E nós iremos propor que a *identidade do homem* é estabelecida em Hobbes por meio de *comparação analógica* com os outros animais. O *princípio de identidade e individuação* deve ceder seu lugar ali para o *princípio de gênero e diferença*: — A *identidade do homem*, doravante procurada de forma comparativa numa estreita relação com outras espécies de seu reino (a saber, o reino animal), convoca o princípio de gênero e diferença para explicar em que o homem se identifica e em que ele se diferencia dos outros animais. A identidade do homem, enfim, parece se delinear no momento em que o seu comparativo animal revela diferenças bastante específicas. É o que vamos considerar a seguir.

(ii) A identidade dos seres brutos e a identidade do homem

Definimos o homem dizendo: o homem é um corpo animado, sensível e racional. Esses nomes: corpo animado, etc., são partes do todo deste nome: homem; de onde se deduz que as definições desta classe constam sempre de gênero e diferença. (DCo, I, VI, p. 86)

A comparação entre corpos animados e corpos inanimados e a constatação de suas diferenças pelo movimento e pela sensibilidade, de forma a distinguirmos corpos animados sensíveis de corpos inanimados, constitui a primeira parte desta seção. A segunda parte examina o que diferencia e o que não diferencia o homem em seu comparativo animal para, a partir daí, estabelecer a primeira definição do conceito de natureza humana a partir da linguagem como especificação semântica da identidade do homem.

Corpos animados e Corpos inanimados

Uma das formas em que os corpos podem se diferenciar concerne à categoria do *movimento local*. T. Sorell diz que por *movimento* Hobbes pretende simplesmente *mudança de lugar ou locomoção*.⁷ De fato, após definir a filosofia no início do *De Corpore* como o *conhecimento racional das causas e dos efeitos*, Hobbes nos conduz a uma de suas teses que é pelo conhecimento dos efeitos que percebemos

⁷ Sorell, Tom. *Hobbes*, p. 60.

corpos em movimento e assim podemos distinguir propriamente entre *corpos fixos* ou *inanimados* e *corpos animados*:

"Os efeitos e os fenômenos são faculdades ou potências dos corpos pelos quais distinguimos uns dos outros, quer dizer, concebemos que um é igual ou diverso do outro, semelhante ou diferente; como acontece no exemplo anterior quando chegamos próximos o suficiente de algum corpo, [e] ao percebermos seu movimento e sua ação de andar (going) e o distinguimos de uma árvore, de uma coluna e de outros *corpos fixos* (fixed bodies), deduzimos que aquele andar é uma *propriedade* sua, quer dizer, *própria de animais, pelo qual se distingue dos demais corpos*" (DCo., I, pp. 37-38).

Os corpos animados se diferenciam dos corpos inanimados pelo simples fato de serem dotados de *um movimento que lhes é próprio* (essa particularidade é importante porque Hobbes compreende que o movimento em si não está sujeito às definições assentadas no gênero e na diferença pelo simples fato que o que é mais universal em seu gênero é definido não por gênero e diferença mas por *circunlocução*).⁸

Embora essa definição a partir do movimento não seja precisa porque certos corpos fixos como árvores e plantas possuem um movimento interno, Hobbes pensa que a posse ou a falta de *movimento local* é suficiente⁹ para efetuar uma partição relativa a corpos concebidos segundo a categoria da totalidade (*corpos em geral*) e assim definir a identidade dos corpos animados e dos corpos fixos.

Em resumo, corpos inanimados são definidos pela ausência da capacidade de locomoção mediante comparação com corpos que possuem essa faculdade. Em

⁸ Cf. *De Corpore*, VI, p. 86.

⁹ No plano de sua reflexão sobre "corpos em abstrato", isto é, discerníveis pelo movimento e não pela sensibilidade

outras palavras, a propriedade da fixidez ou da imobilidade (não-animação) depende da propriedade da animação para designar a natureza substancial de um corpo.

Mas os corpos definidos pela *ausência de movimento externo* — essa propriedade dos corpos fixos — parecem ter pouca importância para Hobbes. O que é compreensível num sistema de pensamento que tem como sustentáculo teses extraídas da mecânica clássica. De qualquer forma, quando Hobbes passa do estudo dos *corpos em abstrato* (parte II do *De Corpore*) para o estudo dos corpos como *indivíduos físicos* (parte IV do *De Corpore*), isto é, indivíduos dotados com a capacidade da *sensação*, ele sugere que é quanto à *capacidade da sensibilidade* que diferenciamos corpos animados e corpos inanimados:

"Sei que certos filósofos e homens letrados sustentam que todos os corpos são dotados de sensação. Não vejo como isso pode ser refutado se a natureza da sensação é colocada somente na reação.¹⁰ Muito embora pela reação dos **corpos inanimados** um fantasma possa ser feito, cessaria contudo tão logo o objeto fosse removido. Pois a menos que esses corpos tenham órgãos, como as criaturas vivas o têm, adequados para reter tais movimentos, sua sensação seria tal que eles nunca se lembrariam. Portanto isso não tem nada a ver com aquela sensação que é objeto de meu estudo. Pois por sensação compreendemos o juízo que fazemos dos objetos por seus fantasmas, a saber, **comparando** e **distinguindo** aqueles fantasmas ... portanto a sensação tem necessariamente alguma memória aderente a ela através da qual o primeiro e o último fantasma podem ser **comparados** juntos e **distinguidos** um do outro" (*DCo.*, IV, pp. 300-301).

Um reflexo disso encontramos no quadro sinóptico do capítulo IX do *Leviatã*, onde Hobbes diz que as "Conseqüências das partes da Terra às quais *falta a*

¹⁰ T. Sorell ...

sensação (without sense) [são] ... os minerais, tais como as pedras, os metais, etc., [e] os vegetais" (Lev., cap. IX, p. 52).

É curioso constatar que no *Leviatã* em latim Hobbes escreve a seguinte nota que não encontramos no *Leviatã* em inglês: "Da contemplação das *partes da terra*, tais como os *minerais*, os *vegetais* e os *animais*, nascem tantas ciências particulares". Ocorre que esses três reinos fazem parte de um gênero maior que Hobbes chama (agora no *Leviatã* em inglês) de *corpos terrestres*. Tudo indica que Hobbes não queria (conforme ele o faz no *Leviatã* em latim) incluir os animais na classe dos indivíduos que são *partes da terra* e sim na classe mais geral dos *corpos terrestres*.

A classificação das espécies no quadro sinóptico do *Leviatã* inglês não deixa dúvidas que a classe dos *corpos terrestres* é dividida seja pela subclasse das *partes da terra* que é constituída pelos *minerais* e *vegetais*, seja ainda pela subclasse dos *animais* que se subdivide, por sua vez, na classe dos *animais em geral* e dos *homens em particular*.

Estabelecida a inserção da percepção física na busca das diferenças essenciais que caracterizam os *corpos naturais*, o campo de atuação do princípio de comparação, identidade e diferença tem assim sua extensão ampliada para *comparar* e distinguir *corpos animados* de *corpos inanimados*.

Doravante *indivíduos físicos corpóreos dotados de movimento e sensibilidade* é o objeto de estudo de Hobbes. A capacidade da sensação e a categoria do

movimento são usadas por Hobbes para *comparar e distinguir* "corpos animados em geral" (*animals in general*) na busca de suas identidades individuais.

A *percepção animal* é o lugar teórico onde ocorre duas variantes fundamentais do princípio da identidade e da diferença: (1) a indiscernibilidade do homem em relação aos outros animais pela falta de diferenças específicas fundamentais que afirmem sua identidade e (2) o surgimento de certas diferenças específicas fundamentais que levam a uma cisão fundamental que desencadeia o processo *sui generis* da constituição denominativa do indivíduo humano.

A primeira questão eu examino a seguir com o subtítulo *em que o homem não se diferencia dos outros animais* e a segunda com o subtítulo *o que diferencia o homem dos outros animais*.

Da percepção animal à constituição denominativa de uma identidade para indivíduos humanos

(a) em que o homem não se diferencia dos outros animais

Na visão de Rousseau o *animal-homem* — isto é, o *homem selvagem* — é "um *animal* menos forte que uns, menos ágil que outros, mas, de maneira geral, o melhor organizado de todos" (*Discurso*, p. 53). Ao contrário de Rousseau, ao comparar animais e homens Hobbes enfatiza que esses não possuem *inicialmente*

características específicas significativas o suficiente para diferenciá-los dos outros animais.

As *vantagens*¹¹ iniciais concebidas por Rousseau ao homem em relação aos outros animais vêm-se diluídas se contrastadas com o *comparativo animal* proposto por Hobbes para pensar a formação da identidade individual do homem, comparativo esse que, ao contrário do apregoado por Rousseau, funciona inicialmente como um poderoso indicador das *desvantagens* que por natureza o homem possui em relação aos outros animais os quais o superam em prudência, habilidade, etc.

A mencionada ausência de diferenças significativas no interior do comparativo animal do homem parece suscetível de ser expressa na seguinte forma lógica: "O *homem é animal* é uma proposição verdadeira porque tudo o que se chama *homem* também se chama *animal*" (DCo., I, p. 57)).

Podemos perceber a *diluição das diferenças* entre animais e homens, além disso, nos termos do que Hobbes denomina no *Exame do 'De Mundo'* como certa *extensão* em que "as faculdades dos homens e aquelas dos outros animais não diferem" (DM, p. 371). Essa *extensão* possui o seguinte desdobramento:

"Os outros animais percebem, pensam e imaginam ... [e] também sonham como os homens fazem. Muitos animais possuem também a memória do passado e a previsão do futuro, isto é, experiência e prudência. Por esse motivo eles gostam daqueles que cuidam deles e sentem medo dos outros, isto é,

¹¹ A observação *externa* do comportamento animal é importante em Rousseau para uma primeira diferenciação entre homens e animais visto que "os homens, espalhados entre eles [isto é, entre os outros animais], observam, imitam sua atividade, e assim se elevam ao instinto dos animais, mas com *vantagem* ..." (Discurso, p. 53).

eles prevêem o mal futuro daqueles em cujas mãos sofreram anteriormente maus tratos" (p. 371).

Tal *extensão* ou *conjunto das faculdades que são comuns aos homens e aos animais*, e que impõe limites naturais para o homem transcender sua animalidade, repercute nos capítulos iniciais do *Leviatã* da seguinte forma:

"A imaginação que surge no homem (ou qualquer outra criatura dotada da faculdade de imaginar) pelas palavras, ou quaisquer outros sinais voluntários, é o que vulgarmente chamamos entendimento, e *é comum ao homem e aos outros animais*. Pois um cão treinado entenderá o chamamento ou a reprimenda do dono, e o mesmo acontece com os outros animais" (*Lev.*, II, p. 15).

E também:

"Contudo *não é a prudência que distingue o homem dos outros animais*. Há animais que com um ano observam mais e alcançam aquilo que é bom para eles de uma maneira mais prudente do que jamais alguma criança poderia fazer com dez anos" (*Lev.*, IV, p. 18).

P. Moreau observa — em nosso entender, de forma adequada — que "se pode ler a primeira parte do *Leviatã*, assim como os textos paralelos, como uma *enquête* sobre o que é comum ao animal e ao homem, e sobre o que não o é", de forma que, continua Moreau, "os primeiros capítulos, para quem procura a fronteira, são decepcionantes: a sensação, a imaginação e mesmo a prudência são da ordem comum".¹²

¹² Moreau, P-F. *Hobbes: Philosophie, Science et Religion*, pp. 57-58.

Hobbes parece mesmo conduzir às últimas conseqüências essa *ordem comum* (relativa ao comparativo animal do homem) ao sugerir que o que chamamos antes de *diluição das diferenças* pode ser posta não apenas no plano subjetivo das faculdades naturais, mas também no plano objetivo das edificações humanas, pois numa analogia com mecanismos inventados pela engenharia bélica, por exemplo, ele observa que "é falso dizer que os animais não constroem máquinas, pois o que são as teias das aranhas senão mecanismos para capturar suas presas?" (*Exam. DM.*, p. 383).

(b) *o que diferencia o homem dos outros animais*

Hobbes anuncia doravante uma cisão fundamental que parece principiar uma implosão no plano dos limites naturais que impedem que o animal humano transcenda a sua animalidade. De fato, depois de afirmar que *as faculdades dos homens e aquelas dos outros animais não se diferenciam na extensão reservada à sensação, memória, imaginação e prudência* (*Exam. DM.*, p. 371), ele diz finalmente que é chegado o momento de considerar, *step by step*, "em que a mente humana é compreendida superar aquela das bestas" (*Idem, ibid.*).

Algo de distintivamente humano está prestes a ultrapassar a *demarcação originária* que impede o advento de uma identidade verdadeiramente humana: *o individuo humano começa a se elevar sobre a animalidade*:

"A experiência que temos diz respeito àqueles animais selvagens que, embora cuidando de esconder os restos e

sobras de sua comida, não tiram nenhum proveito disso quando lhes volta a fome, pois já não se lembram do esconderijo. Mas o homem, que neste ponto **começa a elevar-se sobre a natureza dos animais**, observou e memorizou a causa desse defeito; para corrigi-lo, imaginou e planejou estabelecer uma marca visível ou sensível, de modo que, ao tornar a vê-la, pode trazer à sua mente o pensamento que tinha ao estabelecer tal marca" (*Elem.*, 5, 1, p. 75).

A descoberta de *marcas* enquanto *objetos sensíveis* que graças à memória (embutida na capacidade da sensação) podem retornar tantas vezes quanto é necessário à mente de forma a estabelecer um feixe de representações sensíveis é o primeiro passo na fronteira biológica que vai separar para sempre o indivíduo humano em relação aos outros animais.

Na concepção de Hobbes, com efeito, as *marcas* têm um significado mnemônico que é necessário para a formação dos *signos* e dos *nomes*. Todo homem é então daqui pra frente portador de um conjunto de marcas privadas que lhes serve de *notas de lembrança*. A capacidade de associar *marcas* com *objetos* ou *coisas* objetivando *turbinar* a memória é o ingrediente que faltava para o animal humano começar enfim sua longa caminhada na direção de sua humanidade.

No estágio rudimentar da emergência do homem o que vemos, por exemplo, são pedras, pedaços de madeira ou riscos nos penhascos, posicionados estrategicamente para lembrar do perigo de ultrapassar certos limites diante de um abismo ou penhasco.

As marcas podem estar associadas a *signos naturais* ou *signos artificiais*. Exemplo de signo natural é a lembrança da chuva que surge em nós quando avistamos uma nuvem espessa.

Os animais usam signos naturais quando se sentem em perigo, emitindo sons, grunhidos ou vozes como sinal de alerta e também quando sentem dor ou fome. Eles fazem assim por necessidade natural. Ao contrário dos seres brutos, o homem cria signos artificiais ou arbitrários por sua própria *decisão*. O conjunto privado de marcas conduz a um conjunto de signos que constitui o *discurso humano*.

Discernir entre as marcas e os signos naturais "vozes humanas sensíveis ao ouvido que chamamos *nomes* ou *denominações das coisas*" (idem, pp. 75-76) é uma forma de ultrapassar a barreira biológica do reino animal que parecia antes intransponível. Observemos que essas marcas são *objetos sensíveis*, de forma que é no centro da *percepção sensível animal* que começa a se configurar a individualidade humana.

De fato, a invenção arbitrária dos nomes é causada pela percepção das coisas mediadas por nossas representações: "Portanto um *nome* ou *denominação* é a voz de um homem imposta *arbitrariamente* como uma marca, destinada a trazer à sua mente alguma *concepção* a respeito da coisa à qual ela é imposta" (idem, p. 76).

Como toda *representação* de algo está *sujeita à sensação*, pois tudo o que concebemos tem passagem garantida primeiramente no aparato da percepção

sensível (Lev. P. 19), a invenção dos nomes surge como que crivada por componentes naturais e convencionais:

"Aqueles outras faculdades das quais falarei a pouco e pouco, e que parecem características apenas do homem, são adquiridas e aumentadas com o estudo e a indústria, e são aprendidas pelo homem através da instrução e da disciplina, e *procedem todas da invenção das palavras e do discurso*. Pois além da sensação e dos pensamentos, a mente do homem não tem qualquer outro movimento, muito embora com a ajuda do discurso e do método, as mesmas faculdades possam ser desenvolvidas a tal ponto que *distinguem os homens de todas as outras criaturas vivas*" (Lev. IV, p. 19).

A diferença entre *nomes* e *marcas* consiste em que as marcas são subjetivas, isto é, são para meu uso pessoal, enquanto que os nomes são para comunicar aos outros marcas e sinais de forma objetiva ou convencional. Dessa forma, um selvagem que vivesse sozinho numa floresta poderia inventar um nome para si próprio mas esse seria mais propriamente uma marca do que um nome visto que não haveria ali outros indivíduos para ele comunicar sua invenção.

A instituição e conseqüente articulação de *nomes* e *denominações* no espaço semântico hobbesiano proporciona o surgimento da linguagem. A linguagem — que antecede logicamente a razão — surge no capítulo IV do *Leviatã* com uma referência explícita à distinção essencial entre homens e certos *animais não-societários* (e por isso mesmo diferentes das abelhas e das formigas), pois de acordo com o que Hobbes diz ali, sem a linguagem "não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos" (Lev., p. 20).

A instituição artificial da linguagem tem, porém, um estatuto ambivalente em Hobbes. Pois, se por um lado a linguagem pode conduzir à paz e à sociabilidade através da instituição (também artificial) de um *Estado* e dessa forma o indivíduo humano pode vir a ter vantagens sobre os outros animais — em especial sobre aqueles que são por natureza predadores e vivem numa constante guerra —, por outro lado a linguagem permite a invenção do erro e da falsidade, coisa que não existe entre os animais.

De fato, estabelecido o axioma geral que "a natureza em si não pode errar" (*Lev. P.* 23), segue como postulado que "o verdadeiro e o falso são coisas que não são próprias dos animais, porque aderem às proposições e à linguagem" (*Elem.*, p. 81).

Uma consequência imediata da invenção da linguagem consiste em que pela arte da palavra o indivíduo humano, mediante dissimulação, coloca o bem e o mal em pólos opostos num jogo político cujo objetivo são vantagens pessoais e a aquisição do poder. Disso tudo decorre, conclui Hobbes, que "a língua do homem é trombeta de guerra e sedição" (*DCi*, 5, 5, p. 107).

A conclusão do *De Homine* sobre os benefícios e os malefícios da linguagem é condizente com essa passagem do *De Cive*, pois naquela obra Hobbes diz que "a linguagem não torna o homem melhor, mas mais poderoso" (*De Homine*, p. 146).

A paz, mas também a guerra decorre da capacidade da linguagem. A ausência de um *critério permanente* no estado natural faz com que o indivíduo

humano use de suas habilidades lingüísticas para aumentar o seu poder sobre os seus pares. Como a linguagem não torna necessariamente o homem melhor e sim mais poderoso, o homem-animal pode vir a ser *o mais cruel de todos os animais*.

Compreendemos finalmente porque o projeto político do *Leviatã* é precedido por reflexões de natureza física, biológica, psicológica e antropológica. O que é natural no indivíduo humano é a sua animalidade, que se expressa de forma *determinante* através de suas paixões e de sua vontade. De fato, uma nova versão da mencionada *diluição das diferenças* indica agora que também a vontade é da *ordem comum*: "Os animais, dado que são capazes de deliberações, devem necessariamente ter também *vontade*" (*Lev.*, VI, p. 55).

Se existem diferenças fundamentais entre as paixões e a vontade dos indivíduos humanos e as paixões e a vontade dos outros animais é uma outra questão em Hobbes que pretendemos examinar na parte da tese reservada ao estudo da sua doutrina da motivação, onde deveremos refletir sobre a influência que possui o *determinismo animal* nas decisões e nas ações humanas.

(c) *Comparação, identidade e diferença na perspectiva de indivíduos humanos em estado de guerra ou em estado de paz*

Hobbes pensa que é próprio do conhecimento científico-racional superar os enganos e as ilusões do conhecimento sensível e do conhecimento discursivo. Mas ele reconhece a força dos desejos individuais premidos pela necessidade natural

quicá intrinsecamente relacionada com a preservação da vida e da espécie. A tensão entre a arbitrariedade das palavras — que acaba por especificar o homem através da linguagem — e o determinismo natural é paradoxal em Hobbes na medida em que impulsiona, mas também emperra, a racionalidade.

As paixões e a vontade humanas vêm-se diretamente envolvidas nesse jogo de cartas marcadas (leia-se: causalidade natural), mas a razão, como não está completamente absorvida pela ordem natural das coisas, aponta soluções para superar o grande dilema da raça humana: ou construir um Estado para coagir a natureza arrogante dos indivíduos pertencentes à espécie *homo* — de fato, Hobbes diz que a figura do *Leviatã* representa simbolicamente o rei dos filhos da arrogância — ou arriscar numa incerta e tenebrosa caminhada que em tese pode conduzir ao extermínio ou aniquilação da espécie com o advento de uma guerra de todos contra todos.

O princípio de diferença e o princípio de comparação de Hobbes orientam de forma lógica os relacionamentos afetivos entre indivíduos humanos de forma a conduzir a um estado de conflito entre eles. Em suma, a *comparação* entre poderes iguais desloca o princípio de diferença do problema da *diferença entre espécies* para o problema da *adversidade afetiva* que evolui na medida em que cada indivíduo procura aumentar o poder a partir da inserção do desejo de *power after power* no espaço afetivo das representações.

Enfim, o que eu quero acrescentar agora é que a delimitação do conceito de natureza humana a partir do comparativo animal estabelecido pelo princípio de

diferença abre espaço em Hobbes para uma subdivisão no cerne das reflexões antropológicas e essa diz respeito à aplicação do princípio de diferença ao conteúdo afetivo e volitivo do indivíduo humano de forma a estabelecer os contornos da ética e da política.

A diferença e a comparação servem para instaurar o estado de guerra entre os indivíduos humanos e o surgimento do Estado ocorre justamente numa tentativa de suprimir o campo das comparações e diferenciações individuais. Aliás, antes da fundação do Estado, no interior do estado natural, o princípio da igualdade natural é apresentado por Hobbes como um tentativa de suspender as diferenças, tentativa essa que não resulta em grande efeito pois só os indivíduos moderados estão ali dispostos a aceitar o axioma da igualdade — e esses são a minoria.

De forma metafórica Hobbes diz no *Leviatã* que aqueles que não se *identificam* com o estado político e optam pelo bem individual quando deveriam promover o bem público são desprovidos de *lentes prospectivas* (*isto é, a verdadeira filosofia moral e política*). E ele tinha autoridade científica para aplicar essa alegoria óptica à política. Na primeira parte do *De Homine*, por exemplo, Hobbes se dedica ao estudo do fenômeno óptico. Alguns de seus comentadores atuais acreditam mesmo que a sua óptica era a única opção viável no século XVII à teoria óptica cartesiana.

PARTE I

COGNIÇÃO E MOTIVAÇÃO

CAPÍTULO PRIMEIRO

AS REPRESENTAÇÕES COGNITIVAS

O método que é próprio do saber filosófico é ou analítico ou sintético. Estabelecido de forma reflexiva e *circular* — pois o conhecimento de qualquer efeito obtido a partir do conhecimento de sua causa "pode facilmente ser compreendido pelo exemplo de um círculo" (*DCo*, I, p.6) —, o método dos filósofos permite ir das causas até os efeitos (*composição* ou *síntese*) e dos efeitos até as causas (*resolução* ou *análise*), objetivando com isso alcançar o *conhecimento racional* das causas e dos efeitos.

Raciocinar, na visão de Hobbes, é *calcular*, de forma que todo e qualquer tipo de raciocínio está contido nessas duas operações básicas da mente: adição e subtração. Isso não significa, porém, que o raciocínio é circunscrito aos *números*, como pensava Pitágoras, "como se o homem fosse diferente de outras criaturas vivas apenas pela faculdade de numerar" (*DCo*, I, p. 5). De fato, a magnitude (grandeza), o corpo, o movimento, o tempo, os graus de qualidade, a ação, a

concepção, a proporção, o discurso e os nomes formam, em sua totalidade, um conjunto de temas capaz de provocar reflexão filosófica por adição ou subtração.

Quando a linguagem envolve o cálculo, dizemos então que *falar é raciocinar ou calcular por palavras*, e é neste contexto bastante específico, praticamente único em seu gênero, que o advento da linguagem permitirá enfim definir o homem “mediante estas palavras: animal e racional” (*Elem.*, 1, p. 48).

Hobbes acredita, porém, que para bem compreendermos como funciona o *conhecimento racional ou filosófico* é preciso antes compreender como funciona o *conhecimento pré-filosófico*, isto é, o *conhecimento sensível*. Da mesma forma que Hume, ele considera como sendo uma condição *sine qua non* que todo aparato cognitivo de apreensão da realidade esteja assentada invariavelmente naquela tese generalíssima, típica do pensamento empirista, que afirma peremptoriamente a anterioridade originária dos sentidos sobre o intelecto e, *pari passu*, a condição de dependência do inteligível em relação ao sensível.

O conhecimento sensível (conhecimento esse que é “comum ao homem e a todas as criaturas vivas”), dessa forma, caracteriza-se como um conhecimento de outro tipo que o filosófico pelo fato que o seu conteúdo (ou seja, a sensibilidade como um todo) é dado “imediatamente pela natureza ao invés de obtido pelo raciocínio” (*DCo.*, I, p. 3). No *De Mundo* Hobbes justifica a anterioridade do conhecimento sensível sobre o inteligível da seguinte forma: — “Devemos começar com a sensação, [pois] não há nada no intelecto humano que não tenha estado anteriormente na sensação” (*DM.*, XXX, p. 364).

Essa orientação empirista de Hobbes repercutirá no *Leviatã*, sua grande obra política, na medida em que, podemos ali constatar, os capítulos introdutórios dessa obra são dedicados ao exame do conhecimento sensível. De fato, a origem primeira da cognição humana é inserida nas primeiras linhas do capítulo primeiro do *Leviatã* na forma de *representações sensíveis* que segundo Hobbes constituem a porta de entrada principal da vida cognitiva do indivíduo humano.

I. O CONHECIMENTO SENSÍVEL

1.1 - As Representações Sensíveis

(a) *Da natureza das representações sensíveis*

O conhecimento sensível assinala o princípio da vida cognitiva dos seres vivos. Através da sensação o mundo externo é primeiramente percebido como objeto de conhecimento. Porém, como o acesso cognitivo à realidade externa é *indireto*, a natureza dotou os seres vivos de um *medium* para extrair as informações dos objetos que pressionam os diversos órgãos sensoriais. Essa estrutura mediúnica é a própria sensação metamorfoseada como *fantasma* ou *representação*:

"A sensação é um *fantasma*, feito pela reação e esforço para fora no órgão da sensação, causado por um esforço para dentro a partir do objeto, permanecendo ali por algum tempo" (DCo., XXV, p. 391).

No *Curto tratado dos primeiros princípios* Hobbes se refere a uma sutil equivalência entre *phantasma* e *repraesentatio*: — "Como os objetos são um, por união ou reunião, assim são os *fantasmas que os representam*" (CT., p. 42). Enfim,

nas primeiras linhas do primeiro capítulo do *Leviatã* Hobbes enfatiza que considerados não por união ou reunidos em cadeia, mas isoladamente, cada pensamento do indivíduo humano perceptivo "é uma *representação* ou *aparência* de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um *objeto*" (*Lev.*, I, 1, p. 15).

A sensação tem pois uma função representacional em Hobbes. O início das *representações sensíveis* se assenta naquilo que na visão de Hobbes é o acontecimento mais *admirável* de toda a vida cognitiva das criaturas sensíveis, isto é, o próprio *aparecer*.

"De todos os *fenômenos* ou *aparências* que existem próximos de nós, o mais admirável é a própria *aparência* (*to phainesthai*); ou seja, que alguns corpos naturais têm neles mesmos as estruturas [ou modelos (*patterns*)] de quase todas as coisas e outros de nenhuma. De forma que se os fenômenos ou aparências são os princípios pelos quais nós conhecemos todas as outras coisas, devemos necessariamente reconhecer a sensação como o princípio pelo qual conhecemos aqueles princípios, e que todo conhecimento que temos é dela originário" (*DCo.*, XXV, p.389).

Consideremos, antes de tudo, que os termos *fenômeno*, *aparência*, *fantasma* e *imagem* são termos equivalentes em Hobbes, pois de acordo com o que ele diz no *Exame do "De Mundo" de Thomas White*, "[em meu esquema] um e o mesmo movimento da mente tem agora recebido quatro [diferentes] nomes para quatro diferentes pontos de vista ...: Esses nomes são: *phantasma*, *imago*, *imaginatio* e *memoria*" (*DM.*, XXX, 7, p. 367).

Podemos dizer, porém, que as *representações cognitivas* — sejam elas sensíveis, imaginativas ou visuais — são definidas por Hobbes meramente como tipos distintos de efeitos causados por um mesmo movimento que ocorre no interior de nossas vidas mentais? São as representações cognitivas simples efeitos desses movimentos internos operados mentalmente?

Felizmente, o *point de départ* da *philosophia prima* de Hobbes no capítulo VII do *De Corpore* parece esclarecer de forma definitiva essa questão ao estabelecer ali uma divisão fundamental quanto à forma como conhecemos as coisas, ou seja, (1) como *acidentes internos da mente* **ou** (2) como *não existindo realmente, mas simplesmente parecendo existir*.

“Consequentemente as coisas podem ser consideradas ... ou como acidentes internos de nossa mente, de tal modo que as consideramos quando a questão é sobre alguma faculdade da mente; ou como espécies (*species*) das coisas externas, não como existindo realmente, mas apenas como *parecendo* existir, ou [*parecendo*] ter uma existência (*being*) fora de nós” (*DCo.*, VII, 1, p. 94).

Essa *sensação aparente de exterioridade* — que o professor Zarka denomina de *consciência de exterioridade* — é o que, num só tempo, define as representações cognitivas e impede que elas sejam diluídas pela força avassaladora da teoria do movimento hobbesiana.

Nos *Elementos da Lei* Hobbes diz que as "*representações* das qualidades das coisas fora de nós são o que chamamos *cognição*" (*Elem.*, cap. 1, p. 48). A *representação cognitiva* é pois a capacidade de conhecer as qualidades sensíveis dos objetos conforme esses *aparecem* para nós e *parecem* fora de nós.

Esses objetos se apresentam *em nós e para nós*, originando, a partir disso, fenômenos distintos, que aparecem na forma de *fantasmas* ou *representações*, isto é, como uma *aparição* das coisas exteriores (DCo., VII, p.), de forma que o que é próprio da representação é o "apresentar ou representar alguma coisa sem ser ela mesma uma coisa, quer dizer, sem receber o estatuto de uma realidade".¹³

Hobbes acredita que a forma como representamos as coisas é tão forte e intensa que mesmo na configuração apocalíptica da hipótese da destruição do mundo externo continuaríamos a acreditar nas imagens representadas das coisas armazenadas no interior de nosso cérebro antes do *the day after* como algo indubitavelmente externo e independente da mente:

"A esse homem [isto é, o único sobrevivente do apocalipse] ficariam as idéias do mundo e de todos os corpos que havia contemplado com seus olhos antes da aniquilação ... tudo o qual, ainda que não fosse mais que idéias e fantasmas que estariam presentes internamente somente a quem as imaginasse, aparecer-lhe-iam porém como externas e não dependentes da mente" (DCo., VII, p.).

O estatuto representacional da sensação, *mutatis mutandis*, vem a ser possível, em primeiro lugar, porque a sensação é dotada de uma *memória de curtíssima duração*, porém suficiente para gerar uma *sensação aparente de exterioridade* que permite a *percepção do percebido*:

"Não podemos começar nossa busca por tais princípios [isto é, a busca de nossas representações da realidade externa] por outro fenômeno que a própria sensação, ... [ou seja,] pela

¹³ Zarka, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*, p. 18

memória que por algum tempo permanece em nós das coisas sensíveis, ... pois aquele que *percebe que tem percebido*, lembra" (DCo., XXV, p.389).

A equivalência entre sensação e representação é assegurada, em segundo lugar, pela capacidade de *mudança*, que resulta da forma diversa como os fantasmas são representados, por exemplo, quando o objeto da percepção é alterado e novos fantasmas tomam o lugar dos primeiros.

Essa capacidade de *mudança* — aqui associada com as representações sensíveis — é identificada por Hobbes como sendo o *conatus*, isto é, um tipo de movimento interno plenamente compatível com a sensação: tal compatibilidade parece justificada pelo fato que a sensação é ela própria um tipo de movimento — além de ser, como foi dito antes, a sede central das representações ou fantasmas intermitentes que *aparecem* continuamente em nossa vida mental.

Ver-se-á a seguir que é justo através da capacidade da mudança que se abre um campo cognitivo bastante extenso e complexo em que o *princípio de comparação e de diferença* atuará como uma espécie de *chef d'équipe*.

(b) Comparação, Diferença e Representação

O *princípio de comparação e diferença* é fundamental para que as *representações* enquanto *fantasmas* surjam nos órgãos sensíveis das criaturas

vivas. De fato, "não se pode falar de sensação se não há *comparação* e *distinção* de fantasmas".¹⁴

A aparição dessas entidades fenomênicas chamadas *fantasmas* — entidades essas que surgem por reação sensível provocada pela presença de um objeto epistêmico qualquer — é engendrada por um processo de discriminação ou separação operado pelo *princípio de comparação e diferença*:

"Por sensação compreendemos comumente o juízo que fazemos dos objetos por seus fantasmas; a saber, ao *comparar* e *distinguir* aqueles fantasmas ... de forma que a sensação tem necessariamente alguma memória aderente a ela, pela qual os primeiros e os últimos fantasmas podem ser *comparados* juntos, e *diferenciados* uns dos outros" (*DCo.*, XXV, p. 393).

A *seletividade* e a *diversidade* são pois dois aspectos inerentes à sensação e sem os quais não haveria conhecimento sensível e, conseqüentemente, as representações cognitivas. Se quisermos uma analogia com o adágio popular que diz que *uma única andorinha não faz o verão*, diremos com Hobbes que na hipótese de podermos representar um único fantasma isso implicaria uma *suspensão da sensação* pois "sentir sempre o mesmo e não sentir vem a ser o mesmo" (*DCo.*, XXV, p. 394).

O *princípio de comparação e diferença*, dessa forma, atua de modo a fazer com que a *multiplicidade* de fantasmas gerados no centro nervoso da vida cognitiva dos indivíduos sensíveis seja submetida a um *discernere* — isto é, uma clara percepção das diferenças — justaposto no plano de uma *ordem de prioridades*.

¹⁴ Zarka, Y. C. *Hobbes et son vocabulaire*, p. 18 (o itálico na passagem citada é meu).

A *seleção* e a *discriminação* de fantasmas, por outro lado, influi decisivamente na intensidade daquela memória que é própria da sensibilidade animal. Aliás, uma das diferenças fundamentais dos vegetais em relação aos animais é que os primeiros não possuem órgãos que funcionem como retentores mnemônicos da multiplicidade de fantasmas gerados na sensação:

“Embora pela reação dos corpos inanimados um fantasma possa ser feito, cessaria, contudo, tão logo o objeto fosse removido. Pois a menos que esses corpos tenham órgãos, como as criaturas vivas os têm, adequados para reter tais movimentos, sua sensação seria tal que eles nunca se lembrariam” (DCo., IV, pp. 300-301).

Pudemos perceber anteriormente que na opinião de Hobbes *a sensação deve de ter em si mesma uma variedade contínua de fantasmas para que esses possam ser discernidos uns dos outros*. Pois da mesma forma que sem sensação não há memória, sem memória não há retenção de fantasmas, e, por conseguinte, nada para ser discernido ou diferenciado *comparativamente*.

É de se indagar no momento se essa multiplicidade fenomênica, enquanto submetida àquele princípio fundamental que orienta a comparação e a distinção de fantasmas (isto é, o princípio de comparação e diferença) é algo que se dá num só tempo ou em tempos distintos. E Hobbes dirá que a natureza da sensação é tal que a comparação e a diferenciação dessas entidades fenomênicas chamadas fantasmas ocorre *uma de cada vez*, de forma que dois objetos registrados nos órgãos sensoriais não produzem dois fantasmas distintos, mas um só resultante da composição de ambos.

Verbi gratia, quando abrimos um livro percebemos uma página inteira. Mas isso não nos dá acesso ao seu conteúdo: — Dessa forma, somente ao lermos cada palavra, uma de cada vez, podemos com isso fazer associações, *comparando* umas com as outras, etc., o que nos permitirá enfim emitir um juízo sobre o conjunto das informações extraídas. Tudo isso requer, obviamente, a representação de cada uma das partes numa certa linha de tempo.

Com efeito, nossas representações sensíveis, determinadas como *sensações aparentes da exterioridade ou consciências da exterioridade, não podem estar separadas da consciência do tempo.*¹⁵

(c) *Do Objeto da Representação*

O objeto que é próprio da representação é formado por um engano da sensação que ao considerar um acidente interno da mente como sendo algo externo e objetivo fixa os limites das *aparências perceptivas* como se fossem os limites de *entidades reais*.

Objeto real, no vocabulário de Hobbes, é tudo aquilo que constitui o mundo exterior e pode ser concebido como independente de estruturas mentais. Numa acepção mais ampla os objetos reais são *corpos* e “Hobbes define um *corpo* como aquilo que não depende para sua existência do pensamento humano e que coincide

¹⁵ Zarka, Y.C., *idem*, p. 19.

com algum espaço".¹⁶ (Veremos depois que na compreensão de Hobbes considerar um corpo como possuidor de uma certa substancialidade imaterial é uma *contradictio in adiecto*, isto é, uma contradição nos termos.)

A percepção ou apreensão da multiplicidade de objetos ou coisas que constituem a realidade exterior depende da forma como as capacidades sensório-perceptivas de uma criatura sensível são estimuladas pelos movimentos externos constitutivos desses mesmos objetos ou coisas.

O *objeto real* se metamorfoseia num *objeto aparente* — isto é, num objeto representacional — quando um movimento ou *conatus exterior* pressiona um determinado órgão sensorial originando ali (como resultado de sua força centrífuga) um movimento ou *conatus interior* que, devido a sua natureza reativa, é então *fisiologicamente* pressionado *para fora*, cujo efeito no indivíduo senciente é aquilo que denominamos antes de *sensação aparente de exterioridade*:

"A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido ... a qual pressão, pela mediação dos nervos e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração para se transmitir, cujo esforço, porque *para fora*, parece ser de algum modo exterior" (*Lev.*, I, cap. 1, p. 15).

O mais importante no momento, *prima facie*, parece ser concentrar esforços na tentativa de não confundir o objeto real com o objeto da representação. De fato, se o primeiro é determinado no estrito âmbito do movimento exterior, o segundo, por sua vez, é o resultado de uma *consciência de exterioridade* proveniente da projeção

¹⁶ Cf. Vocab. Hobbes , p. 53

de qualidades e acidentes considerados, de forma ilusória ou enganosa pelo espírito, como sendo aquelas propriedades pertencentes à realidade exterior.

Um passo além e veremos Hobbes afirmar que essas qualidades e acidentes das coisas que constituem nossas representações cognitivas não estão na verdade nas próprias coisas mas pertencem *in totum* à vida mental do sujeito epistêmico. Opera-se aqui, portanto, uma visível subsunção das *qualidades secundárias e primárias* à vida cognitiva subjetiva, pois de acordo com o que diz Hobbes a seguir:

"Quaisquer acidentes ou qualidades que os nossos sentidos nos fazem pensar que existam no mundo, não estão lá, constituindo apenas *aparências* e *aparuições*. As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas *aparências*" (El., 2, 10, p. 56).

Todos os nossos pensamentos podem então ser definidos, diz Hobbes, como uma "*representação* ou *aparência* de alguma qualidade ou acidente de um corpo exterior a nós" (Lev., I, cap. 1, p. 15). Definir os *pensamentos* como *representações cognitivas* parece plenamente justificável no âmbito de um sistema de pensamento que combina componentes empíricos com componentes fenomênicos.

Essa combinação revela uma *démarche* fundamental no interior do *Leviatã* quando Hobbes inscreve ali o seguinte axioma: "O homem não pode ter nenhum *pensamento representando* uma coisa que não esteja sujeita à sensação" (Lev., I, cap. 3, p. 29).

(d) *Do Engano da Sensação e as Representações Imaginativas*

No contexto da pura sensibilidade animal, porém, essas representações sensíveis — aqui traduzidas em pensamentos — estão todas invariavelmente circunscritas a enganos e ilusões. A razão disso é que *todo pensamento representando algo está sujeito à sensação* e a sensação é uma fonte originária de enganos e ilusões ocorridos na vida cognitiva dos indivíduos sencientes:

“As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas *aparências*. *E esse é o maior engano da sensação*, que também deve ser corrigido pela sensação, pois, assim como a sensação me diz, quando vejo diretamente um objeto, que a cor parece estar no objeto, assim também a sensação me diz, quando vejo por reflexão um objeto, que a cor não está nele” (*El.*, 2, 10, p. 56).

O *De Homine-óptico* (isto é, a parte óptica do *De Homine*) tece importantes considerações relativas a esse *engano originário da sensação*. De fato, Hobbes diz ali que “segundo uma instituição da natureza todo ser animado começa por julgar que essa imagem [uma luz, uma cor assim representada] é a visão da coisa mesma” (*DH*, 2, 1, p. 43).

Observemos que Hobbes está ali usando novamente um modelo da percepção animal *em geral* para explicar o engano da sensação. Enganar-se ou iludir-se é pois algo inerente a todos os seres vivos *animados*. Em outras palavras, o engano originário da sensação é uma propriedade de todo indivíduo senciente que cai dentro do reino animal, gênero maior em que os sencientes humanos estão compreendidos como simples partes na relação com o todo.

A confusão quanto à distinção entre objetos reais e objetos aparentes é originada pois *naturalmente* no interior da sensibilidade animal. Decorre disso que representações sensíveis cognitivas — isto é, "as representações das qualidades das coisas fora de nós" (*El.*,1, 8, p. 48) — *apresentarão* ou *representarão* interiormente os objetos externos *como se* eles fossem exteriores ao processo mental:

"Muito embora, a uma certa distancia, o próprio *objeto real* pareça confundido com a *aparência* que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra" (*Lev.*, cap. 1, p. 16).

Hobbes está abrindo caminho aqui para a instituição de um outro tipo de representação cognitiva. De fato, se a distinção no momento é entre *objeto real* e *objeto imaginário*, as representações sensíveis se transformam então em *representações imaginativas*. Essa transformação ocorre sem que o segundo termo implique a exclusão do primeiro, em nosso entendimento, porque em Hobbes a capacidade da imaginação é definida como um tipo específico de sensação, ou seja, ela é uma *sensação enfraquecida* ou *debilitada*, e isso devido ao estatuto da ausência de seu objeto.

Com efeito, dada a ausência de um objeto epistêmico atual — representado anteriormente no contexto de um objeto presente responsável por aquela geração fenomênica de um objeto aparente — devemos pensar no momento num *objeto aparente imaginário* que é o objeto próprio das *representações imaginativas cognitivas*. As *representações imaginativas* são definidas por Hobbes da seguinte forma:

“Quanto à maneira pela qual se tem conhecimento de uma concepção passada, recorde-se a definição da imaginação onde dissemos que se trata de uma concepção que pouco a pouco declina, ou se vai tornando mais obscura. Uma concepção obscura é aquela que *representa* todo o objeto em conjunto, mas nenhuma das suas partes por si mesmas; e quanto mais ou menos partes forem *representadas*, assim se diz que a concepção ou *representação* é mais ou menos clara. Considerando então a concepção que, quando produzida pela sensação era clara e *representava* distintamente as partes do objeto, e quando nos vem novamente é obscura, achamos que nela falta algo que esperávamos e, por isso, a julgamos *passada e enfraquecida*” (El., 3, 7, p. 62).

Na próxima seção desejo examinar a teoria da representação visual de Hobbes objetivando com isso uma melhor compreensão de sua teoria da representação cognitiva. Começo ali explicando como Hobbes concebe sua teoria física da luz para depois concernir à formação das representações visuais.

1.2 - As Representações Ópticas

(a) Teoria física da luz

A teoria da intromissão da luz de Al-Hazen (isto é, a idéia que vemos através de raios de luz que entram nos olhos a partir do exterior) substitui gradativamente a teoria da emissão da luz dos antigos (isto é, a idéia que vemos através de raios visuais emitidos pelo olho). Vitelo continua os estudos de Al-Hazen e acrescenta que o raio de luz deve ser definido como *um feixe de linhas matemáticas*.¹⁷ A explicação física da luz recebe com Vitelo um “tratamento puramente geométrico” de forma que

¹⁷ Prins., op. cit., p. 296.

o fenômeno óptico passa a ser explicado em termos de “pontos e linhas”.¹⁸ Prins sugere que os estudos desenvolvidos pelos ópticos medievais reduzem a óptica à geometria de forma que a natureza da luz é por eles formulada a partir de um tratamento puramente geométrico de problemas físicos justificado pelo conceito de raio de luz.¹⁹ Em resumo, a forma geométrica como os antigos explicavam a visão através da noção de raio visual sofre uma readequação com os medievais de forma a conduzir a uma explicação física da luz justificada pela geometrização do raio de luz.

A teoria física da luz de Hobbes parece compatível com a teoria da intromissão da luz dos ópticos medievais. Hobbes utiliza, por exemplo, o termo *lux* para se referir à fonte original de luz que irradia de um corpo luminoso antes de se dirigir para o centro do olho. *Lux*, dessa forma, é distinto de *lumen*, visto que esse último termo se refere não à luz original mas à luz refletida — isto é, à *lux como fantasma*, que pertence à sua teoria da visão.²⁰

A objetividade da causa física da luz — *lux* — é diferenciada em Hobbes da subjetividade da qualidade sensível — *lumen* —, que surge como uma reação no interior do dispositivo óptico em decorrência de estímulos nervosos no cérebro e no coração. A óptica hobbesiana remete dessa forma a uma teoria da intromissão da luz ao definir as causas físicas da luz pelo termo *lux* e a uma teoria da emissão da

¹⁸ Idem, *ibid.*

¹⁹ Idem, *ibid.*

²⁰ É de se observar que já no *Curto Tratado* Hobbes se refere ao termo *lux* como *luz primitiva* e ao termo *lumen* como *luz derivada*. Na medida que “por luz primitiva se entende *lux* [e] por [luz] derivada *lumen*” surge então como corolário que assim como “a luz primitiva e a cor estão para os corpos luminosos ou coloridos assim a luz derivada e a cor estão para as espécies”.

luz compreendida como *lumen* ou fantasma.²¹ A primeira explicação do fenômeno óptico na terceira seção do *Curto Tratado* evidencia a objetividade da causa da luz respaldada na idéia clássica da emissão da luz pelas *espécies* através de um *medium*:

“Luz, cor, calor e outros objetos próprios da sensação ... nada mais são do que as diferentes *ações das coisas exteriores* sobre os espíritos animais, pelos diferentes órgãos. Pois se a luz e o calor fossem qualidades inerentes em ato às espécies, e não diferentes modos de ação — porque as espécies entram por todos os órgãos para ir aos espíritos — se deveria ver o calor e sentir a luz, o que é contrário à experiência” (CT., p. 45).

O *Curto Tratado* apresenta dessa forma uma explicação da teoria mediúnica da luz fundada no conceito de *Species*. O fundamento dessa explicação — conforme estabelecido por Hobbes na terceira seção do *Curto Tratado* — consiste em que a causa eficiente está do lado do objeto e não do lado do sujeito. De fato, a terceira seção do *Curto Tratado* esclarece que “o objeto é a *causa eficiente* ou agente do desejo e os espíritos animais o paciente” (CT., p. 53). Uma vez estabelecido que o princípio de causalidade é da ordem do objeto e não da ordem do sujeito segue como corolário que a natureza mediúnica da luz é compatível com a teoria da emissão das *Species*: — “Todo agente que age sobre um paciente à distância o toca seja pelo *Medium*, seja por alguma coisa que sai dele mesmo, a qual será denominada *Species*” (CTr., p. 25).

21 Segundo Prins a óptica de Hobbes não é geométrica uma vez que ela está determinada causalmente pelo movimento. A óptica de Hobbes estaria, ainda segundo Prins, situada no plano da física matemática. Zarka sugere, ao contrário, que ela é geométrica e remete ao começo do *De Homine* onde Hobbes diz que a óptica é uma ciência demonstrativa da mesma forma que a geometria, de modo que, continua Zarka, é importante não confundir “os movimentos da matéria que produzem em nós a representação da luz ou do calor com as qualidades sensíveis”.²¹ Em nossa opinião, são dois diferentes enfoques da teoria óptica de Hobbes que não precisam ser necessariamente excludentes. Há em Hobbes a compatibilidade entre uma mecanização da luz e uma geometrização do olhar, o que podemos observar, por exemplo, através da passagem em Hobbes das razões físicas da luz para o ato da construção geométrica do visível, ou ainda pela comparação do termo *lux* com o termo *lumen*.

Essa concepção começa porém a sofrer mudanças a partir do *Tractatus Opticus I* onde Hobbes afirma que “se não houvesse visão não haveria nada que chamaríamos de luz” (*TO. I, O. L., V, p. 220*). A aparição da luz e das cores é doravante um fenômeno subjetivo e situa-se em claro contraste com a tese objetivista da emissão da luz pelas espécies do *Curto Tratado*. Se no plano da *origem* da luz a teoria da luz de Hobbes — dada a inserção das teses do *Tractatus Opticus I* — indica um movimento que articula a ação do meio a partir da fonte luminosa, esse movimento, concebido como propagação da luz a partir do meio, vem a ser luz somente quando há um sentimento da luz em nós, sentimento esse que é definido como *visão*.

Em resumo, *lux* e *lumen* são agora explicados de forma subjetiva. A conclusão das teses ópticas no pensamento maduro²² de Hobbes parece indicar o que segue: — A ação física da luz não basta para explicar todas as modalidades da visão.²³ A passagem das causas físicas da luz para a explicação da visão através da constituição do conceito de *representação visual* é o que pretendemos examinar no próximo item.

²² Isto é, no *Tractatus Opticus I e II*, no *De Homine*, etc.

²³ Cf. Zarka, *idem*, p. 137.

(b) *A formação das representações visuais*

Estabelecida a hipótese que a ação física da luz é *insuficiente* para produzir a visão, a teoria óptica hobbesiana remete a um complexo sistema psíquico-fisiológico para adequar a teoria da luz à teoria da visão:

“A ação de um objeto luminoso, quando propagada para o fundo do olho e conseqüentemente para o cérebro, é a causa da reação pela qual um movimento é transmitido para fora do cérebro, através do olho, na direção dos objetos externos. O ultimo movimento, contudo, é experimentado não como movimento mas como fantasia ou imagem ... de algum corpo luminoso. Essa fantasia chamamos iluminação ou luz” (*DM*, IX, p. 102).

Doravante a luz e a cor são consideradas “não como emanações do objeto mas como *fantasmas* de nosso mundo interior” (*DH*, II, p. 43). É de se observar que a idéia de *fantasma* como recurso para explicar o fenômeno visual faz parte da literatura óptica dos medievais e dos renascentistas. Vitelo, por exemplo, recorre à idéia de fantasma para explicar a *ilusão visual* e podemos constatar, além disso, que o *Optical Thesaurus* de 1572 traz uma identificação entre *fantasma* e *imagem refratária*.²⁴

Uma outra observação que nos parece relevante é que se na *Crítica do 'De Mundo'* Hobbes se refere à luz como *fantasia*, no *De Homine* ele se refere à luz como *fantasma*. Seria devido ao fato que na *Crítica do 'De Mundo'* ele em muitos aspectos se mostra disposto a seguir Aristóteles para quem a raiz etimológica da palavra *fantasia* é dada pelo vocábulo *luz*? De fato, Dherbey sugere que a

²⁴ Cf. Prins, op. cit., pp. 303-304.

identificação de *fantasia* e *luz* em Aristóteles serve para dissipar o erro de não se diferenciar a sensação da imaginação: — “A confusão feita por Protágoras entre sentir e imaginar se explica se atentamos à etimologia de *phantasia* que, nos diz Aristóteles, vem de *phaos*, a luz”.²⁵

Diferentemente de Aristóteles, conforme podemos observar nos escritos ópticos do *De Homine*, Hobbes não está preocupado em identificar *fantasia* e *Luz* para separar sensação e imaginação e sim identificar *fantasma* e *luz* para separar a *imagem visual* do objeto da visão. Com efeito, após definir a luz no *De Homine* como *fantasma de nosso mundo interior*, Hobbes pode operar uma distinção fundamental entre o que é da ordem da *representação visual* e o que é da ordem da própria coisa:

“Uma luz, uma cor assim figurada [isto é, representada], isso se chama uma imagem. E, segundo uma instituição da natureza, todo ser animado começa por julgar que essa imagem é a visão da coisa mesma ... [Sendo que] mesmo os homens ... confundem a imagem com o próprio objeto” (*DH*, II, p. 43).

Lembremos que essa idéia de uma separação radical entre o fenômeno visual e a própria coisa estabelecida por Hobbes no *De Homine* de 1658 remonta ao ano de 1649 quando ele escreve o tratado óptico *A Minute or First Draught of the Optiques*. Essa constatação se deve ao fato de que a parte óptica do *De Homine* corresponde quase que integralmente à segunda parte do *First Draught*, parte essa que Hobbes dedica ao estudo da visão.²⁶ *A construção óptica da representação em*

²⁵ Dherbey, op. cit., p. 61.

²⁶ O motivo pelo qual Hobbes deixou a primeira parte do *First Draught*, isto é, a teoria da luz, fora do *De Homine* ainda hoje é um mistério para os que estudam sua teoria óptica. Seria porque ao tratar do homem (*De Homine*) ele pensava que as razões físicas da luz podem ser subsumidas na noção de luz como fantasma de nosso mundo interior? O fato é que dois anos depois do *First Draught* Hobbes escreve no início do *Leviathan* (1651)

Hobbes começa a ser delineada enfim através da justaposição de uma fundamental diferenciação entre o que é da ordem do *aparecer* e o que é da ordem da *realidade*.

Tendo isso em mente podemos constatar que a imagem é construída visualmente em nosso cérebro na medida que somos afetados por um objeto externo e que quando essa imagem é projetada de dentro para fora por reação dos estímulos nervosos centrais temos a *ilusão* que o que vemos é a coisa mesma. Constata-se pois que as teses ópticas de Hobbes se posicionam de forma antagônica com a óptica antiga uma vez que "aquilo que um Antigo vê num espelho é a *coisa mesma*".²⁷ Em *A teoria aristotélica da visão* Cappelletti diz, por exemplo, que é importante sublinhar que existe em Aristóteles uma teoria realista da sensação visual segundo a qual o sujeito capta qualidades que se encontram verdadeira e realmente no objeto, de forma que os "erros e ilusões se referem aos sensíveis comuns (distancia, magnitude, etc.) e não são na realidade erros da vista mas do entendimento".²⁸

Explicar como se formam as *imagens visuais* a partir de uma separação radical entre o que é da ordem do fenômeno e o que é da ordem das coisas é o tema do primeiro capítulo da parte óptica do *De Homine*. De fato, a noção de *representação visual* orienta ali o processo de formação das imagens. A percepção visual da irradiação do corpo luminoso é enviada através do dispositivo óptico para o

— sua obra política maior — que embora “o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra”. A crítica à doutrina óptica escolástica da emissão da luz por *species visível* é o recurso que Hobbes usa no *Leviathan* para sustentar a diferença entre percepção visual e a realidade. Aristóteles criticou Protágoras por não diferenciar sensação e imaginação. O primeiro capítulo do *Leviathan* é dedicado ao exame da sensação e o segundo capítulo ao exame da imaginação. Mas ao contrário de Aristóteles, embora Hobbes num primeiro momento diferencie sensação e imaginação, num segundo momento ocorre a subsunção da imaginação à sensação, isto pelo fato que para ele “a imaginação é uma sensação diminuída”.

²⁷ Simon, G. op. cit., p. 197. O itálico é meu.

²⁸ Cappelletti, A. J. *La teoria aristotelica de la vision*, p. 91.

sistema nervoso central provocando ali uma reação para fora que consistirá nas *aparuições ou fantasmas de nosso mundo interior*. O que segue disso tudo é uma síntese dos múltiplos pontos de visão que irão constituir a imagem visual do objeto segundo uma *correspondência ordenada*:

“Uma visão [isto é, uma imagem visual] distinta e figurada ocorre quando a luz ou a cor forma uma figura cujas partes tem por origem as partes do objeto, e lhes corresponde uma à uma na ordem. Uma luz, uma cor assim figurada [isto é, representada], isso se chama uma imagem” (*DH*, II, p. 43).

O estatuto representacional da visão da forma apresentada nessa passagem no *De Homine óptico* é plenamente compatível com o que Hobbes descreve na *Crítica do 'De Mundo'* nos termos de uma *superfície aparente imaginária*: — “A área aparente do sol ou de qualquer outro objeto não é inerente no próprio objeto mas é meramente imaginária” (*DM*, III, p. 40). A *superfície aparente imaginária* é constituída ponto por ponto a partir das informações visuais que temos das partes do objeto luminoso. Ora, no *De Homine* Hobbes enuncia justamente que a configuração dos pontos de visão justapostos numa linha reta no centro retinal do aparelho óptico se chama *linha de visão*:

“Cada ponto visto é situado sobre uma linha reta que passa primeiramente pelo centro da retina, depois por um ponto de sua superfície ... [sendo que] essa linha reta chamar-se-á *linha de visão*” (*DH*, II, p. 44).

O lugar aparente das imagens que temos dos objetos — a saber, “a forma como aparecem na visão direta” — é então explicado no capítulo terceiro do *De Homine* a partir da mencionada noção de linha visual:

“Por conseguinte, se damos a distancia aparente de um objeto (colocado em linha reta), [bem como] a sua grandeza aparente e a sua figura aparente, [segue que] o seu lugar aparente é igualmente dado” (*DH*, III, p. 59).

A localização dos objetos na *representação* é dessa forma estabelecida na *linha de visão* — isto é, na *linha reta* — pela determinação do lugar e da distancia real dos objetos a partir de seu lugar e de sua distância *aparente*. Sobre essa questão Zarka esclarece que em Hobbes “a constituição visual da representação governa o problema da determinação da distancia e do lugar real do objeto a partir de seu lugar *aparente*”.²⁹ O lugar e a distancia real são dessa forma reduzidos ao que *aparece*. A imagem visual, formada a partir da linha de visão, é percebida pelo individuo receptor “como se”³⁰ fosse a própria coisa. Nos *Elementos da lei*, lembremos novamente, Hobbes esclarece essa questão da seguinte forma:

"Por isso, segue-se também que quaisquer acidentes ou qualidades que os nossos sentidos nos fazem pensar que existam no mundo, não estão lá, constituindo apenas *aparências e aparições*. As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas aparências" (*El. Lei.*, p. 56)

Existindo no mundo *apenas aparências e aparições*, a realidade se encontra subsumida nas *representações visuais*. A forma como *vemos* as coisas é então a forma como o *visível* se manifesta. Tudo isso constitui a instigante e ainda hoje pouco explorada teoria óptica de Hobbes. A relação do desejo com as cores ou a

²⁹ Cf. Zarka, op. cit., p. 138.

³⁰ É de se observar contudo que o componente racional não está presente nesse estágio de argumentação. Em outras palavras, as correções efetuadas pelo raciocínio — por exemplo, aquelas relativas às ilusões ópticas — remetem a um plano objetivo que não interessa a Hobbes nesse estágio do argumento. (A crítica de Hobbes das *Species invisíveis* dos escolásticos, por exemplo, é uma crítica da razão dirigida a todos aqueles que postulam raciocínios equivocados por não conseguirem decifrar os enganos da visão natural a partir da distinção entre a dimensão do aparecer e a dimensão da realidade ou ainda a partir da distinção entre o que é da ordem da subjetividade e o que é da ordem da objetividade.) O que realmente importa aqui é que “por natureza” *a luz e a cor são compreendidos como fantasmas puramente subjetivos que determinam o modo como vemos as coisas*.

metafórica comparação da filosofia política com “lentes prospectivas ... que permitem ver de longe” (Lev., XVIII, p. 158) são algumas das questões que surgem de forma surpreendente diante de nossos olhos quando examinamos o mundo predominantemente visual de Hobbes.

CAPÍTULO SEGUNDO

A MOTIVAÇÃO HUMANA

Compreender a forma como a teoria da sensação de Hobbes articula e engendra sua teoria da motivação — essa constituída pelas afecções, deliberação, vontade e ação — é o que nos interessa no momento. Será sugerido a seguir que a relação mais fundamental envolvida na articulação do par “sensação/motivação” ocorre no interior dessas doutrinas por uma recíproca justaposição ali resultante de uma correspondência concernente ao par “representação cognitiva/afecção (paixão)”.

2.1 - A Dinâmica das Paixões

Um movimento posto em marcha pelos objetos externos é registrado no centro nervoso da criatura viva gerando ali uma sensação aparente de exterioridade que Hobbes chama *concepção* ou *representação*.

A vida mental e cognitiva da criatura viva portadora de movimento animado é dessa forma determinada inicialmente pela *percepção da exterioridade*. Via de regra, esse é o campo de ação onde se justapõe a multiplicidade e a diversidade que é própria das representações cognitivas.

Um pós-efeito desse movimento centrífugo no interior da massa encefálica de tal criatura conduz ao coração (que na visão de Hobbes é a sede do movimento vital) e a *aparência* ali originada se traduz num esforço de *atração* ou de *retração* que constituirá o conjunto da vida emocional ou afetiva da criatura.

É justamente esse *conjunto de forças ou motivos* que conduzem para a ação que constituirá o campo onde se desdobrará a *dinâmica das paixões* em Hobbes. Dessa forma, de acordo com o que ele diz a seguir:

"Tal como na sensação aquilo que realmente está dentro de nós é apenas movimento, provocado pela ação dos objetos externos, mas em *aparência* (para a vista, a luz e a cor; para o ouvido, o som; etc.), assim também, quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o efeito aí realmente produzido não passa de movimento e esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto. Mas a *aparência* ou sensação desse movimento é o que se chama deleite [isto é, apetite ou desejo], ou então perturbação do espírito [isto é, aversão]" (*Lev.*, VI, p. 49).

Todo ser animado em geral é constituído por dois movimentos básicos que são necessários, respectivamente, para *perseverar em sua existência biológica* e *locomover-se de um lugar para outro*: o primeiro tipo de movimento é chamado por

Hobbes de *vital* e o segundo de *voluntário ou animado*. A vida biológica e a vida animada revelam, consideradas em seu conjunto, o plano enigmático da natureza³¹.

O *espetáculo admirável das aparições* é o pós-efeito de um terceiro movimento. Em outras palavras, o *aparecer* resulta do movimento da *sensação* que por vezes atua em concubinato com a *imaginação*, mas não de forma necessária.

Sensação e imaginação diferem tão somente porque a primeira é considerada "o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc.", e a outra, definida de forma residual em relação à primeira, é descrita por Hobbes, com efeito, como "o resíduo que permanece do mesmo movimento [isto é, do movimento da sensação]" (*Lev.*, VI, pp. 46-47).

A causa do *movimento vital* nos é desconhecida. Tudo o que sabemos é que ele "começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida". Além disso, sobre este tipo de movimento — isto é, movimentos tais como "a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc." — as criaturas vivas não têm pleno controle. Mas Hobbes não nega que a atividade mental possa interagir com (ou potencializar) os movimentos vitais.

³¹ Qualquer pretensão para avançar além disso é passível de dois únicos caminhos: — Os homens sensatos formulam hipóteses e os insensatos ou mal intencionados (os políticos retóricos ou certos filósofos escolásticos, por exemplo) se referem às "falsas profecias e aos prognósticos tirados dos sonhos" (*Lev.*, III, p. 14) como sinais evidentes do sobrenatural. O jeito errado de fazer política, ou seja, a teoria política pré-moderna, e, como conseqüência, pré-científica, se caracteriza, na visão de Hobbes, pelo recurso ao sobrenatural como forma de sacramentar o poder político para conseguir a obediência do povo: — "Em conseqüência disso, é preciso ser-se muito circunspeto e cuidadoso ao obedecer à voz de homens que pretendem ser profetas e exigem que obedecemos a Deus da maneira que eles, em nome de Deus, nos dizem ser o caminho da felicidade. Porque quem pretende ensinar aos homens o caminho para tão grande felicidade pretende governá-los, quer dizer, dirigi-los e reinar sobre eles, pois é uma coisa que todos os homens naturalmente desejam, e portanto isso merece ser suspeito de ambição e impostura" (*Lev.*, XXXVI, p. 256).

Tudo o que ele diz é que para esta classe de movimento "não é necessária a ajuda da imaginação". Com efeito, dizer que os animais não necessitam acionar suas faculdades mentais tais como a imaginação, por exemplo, para respirar, não implica que eles não possam recorrer à imaginação para, *verbi gratia*, numa situação de iminente perigo — *quicá* numa circunstancia aterrorizadora como é o caso da aproximação de um predador natural — deixar momentaneamente de respirar para não serem descobertos e assim escaparem com vida.

Ao movimento voluntário e animado como andar, falar, acenar, jogar, lutar, e assim por diante, correspondem pois todas as animações que por natureza dependem sempre de um "pensamento anterior de como, onde e o que", de tal forma que podemos inferir a partir disso que "a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários" (*Lev.*, VI, p. 47).

Uma possível divisão tripartite da teoria do movimento de Hobbes parece passível de se desdobrar no movimento qua *sensação* (movimento sensível), qua *vida* (movimento vital) e qua *animação* (movimento voluntário).

A *sensação* é um movimento fundamental uma vez que a própria imaginação (concebida como a causa do movimento animado ou voluntário) é definida como uma *sensação enfraquecida ou diminuída*. O *De Corpore* é particularmente claro sobre a imbricação entre esses três tipos de movimentos:

"Mas se o movimento vital é ajudado por um movimento que procede da sensação, as partes do objeto dispor-se-ão a

dirigir os espíritos de tal forma que esse movimento se conserve e aumente na medida do possível com a ajuda dos nervos. Certamente, este é o primeiro conato no movimento animal, e se encontra inclusive no embrião, que, fugindo da moléstia quando ocorre ou perseguindo o agradável, moverá seus membros no ventre materno com um movimento voluntário. Este primeiro conato, enquanto se dirige a coisas agradáveis conhecidas por experiência, se chama apetite, quer dizer aproximação, e enquanto moléstia, aversão e fuga" (DCo, XXV, p. 308-309)

O *conatus* possui em sua estrutura genética informações básicas sobre esses três movimentos mencionados antes. Estes *pequenos inícios do movimento* ou *conatus* — descritos por Hobbes como movimentos infinitesimais pertencentes a todas as criaturas vivas equipadas com a capacidade da animação —, por serem internos nos seres animados são difíceis de serem percebidos, o que não ocorre com aquele tipo de *ações visíveis* como andar, falar, lutar, etc., que caracterizam os *movimentos voluntários animados*.

Em resumo, sempre que uma *ação visível* é pensada ou representada mentalmente ela decorre de um trajeto posto em marcha por um objeto externo que aciona o aparelho perceptivo da criatura sensível, o qual envia uma informação sensível que aciona a faculdade da imaginação (ela mesma um movimento da sensação, porém enfraquecido) e, enfim, origina-se uma *solicitação* ou *provocação* que consiste nesses *conatus* que se traduzirão oportunamente em desejo ou aversão conforme a avaliação empírico-cognitiva que o ser animado possui do objeto em questão no que concerne à corroboração desse movimento que contém a vida (isto é, o movimento vital).

Constata-se pois a partir disso tudo uma intrínseca relação de causa-efeito entre a teoria da cognição e a teoria da motivação de Hobbes: o *conatus* se

metamorfoseia em desejo ou aversão devido ao conteúdo empírico e sensível que orienta o comportamento a ser tomado:

"Este primeiro conatus, enquanto se dirige a coisas agradáveis *conhecidas por experiência*, se chama apetite, quer dizer aproximação, e enquanto se evita a moléstia, [chama-se] aversão e fuga" (DCo., XXV, p. 309).

Até aqui, porém, nada de *especificamente humano* é estabelecido. Com efeito, a técnica de Hobbes para definir o *animal-homem* exigirá dele uma série de *aproximações sucessivas e progressivas* que são retomadas em partes diferentes de sua filosofia natural e política.

O exame do caráter *progressivo* das teses antropológicas de Hobbes (estabelecidas por *gênero e diferença*) parece imprescindível se o que buscamos é uma avaliação extensiva e completa do peso de suas teses políticas (teses essas que por sua vez são estabelecidas pelo primado de *matéria e forma*).

Uma dessas aproximações sucessivas na tentativa de traçar uma definição suficiente e ou satisfatória da natureza do homem é delineada no capítulo VI do *Leviatã* onde Hobbes analisa o movimento das paixões. Hobbes se refere ali, finalmente, a uma paixão especificamente humana que se associará com a capacidade do raciocínio para determinar de forma definitiva *o que é o homem*:

"O *desejo* de saber o porquê e o como se chama *curiosidade*, e não existe em qualquer criatura viva a não ser no homem. Assim, não é só por sua razão que o homem se distingue dos outros *animais*, mas também por esta singular *paixão*" (Lev., VI, p. 52).

O homem se *diferencia* dos outros animais por essa singular paixão que o *motiva* a conhecer as causas das coisas:

"Nos outros animais o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de modo tal que impedem toda preocupação com o conhecimento das causas, o qual é um desejo do espírito que, devido à persistência do deleite na contínua e infatigável produção do conhecimento, supera a fugaz veemência de qualquer prazer carnal" (idem, *ibid*).

Alterações fundamentais ocorrem na vida desses emergentes *animais humanos curiosos e racionais* no momento em que eles descobrem a dimensão temporal de sua existência:

"É peculiar à natureza do homem investigar as causas dos eventos a que assiste ... [pois] enquanto para os animais a única felicidade é o gozo de seus alimentos, repouso e prazeres cotidianos, pois de pouca ou nenhuma previsão dos tempos vindouros são capazes, por falta de observação e de memória da ordem, conseqüência e dependência das coisas que vêm; enquanto isso, por seu lado o homem observa como um evento foi produzido por outro, e recorda seus antecedentes e conseqüências ... de modo que todos os homens, sobretudo os que são extremamente previdentes, se encontram numa situação semelhante à de *Prometeu*" (*Lev.*, XII, p. 93).

Um *comparativo animal* determinado pela afetividade humana, quando associado à questão do tempo, mostra que a *prudência humana* é caracterizada como algo de significativamente distinto da simples *prudência animal*. De fato, sendo o homem o único dos animais mortais que pode ser concebido como possuidor daquilo que L. Tolstoi denomina em *Guerra e paz* de *curiosidade inquieta*, somente ele é capaz de se posicionar de forma a empreender projeções sobre o passado e o futuro. Voltaremos a essa questão ao examinarmos o que intitularemos posteriormente de "O mundo empírico" em Hobbes.

(a) O correlato objetivo das paixões

A demarcação *conativa* das afecções — naquelas duas versões básicas do *conatus*, isto é, enquanto *esforço de aproximação* ou *esforço de afastamento* — é estabelecida pela *ausência* do *objeto epistêmico*.

Diferentes tipos de objetos fazem parte da reflexão de Hobbes sobre o assunto em questão. Ele examinou a natureza de objetos aparentes e objetos reais, por exemplo, com particular atenção. O motivo de seu grande interesse em designar a natureza real ou aparente de um objeto conduz ao interior de sua doutrina ética: — De fato, a circunscrição daquilo que é da ordem da realidade e daquilo que é da ordem das aparências orienta o pensamento prático concernente à conduta de um indivíduo humano e dessa forma incide sobre as ações humanas.

Desejo e aversão, isto é, reciprocamente, *movimento de aproximação em relação ao objeto que agrada* e *movimento de afastamento em relação ao objeto que desagrade* têm ambos o seu campo teórico inaugurado quando um objeto qualquer invade a vida mental de um indivíduo na forma de pensamentos ou representações orientados para a conquista do que parece bom e ou agradável e a rejeição do que parece ruim e ou desagradável.

O indivíduo humano hobbesiano, em resumo, é um indivíduo intensamente apaixonado pelos objetos que constituem o mundo em que ele vive.³² O que não poderia ser diferente, dadas as teses de Hobbes, porque a própria vida é concebida como uma busca sem fim quanto à atualização daquelas coisas e objetos concernentes à satisfação do desejo.

A intensidade do desejo afeta por inteiro as faculdades da imaginação e do juízo. Esses sofrerão variações substantivas relativas ao grau de paixão sentido por um indivíduo humano no que diz respeito aos objetos contemplados pelos seus desejos.

Tanto maior a paixão maior o *campo afetivo* reservado à faculdade da *imaginação* e do *juízo*: as paixões mais intensas, de fato, fazem com que a imagem do objeto do desejo (objeto esse que se encontra, por definição, ausente) permaneça por mais tempo na nossa memória.

O que significa que a *criatividade humana* — criatividade essa que possui o seu ápice marcado em decorrência da criação artificial do Estado que é a obra de arte por excelência da filosofia política moderna e que na visão de Hobbes envolve em sua origem uma grande imaginação e um grande discernimento — é tributária *in totum* das grandes paixões humanas.

³² A paz e a guerra são em Hobbes duas conseqüências, belicosas ou pacificadoras, das paixões. Contudo, a paz e a guerra resultam de paixões conduzidas pelo raciocínio, uma vez que "as paixões sem guia não passam, em sua maioria, de simples loucura" (*Lev.*, VIII, p. 47).

Homens que agem de forma indiferente, por outro lado, possuem paixões fracas, débeis, e, dessa forma, não exercitam adequadamente as suas capacidades referentes à associação de imagens e à formulação de juízos, pois de acordo com o que diz Hobbes a seguir, "um homem que não tenha grande paixão por qualquer destas coisas, sendo, como se costuma dizer, indiferente, ... é impossível que tenha uma grande imaginação ou grande capacidade de juízo (*Lev.*, VIII, p. 66)".

Em resumo, se concordamos com Hobbes que a busca da satisfação do desejo se confunde e se identifica com o desejo de preservar a vida devemos igualmente concordar com ele que "não ter nenhum desejo é o mesmo que estar morto" (*Lev.*, VIII, p. 66).

A morte, nesse sentido, tem um duplo significado em Hobbes: ela é o fim da vida humana e o fim do desejo humano. A paixão tem o seu termo com a chegada efetiva da morte: morrer é o resultado imediato da interrupção da busca contínua pela aquisição de objetos eleitos pelo desejo.

Viver intensamente é ter grandes paixões da mesma forma que viver sem grandes paixões é mostrar um inaceitável e injustificável desprezo em relação à vida. A vida é um tipo de movimento que quando cuidado e ou potencializado pode perdurar por muito tempo, se por tempo compreendemos aquele espaço de "tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver" (*Lev.*, XIV, p. 113).

Não desejar viver é *desprezar* não apenas o movimento vital mas também os objetos necessários à preservação da vida. O desprezo em relação à vida, por outro

lado, exclui não apenas a *paixão do desejo* mas também a *paixão do ódio* porque "das coisas que não desejamos nem odiamos se diz que as *desprezamos*" (*Lev.*, VI, p. 48).

(b) *A representação de objetos bons e objetos maus*

Os objetos estimulam as mentes dos indivíduos perceptivos quer esses objetos estejam presentes quer eles estejam ausentes no interior de suas unidades cerebrais.

As representações subjetivas de bem e mal — representações essas que decorrem inicialmente de um estímulo proveniente dos objetos do desejo — parecem ser concebidas por Hobbes como causas de paixões, pois de acordo com o que ele escreve no *De Homine*:

"As paixões consistem em vários movimentos do sangue e dos espíritos animais na medida em que eles diversamente se expandem e se contraem; as causas desses movimentos são *fantasmas [isto é, representações] concernentes ao bem e ao mal* excitados na mente pelos objetos" (*DH*, XII, p. 163).

Na introdução do *Leviatã* Hobbes escreve que não obstante as paixões serem *semelhantes* em todos os indivíduos humanos, os *objetos das paixões*, porém, variam de acordo com a "constituição individual de cada um" (*Lev.*, intro, p. 13).³³

³³ O conhecimento da *semelhança* de *paixões* entre os indivíduos humanos é possível, através da aplicação do princípio de comparação em associação com o recurso do auto-conhecimento intuitivo aqui expresso na máxima *Nosce te ipsum*, isto é, *lê-te a ti mesmo*, como condição necessária do conhecimento do outro. Esse recurso cognitivo, porém, não pode ser aplicado ao conhecimento da *semelhança* dos *objetos* das paixões, pois no que concerne aos *objetos* das paixões (isto é, as coisas

De fato, os indivíduos *diferem* enormemente quanto à avaliação que fazem daquelas coisas que agradam ou desagradam, o que podemos constatar no capítulo VI do *Leviatã* onde Hobbes diz o seguinte:

"Dado que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos apetites e aversões, e muito menos é possível que todos os homens coincidam no desejo de um só e mesmo objeto" (*Lev.*, VI, p. 48).

O impedimento de um acesso cognitivo a algo que poderia permitir a identificação de propósitos objetivos dedutíveis a partir do conhecimento de um conjunto de semelhanças dos objetos das paixões humanas é importante para Hobbes fundamentar e justificar a forma subjetivista e relativista de sua ética, de modo que, uma vez que o trânsito inconstante dos objetos do desejo inviabiliza a objetividade ética, tudo o que podemos saber é que,

"Seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao de seu desprezo chama *vil* e *indigno*. Pois as palavras *bom*, *mau* e *desprezível*, são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um" (*Lev.*, VI, p. 49).

desejadas, temidas, esperadas, etc.), segundo Hobbes, "a constituição individual e a educação de cada um são tão variáveis, e são tão fáceis de ocultar ao nosso conhecimento, que os caracteres do coração humano, emaranhados e confusos como são, devido à dissimulação, à mentira, ao fingimento e às doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações" (*Lev.*, intro, p. 6).

Origina-se aqui um confinamento ético imposto pela subsunção dos valores à dimensão estritamente subjetiva do indivíduo humano. Bem e mal são a partir desse momento usados indiscriminadamente para designar cada uma das representações particulares relativas aos objetos do desejo conforme esses são avaliados por cada indivíduo segundo critérios substancialmente pessoais.

Parece ser essa a principal razão porque na *tábua do conhecimento* no capítulo IX do *Leviatã* — onde Hobbes apresenta um *esquema* completo da divisão do conhecimento considerado em sua generalidade — Hobbes define a ética como uma das "conseqüências das *paixões* dos homens" (*Lev.*, IX, p. 74).

(c) *As paixões, catalogadas*

O *catálogo das paixões* em Hobbes é dividido em dois grupos: o grupo das paixões simples e o grupo das paixões compostas. As paixões simples são aquelas paixões basilares que funcionam como espécies de matrizes para o surgimento das paixões compostas ou derivadas: as paixões de primeiro tipo (isto é, as paixões simples) nascem com os homens e as de segundo tipo (isto é, as paixões compostas) surgem a partir daquelas.

São denominadas paixões simples *o apetite, o desejo, o amor, o ódio, a alegria e a tristeza*. Da combinação dessas paixões básicas surgem as paixões compostas ou de segunda ordem que "recebem nomes diversos conforme a maneira como são consideradas" (*Lev.*, VI, p. 50). Por exemplo, a paixão simples chamada

apetite pode vir a ser chamada *esperança* se vinculada à convicção de se conseguir algo ou chamada de *desespero* se esta convicção não está presente. Do mesmo modo, a paixão simples chamada desejo pode se desdobrar naquelas paixões compostas que conhecemos pelos nomes de *benevolência*, *cobiça*, *ambição*, *curiosidade* e assim por diante.

Algumas das paixões compostas recebem tratamento especial, como é o caso do desejo de conhecer as causas das coisas. Esse *desejo de conhecimento* ou *paixão da curiosidade* é um correlato afetivo que possui uma função semelhante à capacidade da linguagem no que concerne à demarcação da fronteira que separa o homem dos outros animais, pois de acordo com o que diz Hobbes:

"Assim como, no plano das faculdades de discernimento, o homem ultrapassa toda a semelhança com os animais pela faculdade de impor nomes, também ele supera a natureza destes por esta paixão da curiosidade ... E desta paixão, admiração e curiosidade, surgiu não só a invenção dos nomes como também a suposição das causas de todas as coisas, causas estas pensadas como aquilo que poderia produzir tais coisas. A partir deste começo derivou-se toda a filosofia" (*El.*, IX, pp. 116-117).

A paixão da curiosidade representa para Hobbes uma alavanca que liberta o homem do jugo de sua natureza animal. Do *desejo de saber o porquê e o como*, isto é, do desejo de conhecer as causas das coisas, é que surgiu a linguagem, a razão e a filosofia. De forma que "não é só por sua razão que o homem se distingue dos outros *animais*, mas também por esta singular paixão" (*Lev.*, VI, p. 52).

(A produção do conhecimento envolve pois inquietações, angústias, sofrimentos, mas tudo isso é superado pelo *prazer* e pela *necessidade* de descobrir

as causas das coisas. A *preocupação* dos outros animais, diferentemente do indivíduo humano, está atrelada inerentemente a certos desejos primitivos tais como o desejo de se alimentar para saciar a fome, o desejo de copular para preservar a espécie, etc. A preocupação que é típica de indivíduos humanos, originária no desejo de conhecer as causas das coisas, requer a idéia de tempo pois a inquietude humana é moldada pela previsão humana que é um trabalho de representar experiências passadas com o propósito de prever o futuro.)

O catálogo das paixões de Hobbes é, porém, incompleto; não porque ele não quisesse examinar e catalogar todas as paixões, mas porque ele compreende que há muitas paixões às quais faltam nomes, sendo que dentre essas há aquelas que ainda não foram observadas e aquelas que já foram observadas pela maioria dos homens.

No que concerne a essas últimas podemos questionar, por exemplo, sobre o nome que daríamos a uma paixão que leva uma multidão de indivíduos humanos a se aglomerarem e permanecerem horas e horas em pé vendo pessoas aflitas no interior de um prédio em chamas. Na hipótese de ainda não possuímos um nome específico para essa nova *paixão sem-nome*, parece que a melhor solução é recorrer a um *coquetel de paixões* objetivando explicá-la, o que exige que consideremos uma reunião delas nos termos de um mesmo e único conjunto:

"No final de contas, trata-se certamente de alegria; caso contrário os homens nunca se aglomerariam para tal espetáculo. Contudo, há nisso alegria e tristeza. Pois se há novidade e lembrança da própria segurança presente, o que é deleite, há também piedade, o que é tristeza. Mas o deleite é tão predominante, que os homens usualmente ficam contentes em

tais casos, como ao serem espectadores da miséria dos seus amigos" (*El.*, IX, p. 117).

2.2 – O Processo de Deliberação

(a) *Causalidade, movimento, paixão e representação*

A vida cognitiva dos seres animados — nunca é demais repetir — começa na faculdade da sensação que, por sua vez, é causada por um movimento decorrente do objeto externo que afeta e faz vibrar cada órgão dos sentidos, de forma que todos os quais funcionam como equipamentos-receptores de movimentos específicos, *verbi gratia*, o órgão receptor do movimento da luz é a visão, o do som é a audição, e assim por diante.

O termo *movimento*, em Hobbes, parece melhor *clarificado* no contexto da explicitação de uma realidade física e psicológica reduzida ao *princípio de causalidade eficiente*: — Tudo é movimento, e o próprio movimento é gerador e causa do movimento.

A explicação causal da sensação se assenta dessa forma no movimento *qua* determinado pelo princípio de causalidade eficiente de forma que, conforme sugere Hobbes, a idéia da *continuidade do movimento* como causa metafísica ou ontológica da realidade deve se sobrepor à idéia da tradição (aristotélica) de um *primeiro motor imóvel* como fundamento último das coisas. Trata-se pois aqui de suplantar toda explicação causal das coisas *qua* alicerçada na *atualização das potências* por uma

cosmologia que define o mundo como *o conjunto de todos os corpos em (constante) movimento*.

A *doutrina da motivação* de Hobbes se encontra igualmente inserida no âmbito desse *determinismo causal mecanicista* e dessa forma igualmente determinada pelas leis causais da *mecânica*. (Vale lembrar, além disso, que *emotion* (emoção), em inglês, concerne ao *movimento*, ou seja, a “um ato de deslocar, movimentar, agitação de sentimentos”.³⁴)

A explicação causal-mecanicista da *teoria da cognição* e da *teoria da motivação* parece implicar, *mutatis mutandis*, não haver alternativa do que reconhecer que a vida humana se encontra reduzida e/ou subsumida implacavelmente ao *motus* (movimento).

O *pós-efeito* desse movimento causado pelas coisas externas no interior da vida psíquica do indivíduo humano propicia porém o surgimento de *fenômenos* ou *representações*³⁵ que levarão para além da mecânica pura — no sentido de um suposto reducionismo mecanicista da cognição e da motivação — componentes cognitivos e motivacionais.

A continuidade desse *pós-efeito* (responsável pela geração das representações sensíveis e imaginativas) é o que desencadeia enfim o surgimento das paixões.

³⁴ Houaiss, Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa (v.).

³⁵ Representações essas que se desdobram em *representações sensíveis* e *imaginativas*, conforme vimos antes

Muito embora as paixões sejam descritas por Hobbes como *movimentos voluntários animados*, ele evidencia a forma como esses movimentos são *representados* pelos pensamentos, pois de acordo com o que ele diz a seguir:

“Quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos, e outros órgãos, até o coração, o *efeito* aí realmente produzido não passa de movimento ou esforço, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto movente. Mas a *aparência* ou *sensação* desse movimento é o que se chama *deleite*, ou então *perturbação do espírito*” (Lev., VI, p. 49).

Uma multiplicidade e diversidade de movimentos configuram ou originam uma multiplicidade e diversidade de representações: a teoria da motivação hobbesiana revela enfim que as *representações imaginativas* estão entre os princípios causadores da *démarche* originária das paixões: “É evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (Lev., VI, p. 49).

A imaginação é pois a causa primeira de todas as paixões. Ela é o componente causal de todos os *movimentos voluntários animados* que no vocabulário de Hobbes recebem o nome de *afecções* ou *paixões*.

Movimentos *infinitesimais* — ou seja, os chamados *conatus* — são então acionados pelas representações imaginativas com propósitos práticos. A representação de um pensamento voltado para a ação desencadeia *conatus* de aproximação ou desejos e *conatus* de afastamento ou aversões.

São esses *diminutos e invisíveis* movimentos voluntários no interior do corpo humano que, quando acionados por um pensamento imaginativo de *como, onde* e o

que revelam a *visibilidade* das ações. Passear no parque, lutar uma guerra, escrever um livro, etc., são tipos distintos de *ações visíveis* cujo começo interno se assenta em elementos cognitivos e conativos que ao se exteriorizarem revelam a vida afetiva dos indivíduos humanos:

“Este *esforço*, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo* ... [e] quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se geralmente *aversão*” (Lev., VI, p. 47).

O conceito de *deliberação* assinala a abertura de um espaço onde os desejos *conativos* e as *aversões conativas* se perfilam numa cadeia de pensamentos cujo fluxo motivacional é orientado para certo curso de ação.

(b) *Representação e deliberação*

O *processo de deliberação* designa uma *oscilação* de paixões justapostas numa série de pensamentos concernentes às conseqüências boas ou más relativas à efetividade da ação.

O que torna possível essa oscilação é a capacidade que o agente possui de *comparar* as paixões *representadas* no pensamento como possíveis candidatas em concluir um curso de ação, de forma que, conforme escreve Hobbes a seguir no *Exame do De mundo*:

“Parece que o termo *deliberação* foi atribuído a esse *movimento para lá e para cá* (to-and-fro-motion) devido à

liberdade de uma pessoa que ao *oscilar* (*wavers*) desse modo é limitada [*determinatur*] ... como um resultado dessa oscilação” (DM, XXX, p. 380).

Essa *oscilação de paixões representadas num ato de pensamento* — isto é, *essa alternância de desejos e aversões* relativa às conseqüências boas ou más decorrentes de uma ação — é o que Hobbes chama *deliberação*:

“Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e as vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*” (Lev., VI, pp. 54-55).

O propósito último atribuído ao processo de deliberação é o de conduzir a um termo essa oscilação premente à escolha concernente à *liberdade de fazer ou não fazer algo* — lembremos que em Hobbes a necessidade é compatível com a liberdade e que essa termina com o ato da vontade.

(O *processo deliberatório* hobbesiano implica uma *mutação* fundamental nas estruturas representacionais de pensamentos na ocasião em que componentes *comparativos* sensíveis (próprios das representações cognitivas) são obrigados a dividir o terreno com componentes *comparativos* motivacionais. Em outras palavras, parece plausível supor que inseridas as teses oriundas da teoria da motivação de Hobbes representações cognitivas vêm a ser imediatamente orientadas não somente para a comparabilidade concernente a uma *associação de fantasmas* num

ato de sensação mas também para a comparabilidade concernente a uma *dissociação de paixões* num ato de deliberação.)

O embate entre desejos e aversões que se sucedem no pensamento num ato de deliberação inclui as representações cognitivas pelo fato que “o homem não pode ter nenhum pensamento *representando* uma coisa que não esteja sujeita à sensação... e suscetível de ser dividida em partes” (lev., IV, p. 29).

Porém, ao contrário das *representações cognitivas* que coletam informações unicamente do presente (isto é, as *representações sensíveis*) ou unicamente do passado (isto é, as *representações imaginativas*), o *processo da deliberação* remete a um tipo diferente de representação. De fato, uma deliberação surge quando as paixões que vão competir para desencadear a ação proposta são conectadas com a representação dos possíveis resultados dessa ação:

“Como na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela *previsão* das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da *previsão* de uma extensa cadeia de conseqüências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver. Mas até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas conseqüências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam *bem visível* ou *manifesto*. Pelo contrário, quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se *mal visível* ou *manifesto*” (Lev., VI, p. 57).

Definido o futuro como uma *ficção do espírito*, o pensamento concernente ao ato de *ver*, *prever* ou *antever* o futuro parece, *prima facie*, passível de constituir um outro tipo de representação. Refiro-me aqui à possibilidade de haver no pensamento

de Hobbes espaço para a concepção de *representações fictícias*, pois da forma como ele expressa a seguir:

“Só o *presente* tem existência na natureza; as coisas *passadas* têm existência apenas na memória, mas as coisas *que estão por vir* não têm existência alguma, sendo o futuro apenas uma *ficção* do espírito, aplicando as seqüências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito por mais certeza por aquele que tem mais experiência” (Lev., III, p. 27).

O campo de experiência especificamente humano, inaugurado anteriormente pela paixão da curiosidade (isto é, a busca do *conhecimento das causas das coisas*), parece agora ampliado com essa capacidade empiricamente *adquirida* de supor, a partir de experiências passadas, conseqüências futuras (boas ou más) para as ações deliberadas.

A diferença entre o homem e os outros animais quanto às representações fictícias (isto é, esses pensamentos ou concepções antecipatórios do futuro) é concebida em *graus* e de forma alguma em *gênero* e ou *número*. Inicialmente ela é mesmo maior nos outros animais do que no homem, pois podemos constatar empiricamente que “há animais que com um ano observam mais e buscam o que é bom para eles de uma maneira mais prudente do que jamais alguma criança poderia fazer com 10 anos” (Lev., IV, p. 28).

(c) *Deliberantes animais e deliberantes humanos*

Conhecer para agir e possuir *motivos para agir* são dois componentes básicos da vida prática de todo ser animado. A capacidade da cognição e a capacidade da motivação atuam em conjunto nesse trabalho intenso e contínuo que objetiva impedir a destruição da vida: — A ordem *prática* das ações requer a conexão das representações cognitivas e das representações fictícias no interior de um processo deliberatório. O que está em questionamento aqui é decidir qual paixão (desejo ou aversão) é a mais adequada para a ação deliberada.

No início os deliberantes animais deliberam melhor do que os deliberantes humanos. Isso significa que filhotes de animais são por natureza primeiramente melhor preparados para lutar pela manutenção da vida do que os filhotes humanos. O que determina essa precedência primária nos filhotes animais é um imediato acionamento das suas representações cognitivas, esse desencadeado pelo desejo básico de preservação da vida num mundo cujo campo de experiência é determinado inteiramente por uma contínua e inevitável luta por sobrevivência.

Experiência e memória sendo dois ingredientes necessários para ampliar o conhecimento sensível, pois, “como toda experiência é recordar, todo o conhecimento é recordação” (*EI*, VI, p. 85), constatamos, a partir disso, que o campo de experiência — ou seja, o armazenamento ou arquivamento das representações cognitivas do mundo externo registradas na memória dos filhotes animais é, nesse estágio inicial, mais extenso que o campo de experiência de seus similares humanos.

Considerando a partir disso tudo que “esta sucessão alternada de apetites, aversões, esperanças e medos não é maior no homem do que nas outras criaturas vivas” podemos conseqüentemente concluir que “os animais também deliberam” (*Lev.*, VI, p. 55).

Os deliberantes humanos começam a obter uma *relativa* e ou *aparente* vantagem sobre os deliberantes animais quando o seu campo de experiência é expandido pelo desenvolvimento de suas capacidades discursivas:

“É pela vantagem dos nomes que somos capazes de ciência, e é por falta deles que os animais o não são; como não o seria o homem, sem o uso dos nomes. Pois, assim como um animal não nota a ausência de um ou dois dos seus muitos filhos porque lhe faltam os nomes de ordem (um, dois, três, etc.) que chamamos número, do mesmo modo não poderia um homem saber quantas moedas ou outras coisas estariam diante de si se não repetisse, oral ou mentalmente, as palavras dos números” (*El.*, V, p. 76).

Marcas, signos e, finalmente, nomes e nomes de nomes, quando inventados, colocam em marcha um complexo sistema de memorização simbólica e discursiva que permitirá, a partir da recordação dos enunciados lingüísticos, a aquisição posterior do raciocínio (*computatio*), que é definido, *ipso facto*, em referência direta com a linguagem:

“Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, adição e subtração) das conseqüências dos nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios e *significar* quando demonstramos ou aprovamos os nossos cálculos para os outros homens” (*Lev.*, V, pp. 39-40).

A aparente *vantagem* obtida pelo indivíduo humano sobre os outros animais com a invenção da linguagem e a aquisição do raciocínio é, porém, desmistificada peremptoriamente por Hobbes devido ao mau uso da linguagem e da razão pelos humanos, de forma que “este privilégio é atenuado por um outro, que é o privilégio do absurdo, ao qual nenhum ser vivo está sujeito, exceto o homem” (*Lev.*, V, p. 42).

Ergue-se aqui um dilema aparentemente insolúvel, pois se por um lado sem a invenção da linguagem humana “não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (*Lev.*, IV, p. 30), por outro lado, ao contrário dos outros animais que não estão sujeitos aos enganos e aos absurdos decorrentes da *arte da palavra*, “a língua do homem é trombeta de guerra e sedição” (*DCi*, V, p. 107), e, assim sendo, podemos concluir com Hobbes que “a linguagem não torna o homem melhor, mas mais poderoso” (*DH*, X, p. 146).

(d) *Deliberação racional ou deliberação prática?*

Na perspectiva do *homem natural* (se é que podemos chamar assim, a título de análise, o que é o homem antes das interações humanas) a resposta de Hobbes sobre a natureza da deliberação é clara e, ao que tudo indica, definitiva: — Se o indivíduo humano singular pode deliberar sem o uso das palavras, não resta dúvida que ele não necessita do raciocínio em suas deliberações:

“Certas pessoas dizem que a vontade é um apetite racional, porque consideram que toda deliberação envolve

raciocínio. Isso não é universalmente verdadeiro, porque o raciocínio é baseado nos universais, isto é, nos nomes, e sua função é a reunião de verdades distintas (*separate truths*) sob regras gerais. Mas podemos deliberar sem o uso das palavras, através de nossas experiências dos eventos passados, isto é, através de uma previsão de eventos futuros [a partir da lembrança de eventos passados]" (*DM*, XXX, p. 381)

Na perspectiva do homem natural, *mutatis mutandi*, o raciocínio, quiçá *quase-dispensável* num puro processo deliberatório, possui ali por isso mesmo um grau ínfimo de relevância. Em Hobbes, o raciocínio é primariamente um mero instrumento acessório das paixões.

A suspensão do raciocínio num processo deliberatório pode servir para mostrar, além disso, o estatuto independente do desejo humano como propulsor *in vivo* da perpetuação do movimento da vida.

Individualmente considerado, o deliberante humano necessita apenas seguir seus *desejos, aversões, esperanças e medos* com certa garantia que a ação deliberada é boa para ele (*ad personam*).

O motivo parece ser que nesse estágio do argumento a *distorção* entre a verdade ontológica dos objetos e a representação sensível e imaginária desses mesmos objetos na mente do homem não é tão significativa a ponto de prejudicar ou emperrar irreversivelmente o desejo que traduz o movimento da vida (a saber, o desejo básico de preservação).

A relevância da *distorção* entre o mundo real e a representação subjetiva do mundo será porém de extrema importância quando o outro indivíduo surge no

argumento e *consequentemente* o mundo natural das aparências (as ilusões ópticas, por exemplo, que nos fazem confundir o objeto real com o objeto aparente) é dirigido para o plano objetivo das interações humanas:

“[Através] da arte das palavras ... alguns homens são capazes de descrever aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem; e aumentar ou diminuir a manifesta grandeza do bem ou do mal” (Lev., XVII, p. 146).

De fato, nesse momento, a tarefa de decifrar as reais intenções do outro, que se apresenta imediatamente com um semblante enigmático, agressivo e dissimulador, torna *imprescindível* o uso da razão:

“O homem nem sempre necessita usar o discurso em tudo para deliberar plenamente consigo próprio — mas somente quando ele tem que calcular algo. *O discurso é necessário, contudo, quando ele tem que deliberar com outros*” (DM, XXX, p. 381).

CAPÍTULO TERCEIRO

A TEORIA DA VONTADE HOBBIANA

(a) Gênese e estrutura da vontade: a explicação causal

Definida a vontade como *a última paixão* num processo deliberativo qualquer, é mais do que razoável que encontremos a origem da vontade natural naquilo que é a origem das paixões, mesmo porque “as causas do apetite e do medo são também as causas da nossa vontade” (*Elem.*, p. 145).

No capítulo XXV do *De Corpore*, onde Hobbes examina a sensação e o movimento como capacidade e ou poder de seres possuidores de sensibilidade, a última subseção, chamada por ele de “Deliberação e vontade”, indica que quem procura a gênese da vontade deve remeter-se ao capítulo IX dessa mesma obra onde se procurou mostrar que a causa do desejo — e por conseguinte da vontade, definida em outros lugares como *o último desejo* ou *o último medo* — reside no princípio de *causa necessária*:

“Porque no que apetece, a causa do apetite já tinha precedido em sua totalidade e, portanto, o apetite (desejo) mesmo, como se demonstrou no capítulo IX, artigo 5, não podia não se seguir, quer dizer, segue-se necessariamente” (DCo, XXV, p. 310).

Hobbes está empregando aqui um *argumento retroativo* que consiste em retroceder daquilo que assinala o fim de uma série de eventos — no caso, do último desejo, isto é, a vontade, que é o fim de uma série de pensamentos e paixões envolvidos num processo de deliberação — até o começo da série estabelecida por premissas que fundamentam de forma rigorosa teses deterministas sobre a volição animal e a volição humana.

A noção de *volição necessitada* pode ser aplicada tanto aos animais como aos homens, pois de acordo com o que diz Hobbes a seguir:

“O que se produz no interior do homem quando quer algo não é diferente do que se produz no interior dos outros animais quando desejam algo com uma deliberação prévia” (idem, *ibid*).

O princípio de causalidade necessária começou porém a ser articulado por Hobbes para explicar (entre outras coisas) a causa da volição humana bem antes da publicação do *De Corpore* (1655) visto que na sua primeira obra que conhecemos com o título de *Curto Tratado sobre os Primeiros Princípios* (1630-1631) ele já anunciava uma redução da causa suficiente à causa necessária cujo *corolário* (conforme constatamos a seguir) remete muito provavelmente à uma primeira redação de sua tese relativa à *negação da vontade livre*:

“Uma causa suficiente é uma causa necessária.

A causa que não pode senão produzir o efeito é uma causa necessária. Ora, uma causa suficiente não pode senão produzir o efeito, porque ela possui tudo o que é requerido para produzi-lo. Pois se ela não o produz, é porque falta alguma coisa ainda para sua produção e assim a causa não é uma causa suficiente, o que é contrário à hipótese.

Corolário.

A partir disso parece que a definição de um *agente livre* (Free Agent) como sendo o que, todas as coisas requeridas para sua ocorrência sendo postas, pode ou bem funcionar ou bem não funcionar, implica *contradição*” (CT, p. 21).

Por definição, diz Hobbes no *De Corpore*, o termo “causa é um agregado de todos os acidentes, [de forma que] estando presentes [em sua totalidade] não se pode supor que o efeito não ocorrerá” (DCo, p. 114). Quando esse conjunto de acidentes é produzido, chamamo-lo *causa eficiente*. Parece que podemos dizer, *pari passu*, que a causa eficiente é a causa necessária em ato.

O principio de causalidade eficiente opera uma redução da teoria clássica das quatro causas aristotélicas à causa eficiente, de modo que a causa formal e a causa final “são ambas causas eficientes” (Idem, p. 119).

Interessa-nos particularmente enfatizar aqui que o que possibilita a redução da causa final à causa eficiente é a sensação e a vontade: “A *causa final* não tem outro lugar que nas coisas que têm sensação e vontade, da qual veremos que é também causa eficiente” (Idem, *ibid.*).

A sensação e a vontade são causas eficientes porque todo movimento é regulado pelo principio de causalidade eficiente e a sensação e a vontade são tipos distintos de movimentos.

O fato é que o princípio de causalidade eficiente parece ser o que melhor se adaptou numa filosofia assentada em teses mecanicistas: — Na visão de Hobbes o que existe é o movimento; o movimento é a causa do movimento; a causa da sensação, ela própria movimento, é o movimento dos corpos ou objetos exteriores que imprimem por sua vez movimento no interior da vida perceptiva dos seres sensíveis; enfim, as paixões são chamadas *movimentos voluntários*. Veremos depois, porém, que a vontade não é voluntária, embora ela seja um tipo de paixão.

O que faz da vontade uma paixão diferente das outras é o fato de ela ser *invariavelmente* uma paixão que encerra uma série de eventos ou acontecimentos causados de forma necessária e assim sendo tem ela a importante função de preparar o *gran finale* que definirá a série inteira de um processo deliberativo. Uma paixão súbita não definirá a série, como não a decidirá uma paixão que predomina num processo de deliberação mas que ainda não alcançou o seu termo.

Em outras palavras, o desejo de fazer uma ação ou o medo que impede a sua execução não será considerado vontade enquanto a série de pensamentos sobre o *que fazer* (?) estiver aberta, pois nesse caso dizemos que o agente ainda tem a liberdade de escolher — fazer ou não fazer? — e dessa forma não há ainda vontade no sentido próprio do termo, pois vontade significa o ato de pôr fim a essa mesma liberdade. Com efeito, o estatuto *terminal* da vontade é exemplificado no *De Mundo* da seguinte forma:

“Embora os testamentos dos homens sejam chamados suas vontades, eles não o são realmente assim até que eles

sejam ‘a última’, isto é quando o testador morreu, caso em que o compreendemos como deliberando toda uma vida sobre a escolha de seu herdeiro” (DM, p. 380).

Mas afinal qual é a causa da vontade natural? Até aqui podemos compreender que a vontade encerra uma cadeia causal necessitada, isto é, que a vontade determina causalmente uma ação de forma que definimos então as ações *voluntárias* como *ações que não poderiam não ocorrer*. O que dizer porém do começo da série? O que se encontra no início dessa longa cadeia de eventos causalmente necessitados onde buscamos o código genético da vontade?

O *argumento retroativo* aplicado ao processo volitivo sugere uma relativização na ordem dos efeitos que parece conduzir a uma negação da tese de que a causa da vontade é determinada por um único e exclusivo ponto de partida, pois conforme diz Hobbes em *Liberdade & necessidade*:

“Parece-me que nada toma seu começo de *si mesmo*, mas sempre da *ação* de algum outro *agente* imediatamente no exterior de si, e que, por conseguinte, quando um homem começa a ter um *apetite* ou uma *vontade* que o conduz até uma coisa para o que, anteriormente, não havia nem *apetite* nem *vontade*, a *causa* de sua *vontade* não é a *vontade* ela mesma, mas *alguma outra coisa* que não depende dela” (*Lib. N*, p.107).

A causa da vontade natural não depende da vontade natural? Parece ser isso mesmo que Hobbes está dizendo aqui. Esse postulado encontrou forte objeção do bispo J. Bramhall, para quem o fato de negar que a vontade seja causa necessária do que ela quer equivale a dizer que a vontade não é nada.³⁶

³⁶ Lib. N, p. 109, nota

Acredito, porém, que o mais importante aqui é compreender que na concepção de Hobbes qualquer tentativa de procurar uma causa primeira da vontade transcende o reino da física e nos conduz para o reino teológico — inacessível por sua própria natureza ao conhecimento de seres finitos — onde habita o Autor do mundo físico (isto é, o Criador da natureza).

É nesse particular contexto que devemos compreender a passagem onde Hobbes enuncia que “a *vontade* é *causada* por outras coisas que não dependem dela” (idem, *ibid*). De fato, conforme ele diz no *Exame do De Mundo*, “é absurdo atribuir à Majestade Divina [Deus] um intelecto ou *vontade* de um tipo apropriado para o homem, porque nos homens esses [isto é, o intelecto e a vontade] são na verdade *efeitos*, mas em Deus eles são as *causas* de todas as coisas” (*Exam. DM.*, pp. 387-388).

Diante da “natureza incompreensível de Deus” (Lev., p. 563), a *física* é definida não como o conhecimento das causas primeiras dos eventos naturais mas como “o conhecimento das causas subordinadas e secundárias dos eventos naturais” (idem, p. 564).

Os *físicos* (*filósofos naturais*) teriam assim acesso unicamente aos efeitos dos eventos naturais, uma vez que a filosofia natural é um tipo de conhecimento hipotético e condicional. Com efeito, a pretensão de “compreender o que é incompreensível”, diz Hobbes a seguir no *Leviatã*, “foi feita para defender a doutrina do livre-arbítrio, isto é, a [doutrina] de uma vontade do homem não sujeita à vontade de Deus” (idem, p. 566).

Eis como parece terminar nossa busca pelo fundamento último da vontade natural em Hobbes: — A causa última da vontade transcende a vontade de forma que a vontade é causada por algo que vai além de sua natureza e não depende dela.

O final do capítulo XXV do *De Corpore*, porém, é assinalado pela indicação que uma explicação psicológica da vontade deve conduzir essa questão relativa a uma espécie de *genealogia da vontade natural* para uma outra estrutura conceptual.

Dessa forma, do que se trata daqui pra frente é o exame da *vontade natural humana* não mais como um simples objeto exterior ou evento físico pertencente à filosofia natural e sim como um processo enraizado na vida psíquica de indivíduos animais e humanos dotados de sensibilidade.

De fato, como “muitas das paixões [dentre as quais a vontade] não se observam fora do homem” (*DCo*, p. 310), é necessário compreendermos o que experimentamos em nós mesmos quando sentimos. Os efeitos serão pois doravante sentidos pelo próprio agente.

O conhecimento empírico da subjetividade humana tem o seu começo nas representações sensíveis. O mundo de imagens e cores que inunda a nossa memória mostra que as representações sensíveis dependem numa grande extensão das representações visuais, pois de acordo com o que diz Hobbes, “o lugar da imagem, as falácias da visão e outras causas que experimentamos em nós mesmos

ao ter sensações... dependem em boa medida da estrutura do olho humano” (idem, p. 308).

A representação de *imagens* (predominantemente) *visuais* e a associação dessas na imaginação é postulado por Hobbes como um dos componentes do nascimento da vida afetiva humana (o outro componente é o *conatus*).

A natureza afetiva da vontade natural parece pois ter como um dos componentes formadores de sua carga genética representações imaginativas *predominantemente* visuais. Parece oportuno pois observarmos aqui que o encerramento do *De Corpore* ocorre com as seguintes palavras: — “Passo agora a considerar os fenômenos do corpo humano sobre os quais mostrarei ... as causas da óptica assim como as invenções, paixões e costumes humanos” (*DCo.*, p. 389).

(b) O auto-exame individual

O exame da comprovação dos efeitos do desejo pelo próprio agente numa espécie de auto-experimentação de si mesmo ou *introspecção* — conforme vimos Hobbes anunciar em sua obra maior de filosofia natural que era o seu objetivo realizar em suas teses antropológicas — encontra o seu *continuum* justamente quando Hobbes discorre em sua obra maior de filosofia política sobre a origem das paixões.

Ele diz pois ali que as *paixões de segunda ordem* (isto é, aquelas que não são inatas no homem) “derivam da experiência e *comprovação* dos seus efeitos sobre si mesmos ou sobre os outros homens” (*Lev.*, p. 48).

A *interioridade humana* é inicialmente um somatório de representações sensíveis, imaginativas e visuais decorrentes da ação dos objetos externos sobre os sentidos cujo *efeito* ali produzido origina um componente conativo chamado *paixão*:

“Tal como na sensação, aquilo que realmente está dentro de nós é apenas o movimento provocado pela ação dos objetos externos, mas em aparência: para a vista, a luz e a cor; para o ouvido, o som ... etc. [De forma que] quando a ação do mesmo objeto se prolonga, a partir dos olhos, dos ouvidos e outros órgãos, até o coração, o *efeito* ali realmente produzido não passa de movimento ou *esforço*, que consiste em apetite ou aversão em relação ao objeto movente” (*Lev.*, p. 49).

A ação dos objetos do desejo no interior de um indivíduo humano gera uma infinidade de *efeitos* de dentro para fora cujos esforços constituirão, considerados em conjunto, as paixões humanas. A última paixão num processo deliberativo, isto é, a *vontade natural*, parece encontrar aqui (junto com as outras paixões de segunda ordem) sua origem fisiológica: — A vontade natural surge de um *conatus* que contempla a *cognição* e a *motivação* humana: — O contra-efeito da interiorização dos objetos externos decifrados pelas representações cognitivas como imagens mentais dos objetos define um movimento conativo que determinará a vida afetiva do ser humano.

A idéia que a ação exterior é percebida no interior do homem como *aparência* pode ser explicada particularmente nos termos da teoria da visão de Hobbes. Na

concepção de Hobbes a luz é definida como um *fantasma* de nosso mundo interior. Ver é o trabalho de reconstituir através do aparelho óptico os diversos pontos do objeto visto num plano de visão.

(c) *A volição humana*

A deliberação é condição necessária para a existência efetiva da vontade. O posto que uma paixão ocupe num processo deliberativo é o que determina se ela será um simples desejo inserido num feixe de oscilações contínuas entre paixões competidoras ou o último desejo, isto é, a *vontade* propriamente dita.

Mas o mecanismo da deliberação é um mecanismo periférico à volição. Falar em vontade é falar de um desejo (ou aversão) que se saiu vencedor numa deliberação *passada*. Porém, é falar principalmente de um desejo doravante direcionado para a ação *presente*. Compreendemos então porque Hobbes diz que a vontade não é a *faculdade* mas o *ato de querer*, ou seja, o *último desejo imediatamente aderente à ação* (*Lev.*, p. 55).

O *ato de querer* é o momento maior de todo processo deliberativo pois sua presença significa que uma dada deliberação concluiu um longo percurso em que havia a *liberdade de escolha* mas que agora essa liberdade não existe mais. A tentativa de capturar o momento exato em que não somos mais livres para querer é exemplificado nos *Elementos da Lei* nos seguintes termos:

“Portanto, é o mesmo dizer vontade e última vontade, pois, embora um homem expresse, por escrito ou verbalmente, a sua atual inclinação e apetite no que concerne à disposição de seus bens, mesmo assim isso não será considerado sua vontade porque ele tem ainda liberdade para dispor desses bens de forma diversa; mas quando a morte remove essa liberdade, então é a sua vontade” (*Elem.*, p. 144).

A manifestação do ato de querer, último desejo ou simplesmente *declarações de última vontade*, que é a forma como definimos esse instrumento jurídico chamado testamento, é validado de forma peremptória quando o autor dessas declarações testamentais morre, porque só assim se esgotam todas as possibilidades de uma retomada da liberdade de fazer ou de não fazer no âmbito de um processo deliberatório.

A definição da vontade como “um desejo resultante de uma deliberação anterior” (*Lev.*, p. 55) anula qualquer tentativa de intelectualização da vontade. A idéia de vontade racional é descartada porque a causa da vontade deve ser buscada num processo de deliberação que é definido como uma alternância de desejos e aversões.

A vontade é um desejo que em determinado momento se desprende de um complexo mecanismo em que componentes cognitivos e conativos são chamados para ajudar a capacidade da motivação. Motivos para agir não parecem significar aqui razões para agir. De fato, se isso fosse possível não agiríamos às vezes de forma irracional como não poderia haver — admitindo-se essa hipótese — “atos voluntários contra a razão” (*Lev.*, p. 55).

A parte natural do homem — esse definido como “*animal e racional*”, onde a cópula parece indicar que a separação entre o que é nele inato e o que não o é deve ser sempre preservada — é transposta a título de análise para o mundo dos animais irracionais objetivando mostrar que esses, como nós, possuem vontade; conseqüentemente deliberam sobre o que fazer e o que evitar fazer; e tudo isso fazem motivados por desejos e aversões antes do que pela razão — capacidade essa que se encontra ausente na pura animalidade pois o raciocínio é adquirido somente por aqueles animais que inventaram um conjunto de signos (linguagem) que se revelou um pré-requisito necessário para o surgimento do discurso racional. Com efeito, de acordo com o que diz Hobbes no *De Mundo*:

“É certo que a volição pode razoavelmente ser buscada nas outras criaturas vivas não menos que no homem, pois elas também experimentam desejos e aversões alternados e finalmente agem, ou não agem, de acordo com o desejo que chega por último, isto é, a vontade” (*DM*, p. 381)

O que Hobbes diz imediatamente a seguir é particularmente esclarecedor para a sua conhecida negação da vontade como *apetite racional*. Em resumo, ele diz que a idéia da vontade *qua* desejo racional decorre de pessoas que acreditam que “toda deliberação envolve raciocínio”, o que é falso, bastando para isso observarmos que podemos deliberar sem o uso das palavras — por exemplo, a partir de acontecimentos passados prever acontecimentos futuros — como fazem também os animais irracionais.

Observemos, porém, que estamos aqui examinando o homem em sua individualidade e abstraído do convívio social. Essa observação é importante pelo fato que “o discurso é necessário quando deliberamos com outros” (*DM*, p. 381).

Interessa-me porém, a parte disso, mostrar que a volição animal e a volição humana não são demarcadas por diferenças tão significantes, de forma que depois do que foi mostrado até aqui não deveria mais causar espanto quando lemos no *Leviatã* que “os animais, dado que são capazes de *deliberações*, devem necessariamente ter também *vontade*” (Lev., p. 55).

Hobbes nunca negou que o animal caminha junto do homem. Teria Hobbes pensado — ele que supôs a aniquilação do mundo natural e a aniquilação do mundo político como forma de compreender os fundamentos da cognição humana e da ordem política — numa aniquilação do discurso racional para compreender o que significa esse ser bípede que chamamos de *homem*? Acredito que o conceito de natureza humana de Hobbes se acha constantemente sujeito a essa suposta subsunção do homem racional no homem natural; aliás, é o que temos até aqui buscado mostrar.

No plano das hipóteses, a suposta aniquilação da ordem social é acompanhada da aniquilação do homem social, pois conforme Hobbes escreve no *De Cive*:

“Retornemos agora ao estado de natureza, e consideremos os homens como se nesse instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente, como cogumelos, alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si” (*DCi*, p. 158).

A função da razão, *mutatis mutandis*, é servir de guia do desejo, auxiliando-o a determinar as prováveis conseqüências futuras das ações. De fato, na visão de Hobbes, “os pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão

ao exterior e encontram o caminho para as coisas desejadas” (*Lev.*, p. 66). Sobre isso Paden escreve que, *tecnicamente* falando, o raciocínio é um tipo de discurso mental ou sucessão de pensamentos que envolve o cálculo das conseqüências.

A razão assessora o desejo mostrando os efeitos ou as conseqüências — boas ou ruins — que muito provavelmente se seguiriam à ação proposta. Ela influencia certamente o processo deliberativo, porém não o determina. Se os seus cálculos e prognósticos fossem verdadeiramente determinantes da vontade não existiriam ações voluntárias em conflito com a razão.

Pessoas que se julgam mais sábias do todos os outros, diz Hobbes, clamam e exigem que as coisas sejam *determinadas* pela sua própria razão, porém “com isso nada mais fazem do que tomar por reta razão cada uma das paixões que sucedem dominá-las” (*Lev.*, p. 40). Voltaremos a essa questão quando considerarmos o conhecimento racional.

(d) *As ações voluntárias*

Somente as ações que requerem a atividade da vontade do agente podem ser chamadas *ações voluntária*. A vontade não é voluntária porque ela é o último desejo *antes* da ação, e só as ações podem ser ditas voluntárias. Como as ações voluntárias dependem da vontade, as ações cuja fonte destoa do último desejo ou do último medo não são voluntárias.

“A vontade é o ato final daquele que delibera” (*DM*, p. 380). O ato final da deliberação é a vontade. Porém, o ato final da vontade não é voluntário. Se fosse, haveria uma repetição de querer *ad infinitum* — “pois um homem pode dizer que quer o querer tanto quanto pode dizer que quer querer” (*Ele.*, p. 145) —, o que nos levaria para dentro de um círculo vicioso. Em outras palavras, na concepção de Hobbes o ato de querer a ação não é um ato voluntário porque embora seja um ato da vontade e, *pari passu*, um ato que *adere* à ação, ele não é propriamente uma ação.

Ações voluntárias são expressões externas das últimas paixões: — Sua função é atribuir objetividade ao último desejo ou ao último medo. Mesmo considerando que Hobbes afirma que a inserção do outro exige o discurso racional no processo deliberativo cujo ato final é a vontade, poderíamos ainda sustentar que é a vontade que determina a ação.

A questão do poder, nessa nossa leitura, não parece trazer problemas explicativos, pois o poder que intervém aqui é o *desejo de poder*, uma paixão, portanto, que junto com a *paixão-medo* está posicionado de forma estratégica pelo cálculo racional num estilo *futurista* (o poder é um bem aparente futuro e o medo é a antevisão de um mal futuro) pelo peculiar motivo que a razão se encontra ali permanentemente *de prontidão* de forma a cumprir com sua importante função de *medir* as conseqüências das *ações futuras*, auxiliando assim a motivação humana como um todo (conação, paixão e volição). Parece não haver dúvida que era isso o que Hobbes pretendia ao enunciar que *o pensamento é o batedor ou o espia do desejo*.

A *previsão de conseqüências para eventos ou ações futuras* que podem abreviar ou prolongar a atividade de uma paixão que é de longe a mais importante e valiosa de todas, a saber, o desejo autopreservativo da vida, é o que nos interessa examinar na próxima parte da tese. Pretendo propor ali que a noção de *previsão* em Hobbes pode ser concebida pelo menos nessas três formas a seguir: (1) *previsão prudencial* ou *previdencial*; (2) *previsão racional*; (3) *previsão científica* — haveria ainda uma quarta acepção de *previsão* em Hobbes que poderia ser chamada, penso eu, de *previsão profética*, que não abordaremos neste estudo.

Uma vez mais a *cognição* e a *motivação* humanas serão convidadas a se manifestar. Porém, a marcha do indivíduo humano rumo à sua primitiva *condição natural* — condição essa que se efetivará quando ele encontrar seus pares — está prestes a encontrar um fator novo em sua curta existência. A *temporalidade* surge de forma a transformar a sua natureza por inteiro, elevando-o (para o mal ou para o bem) de forma definitiva sobre os outros animais.

Tanto quanto o futuro é concebido por Hobbes como uma *ficção* da mente — no exato sentido em que para ele o futuro não possui quaisquer atributos reais, isto é, o futuro é algo que não existe, um *não-ente* — vou me permitir considerar essa relação analógica da noção de (*pré*)-*visão* do futuro como *projeção mental* e como *representação visual* sem me preocupar em separar constantemente o caráter verdadeiramente operacional do primeiro termo do caráter fictício ou metafórico do segundo.

PARTE II

EXPERIÊNCIA, COMPARAÇÃO E RAZÃO

CAPÍTULO PRIMEIRO

PASSAGEM DO CONHECIMENTO SENSÍVEL PARA O CONHECIMENTO RACIONAL

(a.) O discurso da imaginação

Concepções e pensamentos são *representações* no modo de compreender de Hobbes. De fato, vimos antes que, considerados isoladamente ou desencadeados, cada pensamento ou concepção em particular "é uma representação ou aparência" (*Lev.*, cap. 1, p. 9) dos objetos externos. O modo de acesso ao conhecimento da realidade externa é pois inicialmente representacional:

"Estas *imagens mentais e representações* das qualidades das coisas fora de nós, são o que chamamos cognição, imaginação, idéias, informação, concepção, ou conhecimento delas. É a faculdade, ou poder, pelo qual somos capazes desse conhecimento, é o que aqui denomino por poder cognitivo ou conceptual" (*Elem.*, cap. 1, p. 48).

Foi visto também que as representações cognitivas podem se apresentar de formas diversas conforme o tipo de "faculdade da mente" (*Elem.*, cap.1, p. 48)

escolhido para entrar em contato com o objeto externo. Como tudo começa na sensação, dissemos antes, a sensação é definida inicialmente como uma representação originária. A representação cognitiva nesse estágio pode então ser chamada de *representação sensível*. Esse tipo de representação depende da presença do objeto. Constatada a ausência do objeto e o conseqüente enfraquecimento ou obscurecimento de sua imagem chamamos agora a representação cognitiva de *representação imaginativa*. A diferença entre essas duas versões oriundas das representações cognitivas é assinalada por Hobbes a seguir:

"Uma concepção obscura é aquela que representa todo o objeto em conjunto ... e quanto mais ou menos partes forem *representadas*, assim se diz que a concepção ou *representação* é mais ou menos clara. Considerando então a concepção que, quando produzida pela sensação era clara e *representava* distintamente as partes do objeto, e quando nos vem novamente é obscura, achamos que nela falta algo que esperávamos e, por isso, a julgamos passada e enfraquecida" (*Elem.*, cap. 3, p. 62).

Concebida a sensação como um "poder de comparar e distinguir idéias"³⁷ relativas aos objetos representados, a definição da imaginação como *sensação diminuída* significa que a comparação e a distinção de idéias ou pensamentos tem a ver agora com a permanência na memória das imagens remanescentes do ato da sensação. Essas imagens ou fantasmas que se sucedem após a ausência do objeto são ordenados pelo princípio de comparação e diferença e constituem o conteúdo cognitivo do discurso mental:

"O perpétuo surgimento de fantasmas, na sensação e na imaginação, é o que comumente chamamos discurso da mente, e é comum aos homens como a outras criaturas vivas, já que aquele que pensa compara os fantasmas

³⁷ Sorell, p. 82

que passam, quer dizer, *percebe entre eles semelhanças e diferenças*" (DCo, XXV, p.).

A contínua sucessão de fantasmas ou imagens representados numa cadeia de pensamentos conectados entre si, forma o discurso mental de todo ser animado. Esse encadeamento de pensamentos, quando regulados por um propósito, isto é, por um fim posto a partir de um efeito imaginado, é de dois tipos, sendo o primeiro comum ao homem e aos outros animais, e o segundo uma característica peculiar do indivíduo humano:

"A cadeia de pensamentos regulados é de duas espécies: uma, quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos as causas, ou meios que o produziram, e esta espécie é comum ao homem e aos outros animais; a outra é quando, imaginando seja o que for, procuramos todos os possíveis efeitos que podem por essa coisa ser produzidos ou, por outras palavras, imaginamos o que podemos fazer com ela, quando a tivermos. Desta espécie só tenho visto indícios no homem, pois se trata de uma curiosidade pouco provável na natureza de qualquer ser vivo que não tenha outras paixões além das sensuais, como por exemplo a fome, a lascívia e a cólera" (Lev., cap. 3, p. 17).

O surgimento da paixão *qua* desejo de curiosidade faz o indivíduo humano romper os limites sensíveis de sua animalidade e disso surge a capacidade da invenção que moldará artificialmente um mundo humano. O primeiro passo na direção da constituição de uma diferença que especifique o homem em relação ao seu comparativo animal foi dado. O homem é um animal curioso que, diferentemente dos outros animais, possui o poder de inventar coisas para o seu uso pessoal. O segundo passo é dado quando a *necessidade*, a saber, "a mãe de todas as invenções", fez com que o homem inventasse uma forma de passar do seu inato discurso mental para o discurso verbal:

"Aqueles outras faculdades das quais falarei a pouco e pouco, e que parecem características apenas do homem, são adquiridas e aumentadas com o estudo e a indústria, e são aprendidas pelo homem através da instrução e da disciplina, e procedem todas da invenção das palavras e do discurso" (*Lev.*, cap. 3, p. 17).

A passagem de uma *cadeia de pensamentos* para uma *cadeia de palavras* é a função por excelência da linguagem humana. Essa função é essencialmente mnemônica pois que a invenção dos nomes tem como propósito primeiramente lembrar a partir de uma marcação de palavras as representações ou pensamentos. A utilidade das marcas é tal que Hobbes as chama de "notas de lembrança" (*Lev.*, cap. 4, p. 21). Veremos a seguir que também a invenção das invenções humanas é assistida pelo princípio de comparação e diferença.

(b.) Do discurso sem palavras ao discurso com palavras

Na visão de Hobbes falar em indivíduo humano é falar do discurso verbal (linguagem) como um dos dois componentes especificadores de sua natureza (o outro é a paixão da curiosidade, como veremos na próxima subseção). Pois a linguagem envolve o cálculo, que é a forma como Hobbes define o raciocínio. Nesse sentido, o exame da possibilidade de haver em Hobbes uma representação cognitiva especificamente humana pede necessariamente o exame de uma concepção antropológica da linguagem.

Qualquer que seja o resultado de nossa investigação, não podemos perder de vista que não há em Hobbes a idéia de uma representação cognitiva estabelecida de

forma *a priori* pelo raciocínio puro, pois sobre isso Hobbes é bastante claro na medida em que segundo ele "o homem não pode ter um pensamento *representando* alguma coisa que não esteja sujeita à sensação" (*Lev.*, cap. 3, p. 19).

Uma vez mais é o princípio de comparação e diferença que se impõe, agora para assinalar o momento em que o homem se diferencia dos outros animais ao inventar o artifício da linguagem, passando assim a possuir além do discurso mental, que compartilha com todo ser animado, também o discurso verbal:

"Portanto devemos ver, *step by step*, em que a mente humana supera aquela das bestas. Os animais ou não percebem todas as ocorrências que precedem algum evento; ou, tendo-os observado, não lembram deles; ou mesmo não *comparam* corretamente, [uma coisa com a outra,] as coisas que eles lembram" (*DM*, XXX, pp. 371-372)

Hobbes então define o princípio de comparação de forma a preparar uma estrutura básica para o estabelecimento das *diferenças* que irão constituir o discurso humano por excelência:

"A *comparação* é um discurso mental que consiste em três atos, isto é, três imagens mentais (mind-pictures) contínuas entre si. Desses atos o primeiro se relaciona a uma coisa, o segundo a uma outra, e o terceiro é a imagem mental que se refere à diferença entre os outros" (*idem*, p. 372).

Embora os outros animais possuam também discurso mental, o que lhes permite comparar coisas ou eventos entre si, é contudo "impossível para eles, na falta da ajuda do *artifício*, *comparar* eventos passados com eventos futuros devido à falta de clareza e à inconstância do conceito" (*idem*, *ibid*). A consciência do tempo associada à consciência da exterioridade sugere a existência em Hobbes de uma

representação cognitiva especificamente humana? Esperemos um pouco mais para responder a essa questão.

O artifício da linguagem introduz no campo discursivo do animal humano a capacidade de lembrar ou recordar *notas* de forma permanente e contínua, pois por *nota*, escreve Hobbes, "pretendo uma coisa que é perceptível por um sentido e é permanente" (idem, *ibid*). A comparação e a recordação, mediante a consciência do tempo, é possível pelo artifício da linguagem primariamente estruturada como uma capacidade de lembrar *notas* ou *sinais* de eventos passados armazenados na memória. (Imaginação e memória diferem em que a primeira está relacionada com o armazenamento na memória do objeto que desapareceu mas continua sendo representado como externo e presente e a segunda diz respeito à sucessiva desaparecimento gradual da imagem ou fantasma que permaneceu do objeto no tempo.)

A fim de compreendermos como surgem as sugeridas representações cognitivas propriamente humanas é preciso compreender como através da *comparação* e da *recordação* surge o discurso verbal que diferencia o indivíduo humano dos outros animais:

"A natureza do homem ultrapassa a natureza comum dos animais de duas formas: (1) ele é capaz de encontrar *notas* ... para ajudar a memória. Isso qualquer outro animal que o homem não tem contudo recordado ... pois as bestas nunca parecem ter tomado por si mesmas qualquer nota como propósito. Vemos que certos animais deixam freqüentemente para si próprios o que permanece depois de [satisfazer] sua fome presente, e isso mostra prudência; contudo ninguém tem visto um deles marcando (noting) um lugar para encontrá-lo de novo (o que mostraria ser um *artifício*). [Tal artifício] pode ser erigido somente *comparando* coisas ... mas uma comparação é delineada não nas próprias coisas mas em suas *impressões*, e as *últimas*

podem ser comparadas somente ao serem recordadas. (2) A natureza do homem supera aquela de todas as outras criaturas em cada faculdade dependente do uso dos nomes" (idem, p. 373).

De qualquer forma, mesmo parecendo difícil justificar em Hobbes a hipótese de ele ter pensado numa representação especificamente humana, é de se observar que a linguagem é para ele anterior à razão, de modo que poderia haver uma representação cognitiva ou imaginativa que fosse peculiar ao indivíduo humano sem com isso implicar a inserção do conhecimento racional. O fato é que a razão é de uma ordem distinta daquela que fundamenta as representações cognitivas (a saber, as sensações).

CAPÍTULO SEGUNDO

A ESTRUTURA IMAGINÁRIA DO MUNDO EMPÍRICO

As noções de *representação*, *afecções* e *vontade*, anteriormente consideradas por nós substancialmente no plano da sensibilidade natural de indivíduos animais e humanos, serão agora posicionadas no interior da vida empírica e racional do indivíduo humano. A demarcação entre *conhecimento original* e *conhecimento adquirido* deverá, além disso, efetuar uma reorientação dessas noções no plano prático das ações.

Um passo além e o conhecimento adquirido funda o *conhecimento artificial*, originando uma inovação que irá transformar para sempre a vida dos seres *animais* & *racionais* conhecidos como humanos. Esse último ponto, porém, será considerado em outra parte da tese. No momento desejo examinar a relação entre as teses empiristas e racionalistas de Hobbes, objetivando uma melhor compreensão da forma como ele articula, nesse particular contexto, as noções de *representação* e *vontade*.

2.1. - Comparação e Temporalidade

(a) *As representações de espaço e tempo imaginários*

O ponto de partida da *philosophia prima* hobbesiana aponta para as noções de espaço e tempo como projeções ou representações da mente. Ao contrário das representações naturais sensíveis que operam mediante um objeto presente, as representações imaginárias espaços-temporais podem prescindir da presença do objeto.

As representações imaginárias espaciais se caracterizam pela independência concernente à objetividade definida como realidade exterior à vida mental do indivíduo humano. O que importa aqui é não apenas o ato mental de considerar as coisas exteriores como *não-entes* (no ens) ou *in-exist-entes*, porém, “como [coisas] não existentes que se apresentam como existentes, ou como que estando fora [de nós]” (DCo, p. 94). A *consciência da exterioridade*, não obstante seja ela uma exterioridade inexistente, é suficiente para definir o espaço imaginário como “o fantasma da coisa existente enquanto existente, quer dizer, sem considerar nenhum outro acidente da coisa além do fato que se apresenta fora daquele que imagina” (DCo, p. 94).

A noção de espaço em Hobbes — como aquela de tempo, conforme veremos a seguir — é estabelecida subjetivamente. A realidade externa é chamada unicamente para desaparecer logo em seguida depois de cumprir sua função de oferecer um

suporte objetivo para pensar *comparativamente* o espaço e o tempo como estruturas imaginárias.

O que realmente interessa, depois do trabalho de abstração mental do real, é compreender que a consciência da exterioridade define o espaço independentemente da existência real da exterioridade e que a sucessão do movimento é suficiente para definir o tempo sem precisar para tal recorrer a observações astronômicas ou sofisticados instrumentos de precisão objetivando a sua medição objetiva.

O tempo é “o fantasma do movimento enquanto que no movimento imaginamos o antes e o depois, ou a sucessão” (idem, p. 95). Enquanto o espectro da grandeza de coisas ou objetos exteriores revela na mente o pensamento imaginário do espaço, o espectro do movimento dessas mesmas coisas revela na mente a sucessão do movimento como o pensamento imaginário do tempo.

Comprendemos pois que *o movimento é a medida do tempo* através da constatação que “medimos o tempo pelo movimento e não o movimento pelo tempo” (idem *ibid*).

(b) Tempo, comparação e pensamento

A sucessão imaginária do tempo requer o *princípio de comparação e diferença* para poder servir de suporte da *sucessão imaginária de pensamentos*, pois de acordo com o que diz Hobbes no *De Corpore* a seguir:

“Um espaço se chama parte do espaço e um tempo parte do tempo quando aquele se contém neste além de outras coisas. De onde se deduz que nada se chama *parte* corretamente se não se *compara* com outra coisa na qual se contém” (DCo, p. 95).

Essa passagem do De Corpore em que o princípio de comparação é usado como ferramenta lógica para efetuar a divisão mental (isto é, uma divisão não real) do espaço e do tempo encontra ressonância no capítulo III do Leviatã onde o objetivo é mostrar que o fundamento último das representações imaginárias de espaço e tempo se encontra enraizado nas *representações sensíveis* do indivíduo humano:

“Tudo o que concebemos foi primeiro percebido pelos sentidos, de uma vez só, ou por partes, pois o homem não pode ter nenhum pensamento *representando* uma coisa que não esteja sujeita à *sensação*. Nenhum homem, portanto, pode conceber uma coisa qualquer, mas tem de a conceber em algum lugar, e dotada de uma determinada grandeza, e suscetível de ser dividida em partes” (Lev., p. 29).

Parece ser nesse contexto que devemos examinar a sucessão imaginária de pensamentos ou *discurso da mente*.

(c) *Discurso sem palavras*

A sucessão ou encadeamento de pensamentos numa série ordenada de tempo onde um pensamento em T¹ é conectado com um outro pensamento em T² constitui o discurso mental humano. A ordem temporal do discurso, sua *coerência inicial*, é atribuída primeiramente às representações sensíveis, pois “a causa da coerência ou encadeamento de um pensamento com outro é a sua coerência inicial,

ou o encadeamento desses pensamentos no momento em que foram produzidos pela sensação” (Elem., p 67).

Foi dito antes que o tempo é uma das estruturas imaginárias de nossa sensibilidade. Foi dito também que o tempo é um fantasma do movimento. Ora, como tudo começa com as sensações, elas próprias um tipo de movimento, parece que a retenção mental da pura sucessão do movimento, enquanto abstraída de seu conteúdo empírico estabelecido pelo dado sensorial, assinala o começo da vida temporal do indivíduo humano.

Num estudo comparativo entre o *Leviatã* inglês e o *Leviatã* latim a propósito da relação entre discurso mental e discurso verbal F. Tricaud sugere que as sucessivas etapas do primeiro são constituídas pelas *representações em geral*:

“Tanto para o *discurso mental* como para o *discurso verbal* Hobbes emprega em inglês *discourse* (e não *speech*) e em latim *discursus* (e não *sermo* ou *oratio*). Trata-se pois de uma *démarche discursive*, no sentido que ela procede etapa por etapa, mas no *discurso mental* essas etapas são as representações em geral e não necessariamente os signos verbais” (p. 21)

Se com o termo *representações em geral* Tricaud pretende especificar as representações sensíveis e as representações imaginativas, o que ele diz vem ao encontro de nossa tese que o princípio de comparação permite a Hobbes pensar — a partir da sensibilidade — a *sucessão imaginária do tempo* como princípio *regulador da sucessão imaginária de pensamentos*.

Compreender isso tudo em seus pormenores exige, creio eu, manobras interpretativas que extrapolam nosso estudo. Penso, porém, que a partir da constatação que em Hobbes *o principio do conhecimento dos próprios princípios* (DCo, p. 298), isto é, a *sensação* — e conseqüentemente as representações sensíveis — , é um tipo de matriz cognitiva de toda atividade que envolve a representação de pensamentos e que, além disso, essa matriz opera em sintonia com o princípio de comparação e diferença (o que, aliás, mostramos extensivamente em outra parte deste estudo), podemos seguir em frente com certa margem de segurança relativa a nossos propósitos argumentativos.

Mas não antes de nos referirmos a uma passagem que nos parece central em Hobbes para evidenciar a estreita relação que ele atribuía ao encadeamento de pensamentos originários de um ato de sensação (isto é, o discurso mental) com o princípio de comparação e diferença, ambos justapostos no plano da experiência do tempo:

“O nascimento contínuo de fantasmas tanto para os seres que sentem como para os que pensam é o que se chama discurso da mente, e é comum aos homens e aos brutos, já que o que pensa *compara* os fantasmas que passam, quer dizer, percebe entre eles *semelhanças* ou *diferenças*” (DCo, p. 304).

O que Hobbes diz a seguir parece bastante favorável (para não dizer conclusivo) à linha de argumentação que nos propomos para interpretar suas teses, pois ele diz que “a observação das diferenças não é uma sensação distinta da sensação propriamente dita, por algum sensorio comum, e sim a memória das diferenças que se produzem ao permanecer por algum tempo fantasmas

particulares” (idem, *ibid*). Compreendemos melhor essa passagem se temos em mente que a sensação tem uma memória de curta duração acoplada em si própria.

Um passo além e encontramos em Hobbes que também a sua peculiar definição da imaginação como *sensação enfraquecida* pode ser explicada pelo princípio de comparação e diferença, bastando para tal considerarmos que o que obscurece as imagens e impressões que permanecem depois de nossa atual percepção deles se deve ao fato de objetos novos tomarem o lugar na memória dos primeiros e, assim sendo, esses últimos, ao serem compartilhados por outros sentidos além do sentido receptor originário, mostram-se menos intensos ou vibrantes do que os que surgiram antes, de forma que, de acordo com o que diz Hobbes no *De Mundo*, ocorre, conseqüentemente, que os primeiros “não desaparecem através do tempo, mas por *comparação* [com os que são agora presentes] eles são ocultados” (DM, p.367).

(d) A representação de pensamentos apaixonados

A sucessão imaginária de pensamentos é causada pela sensação e formatada pelas duas estruturas imaginárias da sensibilidade (espaço e tempo). Os pensamentos representados numa série temporal são desgovernados se não possuem um campo de força motivacional que lhes imponha uma direção, propósito ou fim. Caso esse em que dizemos que estando ausente a coerência que assinala o encadeamento da série esses pensamentos vagueiam como fantasmas afundando seus navios. A causa do *desgoverno* desses se assenta na ausência das afecções

ou paixões, visto que inexistem ali “nenhum pensamento apaixonado para governar e dirigir aqueles que se lhe seguem, como fim ou meta de algum desejo, ou outra paixão” (Lev., p. 25).

As paixões guiam os pensamentos, atribuindo coerência lógica à sucessão imaginária de pensamentos que é definida por Hobbes como *cadeia de pensamentos regulada por algum desejo ou propósito* (Lev., pp. 25-26). A representação de pensamentos apaixonados abre o campo de força motivacional do agente discursivo humano com tamanha intensidade que por vezes o desejo “é tão forte que impede e interrompe nosso sono”, e isso porque “a impressão feita por aquelas coisas que desejamos ou tememos é forte e permanente” (idem, p.25).

A grandeza da impressão ocasionada pelo *propósito* buscado no interior dessa cadeia de pensamentos apaixonados, continua Hobbes, possui o poder de efetuar correções de percurso de modo que “nossos pensamentos serão rapidamente trazidos outra vez ao caminho certo se começarem a vagar” (idem). Com efeito, quem deseja os fins deve também desejar os meios em razão de que “a causa dessa seqüência na imaginação é o apetite (desejo) daqueles que, tendo um pensamento do fim, têm juntamente com ele um pensamento dos meios próximos para atingir tal fim” (Elem., p. 68).

(*Respice finem*, isto é, *Considere o fim*, expressão em latim que segundo Tricaud se encontra literalmente no início do capítulo 103 dos *Gesta Romanorum*, é sugerido por Hobbes como ensejando a necessidade do autoconhecimento prático, pois segundo ele, *Respice finem* quer dizer que em *todas as nossas ações devemos*

*olhar frequentemente o que desejamos pois é isso que dirige nossos pensamentos no caminho que permite o atingir (Lev., 25). Parece digno de nota observar que na introdução do Leviatã Hobbes usa a expressão em latim *Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo*, ensejando, de forma análoga, a necessidade do autoconhecimento teórico.)*

CAPÍTULO TERCEIRO

O CONHECIMENTO EMPÍRICO

3.1. - Previsão, Memória e Experiência

A sucessão imaginária de pensamentos *regulada* por um desejo ou propósito é agora posicionada no plano do *conhecimento relativo à previsão dos efeitos das ações*:

“Às vezes o homem deseja conhecer o resultado de uma ação, e então pensa em alguma ação semelhante no passado, e nos resultados dela, uns após os outros, supondo que resultados semelhantes se devem seguir de ações semelhantes” (Lev., p. 26).

Esse tipo de conhecimento, diz Hobbes, é chamado *previsão, prudência e providencia*. A certeza alcançada pelo conhecimento preditivo ou prudencial é sempre uma *certeza relativa* seja pela dificuldade de ver antecipadamente a série toda dos eventos seja por sua dependência das avaliações subjetivas e individuais.

O homem prudente é medido pela quantidade de experiências acumuladas durante sua vida. Quanto mais experiências ele conseguir armazenar em sua memória mais chance ele terá de acertar o resultado estabelecido em seus prognósticos. De fato, o termo *prudência* quer dizer menos que “o resultado corresponde à nossa expectativa ... do que suposição” (Lev., p. 27). O termo *experiência*, por sua vez, significa “a *memória* da sucessão de uma coisa para outra coisa, ou de um evento para outro evento, ou do antecedente para o conseqüente” (DM, p. 369).

A experiência é a *memória* da *sucessão imaginária do tempo passado*. Por ser uma memória enraizada na *sucessão* de acontecimentos passados ela se diferencia da retenção mnemônica de coisas ou objetos apreendidos no tempo presente pelas percepções sensíveis.

A *hipótese da destruição do mundo* no início do capítulo sobre Espaço e tempo no De Corpore tem a função de mostrar que o espaço e o tempo *imaginários* são abstrações ou construções subjetivas de tal forma que uma vez desaparecido o mundo exterior não desaparece com ele as imagens que ocupam espaço nem os movimentos que se sucedem no tempo. O sobrevivente da destruição viveria num eterno passado, pois “não haveria nada sobre o que pensar além do passado” (DCo, p. 93).

Parece inevitável pensarmos que na ausência do presente suas capacidades sensoriais estariam dormentes. A idéia de uma *suspensão da sensação* é o que parece ocorrer diante da suposta inatividade perceptivo-sensorial. Sendo a divisão

do tempo uma atividade mental, divisão essa que “não é feita com as mãos, mas com a mente” (idem, p. 96), é negado ao sobrevivente do apocalipse o presente e o futuro, e com isso é descartado o tempo presente, o único que “tem existência na natureza”, e o futuro, que “não tem existência alguma”, restando disso tudo o passado que “tem existência apenas na memória” (Lev., p. 27).

Na visão de Hobbes a concepção do tempo nas criaturas sensíveis não pode prescindir da *percepção* de seu correlato empírico existencial, a saber, o próprio movimento. Mesmo porque, conforme vimos antes, o *critério para a medição do tempo é o movimento*. Essa medida-padrão da sucessão imaginária do tempo encontrar-se-á igualmente na palidez das imagens, ações e eventos passados, pois, “cada vez que queremos pensar acerca do passado, chamamos o mesmo movimento *memória*” (DM., p. 367).

Considerando que o tempo é definido no *De Corpore* como *um fantasma do movimento*, deve ele pertencer, obviamente, ao primeiro nome da lista. Além disso, o tempo é para ser pensado em separado dos outros co-habitantes mentais pelo fato que, a fim de defini-lo, “Hobbes pretendia que abstraíssemos as impressões-sensíveis (ou imagens) e retivéssemos somente a sucessão”.³⁸

O pensamento do futuro, construído inicialmente a partir de imagens coletadas na memória, subsume, num segundo momento, o passado, impondo sobre esse um critério fictício, fingido, numa tentativa desesperada de romper o monopólio da memória sobre o presente, pois “o futuro [é] apenas uma ficção do

³⁸ Nota DM, p. 367

espírito, aplicando a sucessão das ações passadas às ações que são presentes” (Lev., p. 27).

Não fosse isso é de se supor que permaneceríamos enclausurados em nossa memória para todo o sempre e, certamente, seria para nós, dada essa situação conjectural, um *non-sense* a afirmação conclusiva de Hobbes que “é das nossas concepções do passado [que] construímos um futuro; ou melhor, [que] é em relação ao futuro que as chamamos passado” (Elem., p. 69).

Meu objetivo nas seções subseqüentes dessa parte da tese é compreender os fatores que desencadeiam condições específicas que irão moldar a experiência cognitiva e motivacional do indivíduo humano elevando-o (para o bem ou para o mal?) sobre sua natureza animal.

3.2. - Teoria Hobbesiana da Superação

Eis senão quando o aparecimento do “mais nobre dos animais: o homem”:

“A experiência que temos diz respeito àqueles animais selvagens que, embora cuidando de esconder os restos e sobras da sua comida, não tiram nenhum proveito disso quando lhes volta a fome, pois já não se lembram do esconderijo.

Mas o homem, que neste ponto começa a **elevantar-se sobre a natureza dos animais** (*advance himself above the nature of beasts*), observou e memorizou a causa desse defeito; para corrigi-lo, imaginou e planeou estabelecer uma marca visível ou sensível, de modo que, ao tornar a vê-la, pode trazer à sua mente o pensamento que tinha ao estabelecer tal marca” (Elem., cap. V, p. 75)

(a) *Superação, fase I: a paixão da curiosidade*

A *curiosidade*, essa paixão pelo conhecimento relativo às causas últimas das coisas, é o componente *afetivo* da teoria da superação do homem concernente ao seu comparativo animal. A curiosidade é uma paixão *humana* da mesma forma que a outra característica distintiva do homem é uma razão *humana*:

“O *desejo* de saber o porquê e o como se chama *curiosidade*, e não existe em nenhuma criatura viva a não ser no *homem*. Assim, não é só pela razão que o homem se distingue dos outros *animais*, mas também por esta singular paixão. Nos outros animais, o apetite pelo alimento e outros prazeres dos sentidos predominam de modo tal que impedem toda e qualquer preocupação com o conhecimento das causas” (Lev., p. 52).

O desejo de buscar as causas das coisas conduz o homem a descobrir coisas novas e a inventar outras tantas quando não encontra explicações causais para seus efeitos, efeitos esses que, via de regra, remete à ordem natural ou metafísica.

A religião, a filosofia e a ciência foram inventadas cada qual pela paixão da curiosidade: — As bestas não cultuam deuses, pois *só no homem, que investiga as causas dos eventos (curiosidade), encontramos sinais da religião* (Lev., pp. 92-93); Não constroem sistemas filosóficos, porque é da paixão humana da curiosidade que *surgiu a suposição das causas de todas as coisas e, a partir deste começo, derivou-se a filosofia*; tampouco fazem essas criaturas descobertas científicas pelo fato de não serem *curiosas o suficiente para admirar o curso do firmamento (astronomia) ou*

os estranhos efeitos dos elementos e de outros corpos (filosofia natural) (Elem., pp. 116-117).

O desejo de descobrir as causas das coisas e ou supor causas para seus efeitos exige a expansão da sucessão imaginária do tempo no interior da vida mental do animal humano de forma a romper para sempre com o erro de não discernir o tempo passado do tempo presente.

Estamos aqui em vias de assistir o surgimento da vida humana por algum princípio que desencadeia a superação do homem em relação aos outros animais. Como Hobbes se refere à paixão da curiosidade e à capacidade da razão como específicas do homem, isto é, como os dois componentes distintivos que o diferenciam das outras criaturas vivas, parece óbvio que o princípio deve de ser buscado em outro lugar, quiçá na sua própria natureza animal.

(Parece-me que antes da descoberta do De Mundo na Biblioteque Nationale era algo praticamente impossível descobrir a identidade do princípio usado por Hobbes como fundamento de sua teoria da superação do homem e isso devido à falta de suporte textual no restante de suas obras sobre esse assunto.)

Felizmente, em decorrência da recente descoberta do De Mundo, podemos conhecer o princípio básico inicial da teoria da superação de Hobbes. Funcionando como um tipo de *acionador* da passagem do mundo animal para o mundo humano, o princípio básico inicial da teoria da superação, isto é, o *princípio de comparação e diferença*, é descrito por Hobbes em seu comparativo animal da seguinte forma:

“Os animais ... não *comparam* corretamente, [cada coisa com cada coisa], as coisas que eles lembram. O resultado é esse: as conseqüências dos eventos presentes não se assemelham às conseqüências supostamente esperadas das contrapartes passadas dos eventos presentes ... pois não obstante as bestas liguem [conectem] eventos presentes um com o outro, porém, é impossível para elas, que carecem da ajuda do artifício, *comparar* eventos passados com eventos presentes devido à falta de clareza e inconstância de seu discernimento” (DM., p. 372).

O *principio de comparação e diferença* é então definido como um *discurso mental em 3 atos*: — “A *comparação* é um discurso da mente que consiste em três atos, isto é, três imagens mentais contínuas entre si [:] — O primeiro ato se refere a uma coisa, o segundo a uma outra coisa e o terceiro é a imagem mental que se refere à *diferença* entre os [outros dois atos]” (DM., p. 372).

A essa definição puramente lógica do principio de comparação e diferença é preciso acrescentar a forma da sensibilidade — isto é, a sucessão imaginária do tempo — para que um *critério comparador permanente* seja instituído para formatar o tempo do homem como distinto daquele do animal.

Em resumo, antes de sua humanidade, o animal homem, de forma idêntica aos outros animais, possuía uma percepção *limitada* do tempo e um discurso mental que lhe permitia comparar coisas, ações e eventos no tempo. Porém, a falta de discernimento para *comparar corretamente* implicava que “os animais pensam que eventos passados se assemelham a eventos presentes” (idem, *ibid*).

Enfim, no interior do processo discursivo-mental-comparativo surge um *signo artificial* que mudará para sempre o campo de experiência do animal humano. O discurso mental comparativo, auxiliado pelo signo artificial criado para superar a indistinta ou incorreta divisão do tempo, origina um tempo artificial, isto é, o futuro, como medida temporal distintiva de eventos passados e presentes. Um *signo artificial* e um *tempo artificial*, considerados em conjunto, servirão de fundamento da superação animal do homem.

Compreendemos pois a partir disso tudo, como os dois componentes distintivos fundamentais do homem — a paixão (em especial a paixão da curiosidade) e a razão — surgem de forma a constituir a natureza humana propriamente dita. É isso o que devemos ter em mente em primeiro plano, penso eu, quando nos deparamos com “a definição de homem mediante estas palavras: *animal e racional*” (Elem., p. 48).

O motivo, obviamente, é que essa concepção final do *indivíduo humano* como *animal & racional* é o resultado acabado de todo um processo de desenvolvimento e *superação* cujo termo, representado num sentido amplo pela conjunção da *animalidade* e da *racionalidade*, concentra um conjunto ou somatório de componentes (faculdades e poderes) naturais e adquiridos. Uma definição quantitativa do indivíduo humano é apresentada por Hobbes nos seguintes termos: “A natureza do homem é a *soma* de suas faculdades e poderes tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão, etc.” (idem, *ibid*).

Na próxima subseção eu voltarei a me referir a alguma dessas questões na tentativa de justificar que a passagem do discurso mental sem palavras (pré-racional) para aquele codificado pelo cálculo das palavras sugere em Hobbes uma outra abordagem relativa à elevação do homem da pura animalidade.

(b.) Superação (superatione), fase II: o discurso mental calculado

O aparecimento do discurso mental por palavras ou simplesmente *discurso verbal* é o ponto que me interessa examinar no momento. Em Hobbes, o *verbum* precede a *ratio*. A linguagem é pois condição de possibilidade para a aquisição do raciocínio. Isso parece implicar que a codificação verbalizada do discurso da mente prescinde da razão. Será isso verdadeiro em Hobbes?

Acredito que o princípio de comparação em sua o comparativo animal são duas importantes ferramentas conceptuais que podem nos ajudar a compreender melhor essa questão em seu estágio de gestação.

O lugar teórico é novamente o De Mundo onde Hobbes apresenta de forma resumida sua filosofia geral. No capítulo XXX dessa obra ele escreve que “é claro que em todos os animais com exceção do homem falta [a faculdade do] intelecto porque falta a eles [o conhecimento dos] nomes e do discurso” (DM., p. 376). Um passo atrás e o princípio de comparação nos mostra que a invenção das palavras é precedida pela descoberta de *notas* ou *marcas* que têm como função ajudar a memória nessa atividade de comparar eventos no tempo.

Esse *artifício mnemônico* chamado *nota* ou *marca* que consiste “numa coisa que é perceptível pelo sentido e é permanente” (DM., p. 372), diz Hobbes, exemplifica uma das formas em que “a natureza do homem é vista *superar* a natureza comum dos animais” (DM., p. 373). O uso correto do princípio de comparação e diferença é o que desencadeia o surgimento das notas de lembrança no animal humano ocasionando um nível básico de superação da animalidade conforme podemos perceber a seguir:

“[Os homens] têm visto que isso [ou seja, a invenção das notas] pode ser feito apenas pela *comparação* das coisas, mas que uma comparação é delineada não a partir da relação entre as próprias coisas mas a partir de suas *impressões*, e que as últimas podem ser comparadas somente ao serem lembradas ...

É provável que as bestas não possam fazer isso porque, devido à sua constituição física, elas não possuem outro prazer que o carnal, pelo que seriam capazes de estar concernidas com suas impressões, ou diferenciar suas impressões das coisas reais ... ou lembrar delas [isto é, das impressões]” (DM., p. 373).

Como examinei a questão das notas anteriormente em outra parte desta tese, permito-me passar imediatamente para a outra diferença específica do homem que vem a ser possível pela descoberta das notas mnemônicas. Refiro-me à atividade da linguagem que, no entender de Hobbes, é o que permite que “a natureza do homem *supere* aquela de todas as outras criaturas em cada faculdade dependente do uso dos nomes” (DM., p. 373).

Uma dessas faculdades que depende dos nomes é a razão, essa capacidade estreitamente relacionada com a linguagem, de tal forma que *computatio* (cálculo) quase sempre é *oratio*, isto é, o ato de somar e de subtrair nomes e palavras. A

passagem do *discurso mental* (discurso esse que é compartilhado por animais e homens) para o *discurso verbal* (específico do homem), passagem essa que identifica o “uso geral da linguagem” (Lev., p. 30), precede porém o *discurso racional* ou, se me permitem a expressão, o *discurso mental calculado*.

Os dispositivos artificiais do discurso, isto é, as *marcas*, as *notas* e os *nomes* (signos artificiais), auxiliares mnemônicos da captura do tempo, constituem primeiramente o discurso verbal do homem de forma a corrigir o erro das comparações decorrente da fluidez do tempo, abrindo assim o campo de experiência propriamente humano. Num segundo momento esses dispositivos artificiais auxiliam na constituição do discurso racional que os utiliza na confecção de nomes gerais objetivando apreender e ordenar as coisas do mundo de forma coerente.

O princípio de comparação e diferença é mais uma vez chamado para mostrar que da mesma forma que comparamos notas e marcas com o objetivo de perceber suas semelhanças e diferenças, comparamos nomes e palavras com idêntico propósito:

“Todas as coisas que de algum modo se assemelham umas às outras têm um certo nome singular em comum... [de forma que] toda coisa *comparada* com inúmeras [outras] coisas assemelhar-se-á num aspecto com uma, em outros com outra. Assim a coisa terá um nome em comum com toda coisa semelhante a ela em cada diferente *comparação*” (DM., p. 374).

Portanto, “um homem, [conclui Hobbes], terá o nome *homem* em comum com o resto dos homens” (DM, p. 374). Com o surgimento do discurso mental calculado a teoria da superação hobbesiana atinge o seu lugar mais elevado, e o capítulo V do

Leviatã (“Da razão e da Ciência”) não deixará passar em branco a passagem do componente afetivo da teoria (concernente à paixão da curiosidade) para o componente racional:

“Disse anteriormente (no cap. II) que o homem realmente supera todos os outros animais na seguinte faculdade: ao conceber qualquer coisa, é capaz de inquirir as conseqüências disso e que efeitos pode obter com isso. E agora acrescento este outro grau da mesma excelência: ser capaz, por meio de palavras, de reduzir as conseqüências que descobre a regras gerais, chamadas *teoremas* ou *aforismos*, isto é, o homem é capaz de raciocinar, ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas às outras” (Lev., p. 42).

Na próxima parte da tese vou mostrar que um comparativo humano formado pelas diferentes paixões dos homens conduz à uma vontade competitiva cuja esfera de ação (deliberações incluídas) é o conflito.

PARTE III

***“HOMO HOMINI HOMO”*: HOMENS EM ESTADO DE GUERRA**

CAPÍTULO PRIMEIRO

A IDENTIDADE DO INIMIGO NATURAL

O estado de natureza é a condição natural *do homem*. Isso significa que o ambiente primitivo do homem é moldado por sua natureza *animal e racional*. Componentes motivacionais e racionais são combinados de forma a preparar a arena onde se dará o conflito *humano*. Na ausência de um *telos* político inscrito por natureza, o futuro é decodificado por previsões subjetivas ponderadas pelo risco de morte contranatural (refiro-me aqui à morte violenta).

O critério que permite medir o grau de insegurança de uma vida individual humana no cenário do estado de natureza se encontra no *alter homo*. O fundamento último disso tudo, inferência feita a partir das paixões e do raciocínio, é que por natureza o homem não nasce apto para viver em sociedades, como pensava Aristóteles, mas capacitado para lutar pela sua sobrevivência constantemente ameaçada pelo seu semelhante: *o inimigo são os outros*. No lugar da tradicional definição aristotélica do homem como *zoon politikos* Hobbes prefere as duas definições a seguir: — *Homo homini lupus* e *homo homini homo*.

A reflexão anterior concernente à *identidade do homem*, buscada ali em seu *comparativo animal*, com a inserção do outro é substituída por uma *identidade individual* que busca sua afirmação através de seu *comparativo humano*. O que parece adequado considerando-se que *consciência* “significa uma *opinião*”, isto é, “a opinião da evidência” (Elem., pp. 88-89).

Definida a consciência como a *opinião da evidência*, a certeza sobre os estados do *eu* que poderia vir a constituir a identidade da pessoa é subsumida na *dúvida* pelo fato que “quando os homens dizem coisas pela sua consciência não presumem com certeza que conhecem a verdade do que dizem” (Elem., p. 88). O *eu* (ego) necessita de um *outro eu* (*alter ego*) para se conhecer. A identidade de um indivíduo humano é buscada objetivamente em sua relação com outro indivíduo igual a ele que emite um atestado comprobatório da veracidade (ou não) da opinião que ele tem de si mesmo:

“Quando duas ou mais pessoas conhecem um e o mesmo fato, diz-se que cada uma delas está *consciente* do fato em relação à outra, o que equivale a conhecer conjuntamente. E porque cada uma delas é para a outra, ou para uma terceira, a melhor testemunha de tais fatos, tem sido e sempre será considerado um ato extremamente perverso que qualquer um fale contra a sua *consciência*” (Lev., p. 59).

“É por isso que em todos os tempos sempre se escuta com grande atenção o *testemunho da consciência*” (Lev., p. 59), continua Hobbes, pois sem ela a dúvida não se estabelece em toda sua intensidade, e tampouco a necessidade da inserção da comparação com o outro como base de referência do autoconhecimento individual, restando disso que os homens “pretextam saber que estão certos, quando

no máximo sabem que pensam estar” (Lev., p. 59). Compreender como surgem as interações entre os *indivíduos* humanos e os motivos que a partir disso conduzem à negação da clássica concepção da natureza social do homem é o que será proposto no capítulo subsequente da tese.

1.1. – A Inscrição Afetiva do *Outro*

As interações humanas são inicialmente introduzidas como o termo de uma multiplicidade de efeitos decorrentes das capacidades constitutivas do indivíduo humano natural:

“Falamos dos poderes e atos da mente, cognitivos e motores, considerados em cada homem particularmente, sem relação com outros homens; neste capítulo será conveniente falar dos efeitos desses mesmos poderes nas relações dos homens entre si, efeitos esses que são também os sinais pelos quais um homem é informado do que o outro concebe e pretende” (Elem., p. 149).

A inserção do outro implica um remanejamento de ordem epistemológica e psicológica no interior da vida mental do homem para dar conta da cobertura de uma instância externa cujo acesso se dá por meio de signos informativos que funcionam como conectores entre as consciências interagentes. De fato, “é sempre de se supor que, quem não tenciona enganar, permita a interpretação privada da sua linguagem àquele a quem esta é endereçada” (Elem., p. 154).

A forma de acesso à linguagem privada do outro requer o discurso verbal, pois embora seja possível deliberar sem palavras quando se está sozinho, “o

discurso [verbal] é necessário, contudo, quando alguém tem de deliberar com outros ou dar conselhos àqueles que estão deliberando” (DM, XXX, p. 381). — “Calcular algo” pede o uso do discurso por palavras. O acesso à linguagem privada do outro é pois um acesso racional.

Outra é a forma de acesso à vida privada do outro quando as paixões se apropriam de instrumentos lingüísticos. Na visão de Hobbes as formas de linguagem por meio das quais se exprimem as paixões são essas “expressões ou significações voluntárias de nossas paixões” (Lev., p. 56). As paixões se expressam por meio de sinais (isto é, através dos “signos das paixões”) e os melhores signos passionais se encontram na “atitude, nos movimentos do corpo, nas ações e nos fins e propósitos que de algum outro modo sabemos que a pessoa tem” (Lev., p. 57).

Mas o que ocorre quando o discurso da paixão de um indivíduo incursiona de forma *significante* — através de suas *atitudes, expressões corporais, ações e propósitos* — no campo de ação ocupado por um outro indivíduo igual a ele? A forma como essas informações são decodificadas pelo agente-receptor depende da *situação de segurança*, seja ela factual ou imaginária, em que ambos os agentes se encontram — isto é, o agente-emissor e o agente-receptor dos sinais.

Um tipo de *tensiômetro* cuja função é medir o grau de segurança de cada indivíduo humano em dada situação é imediatamente acionado com a proximidade do outro. O *comandante-em-chefe* de todo esse empreendimento, que responde pelo nome de *desejo de preservação*, ordena que os pensamentos façam uma visita de reconhecimento na tentativa de conhecer a real condição de risco, “porque os

pensamentos são para os desejos como batedores ou espias, que vão ao exterior e encontram o caminho para as coisas desejadas” (Lev., p. 66).

A concepção do homem de Hobbes estabelece o critério fundamental para as tomadas de decisão do desejo de preservação de cada indivíduo humano relativas às *intenções* de seus semelhantes:

“Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. Isso porque, se um homem devesse amar outro por natureza — isto é, enquanto homem —, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por ser tão homem quanto qualquer outro, ou para que freqüente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra e proveito” (DCive, p. 29).

O epílogo a seguir desse silogismo bate de frente com a tese da natureza sociável do homem: “Não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito” (DCive, p. 29).

No modo de compreender de Hobbes o fato de selecionarmos amizades (nossas preferências pessoais pela companhia de algumas pessoas em detrimento de outras) indica que não gostamos na mesma proporção de todos os nossos semelhantes, e, uma vez que a humanidade é uma mera abstração arbitrária (quicá um jogo de linguagem), devemos nos perguntar, enfim, se, daqueles que dizemos que gostamos como amigos não são aqueles pelos quais nutrimos *interesses* personalíssimos — seja simplesmente pelo riso que nos provocam com suas piadas, seja ainda por sua imprescindível ajuda em nossa luta pela sobrevivência.

A concepção de *homem interagente* em Hobbes surge pois depurada de dogmas religiosos e/ou explicações teleológicas que buscam explicar a bondade humana de forma transcendente ao próprio homem.

A filosofia moral e política hobbesiana assumirá essa tarefa de, uma vez constatada a fragilidade das concepções anteriores sobre a natureza humana, mostrar que se por natureza o homem é o inimigo do homem (*homo homini homo*), ele pode, por meios artificiais, ser um deus para o homem, no sentido que somente o homem pode ser o seu salvador, evitando, por exemplo, a famosa guerra de todos contra todos que possivelmente colocaria a espécie humana em risco de extinção.

Só o homem pode salvar o homem de uma destruição que vem inscrita em sua natureza, porque só o homem tem a capacidade de inventar por-si-e-para-si mesmo um *modus vivendi*, isto é, “um acordo pelo qual duas partes em litígio se podem tolerar mutuamente”.³⁹

Mostrarei a seguir que quando o princípio de comparação e diferença é acoplado ao exame das relações que os homens estabelecem entre si — pois “o homem, cuja alegria consiste em se *comparar*, só encontra felicidade na *comparação* com os outros homens”⁴⁰ (Lev., p. 146) — eclode uma readaptação fundamental dos conceitos de *representação e vontade* a partir do que surge a idéia de uma intensa e incessante *representação da paixão de poder* (respaldada pela

³⁹ Dic. Aurélio

⁴⁰ O itálico é meu.

libido dominandis de cada indivíduo humano) cuja generalização tece a estrutura lógica que vai formatar, *step by step*, a *vontade da guerra*.

(a) *A representação do poder*

A idéia de *representação do poder* pede uma explicação da natureza do poder humano e uma outra da relação entre o desejo e a temporalidade. Em si mesmo o poder do homem natural são aqueles meios ou bens que ele possui num tempo atual ou presente os quais abrem um leque de possibilidades dele vir a adquirir futuramente um *bem aparente* (*future apparent good*).

O *Leviatã-latino* define o poder como “o conjunto de todos os meios que se dispõe para obter um bem aparente futuro”.⁴¹ O objetivo último do poder é pois a atualização de algo representado ou projetado como bom e, por isso mesmo, algo que em última instância é requerido pelo desejo de preservação.

O poder de um homem se divide em original ou natural⁴² e instrumental. Do primeiro tipo fazem parte qualidades ou capacidades que não são inatas no homem — isto é, a prudência, habilidade, eloqüência, etc. — mas também qualidades e capacidades inatas — ou seja, a força física, beleza corporal, e assim por diante.

De forma que o qualificativo natural não deve reduzir esse primeiro tipo de poder àquelas qualidades de que somos portadores desde o nascimento. O segundo

⁴¹ Lev/Lat., p. 82, citar

⁴² No *Leviatã-latino*. No *Leviatã-ingles* natural.

tipo de poder é descrito de forma instrumental porque sua função é operacionalizar aqueles “meios e instrumentos para adquirir mais” de forma a permitir o acréscimo do poder, pois a simples observação dos fatos nos ensina que “a natureza do poder é idêntica à da fama, dado que cresce à medida que progride” (Lev., p. 76).

A estratégia do poder instrumental para aumentar o poder consiste principalmente em usar os poderes originais como alavancas, menos para estabelecer um ponto de equilíbrio entre a potência e a resistência do que prover um somatório de forças para desequilibrar toda e qualquer resistência. Pelo menos em sua condição natural, parece crível dizer, portanto, que os piores obstáculos de um homem são os outros homens.

A raiz etimológica do conceito de poder é semelhante àquela do medo no que concerne que esses dois conceitos são definidos tendo em vista a representação do futuro. De fato, se o poder é concebido como aqueles meios presentes para a aquisição de bens futuros, o medo, por sua vez, é definido como a antevisão de um mal futuro, pois de acordo com o que diz Hobbes a seguir:

“Compreendo, porém, na palavra medo, uma certa antevisão de um mal futuro; por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo também ocorre desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais ter medo. Quem vai dormir fecha as portas; quem parte em viagem leva uma espada — porque tem medo de ladrões” (Dcive, p. 32, nota).

A representação do poder e a representação do medo são dois tipos de representações que trabalham em conjunto com a representação do futuro. Bens futuros e males futuros são, reciprocamente, objetos de desejo e aversão resultantes

de projeções mentais humanas referentes a algo em que inexiste um conteúdo existencial. Pois na visão de Hobbes o futuro não possui nenhum suporte empírico na realidade.

Representar o poder, dessa forma, é projetar o desejo de adquirir novos bens num tempo que ainda não começou de fato. A ausência de um correlato empírico permite, contudo, que o homem acredite poder manipular o futuro fazendo previsões a partir de suas experiências passadas de modo a orientar e ou corrigir as ações futuras.

A paixão de poder é tão importante em Hobbes quanto a paixão do medo. Ambas tem um forte conteúdo afetivo voltado para a representação do futuro. A diferença fundamental é que a primeira se desdobra em desejo e a segunda em aversão.

Consideradas em conjunto, porém, a paixão-desejo-de-poder e a paixão-aversão-do-medo são dois mecanismos mutantes que em diferentes campos de ação assumem diferentes posições de forma a estarem sempre alinhados com um processo que é vital para indivíduos humanos em condição natural: o concubinato de todas as capacidades humanas (as naturais e as adquiridas) de forma a impedir o temível repouso contranatural do desejo ininterrupto de perseverar o ser do desejo.

No vocabulário de Hobbes esse processo vital recebe o nome de felicidade, e, em particular no *Leviatã*, a definição vem sempre acompanhada de suas conhecidas objeções às concepções finalistas do mundo:

“A felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o finis ultimus (fim último) nem o summum bonum (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. (...) A felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo” (Lev., p. 85)

A felicidade evidencia a representação do desejo como um processo (marcha do desejo) que consiste numa infinita captura de objetos no tempo. A seqüência ininterrupta dessa captura de objetos no tempo é necessária para perpetuar o tempo do desejo.

A preservatio vitae é o desejo mais fundamental que se encontra permanentemente ativado em todo indivíduo humano que tem a posse perfeita de seus juízos e não se encontra em certos tipos de situações-limite. O desejo de preservação da vida requer a representação do desejo no tempo, pois da forma como Hobbes escreve a seguir:

“Como na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de conseqüências, Assim, quem possuir, graças à experiência ou à razão, a maior e mais segura perspectiva das conseqüências será mais capaz de deliberar” (Lev., p. 57).

A vontade é a última paixão antes da ação e sua função é decretar o fechamento de um processo deliberatório relativo às projeções de bem e mal no tempo.

O juízo é a última opinião sobre a verdade do tempo passado e do tempo futuro de forma que sua função consiste em prover o fechamento de uma cadeia de opiniões alternadas relativas à verdade e à falsidade do tempo. O último desejo e a última opinião, isto é, a vontade e o juízo, são pois indissociáveis da representação ou projeção do tempo futuro.

A representação do desejo no tempo termina assim por identificar desejos alternados com opiniões alternadas já que de acordo com o que diz Hobbes, “tudo quanto é apetite alternado, na deliberação relativa ao bem e ao mal, é também opinião alternada, na investigação sobre o passado e o futuro” (Lev., p. 58).

Voltaremos a essa questão quando examinarmos a ética do indivíduo de Hobbes. No momento estou interessado em compreender a real extensão da relação entre as paixões humanas e o princípio de comparação e diferença em Hobbes.

(b) Introspecção e similaridade

A correta leitura do homem deve começar pela capacidade do autoconhecimento individual. Conhecer-se a si próprio é preciso para poder conhecer um outro indivíduo de sua espécie. Toda tentativa de buscar conhecer o homem através de um acesso direto ao outro é causa de equívocos e erros, e, como consequência disso, “aquelas pessoas que, em sua maioria, são incapazes de apresentar outras provas de sua sabedoria têm grande deleite em mostrar o que

pensam ter lido nos homens, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, pelas costas” (Lev., Intro, p. 12).

Conhecer-se a si próprio, por *introspecção*, parece ser, na visão de Hobbes, um adequado *point de départ* para um indivíduo humano conhecer um outro indivíduo igual a ele. Os pensamentos, afecções e ações são mais bem conhecidos se submetidos a um *processo de decodificação* — cuja operação é efetuada pelo *princípio de comparação e diferença* — que tem como função decifrar o outro a partir de uma reconstituição genético-analógica elaborada na consciência do agente cognoscitivo.

De fato, diz Hobbes que conhecemos os pensamentos e as paixões dos outros homens devido à “semelhança das paixões, que são as mesmas em todos os homens” e, da mesma forma, os fins, propósitos ou desígnios das ações dos outros homens:

“Embora por vezes descubramos os desígnios dos homens através de suas ações, tentar fazê-lo sem compará-las com as nossas, distinguindo todas as circunstancias capazes de alterar o caso, é o mesmo que *decifrar sem ter uma chave* e deixar-se as mais das vezes enganar, quer por excesso de confiança ou por excesso de desconfiança, conforme aquele que lê seja um bom ou mau homem” (Lev., Intro, p. 13).

A *chave para decifrar* as intenções do *outro (alter homo)* está em nós mesmos e não em nossos pares. De fato, mesmo que às vezes descubramos o propósito ou intenção do outro ao analisarmos de forma meramente objetiva as suas ações, tudo isso é insuficiente se não comparamos suas ações com as nossas. A busca de um

código de acesso junto aos princípios mais elementares é necessária se queremos decifrar ou decodificar algo de nosso mundo interior e do mundo da exterioridade.

O caráter enigmático do conhecimento finito e limitado dos seres humanos se revela de forma mais expressiva e dramática pela constatação da negação radical do código de acesso mais fundamental de todos, isto é, aquele código que nos permitiria conhecer de forma absoluta — e não apenas de forma condicional ou conjectural — a realidade última do “agregado de todas as coisas”, que é o modo como Hobbes chama o mundo em sua totalidade ou o *universo*. Com efeito, a busca pelo conhecimento das causas das coisas conduz à seguinte idéia:

“Que há uma causa da qual não há causa anterior, porque é eterna; que é aquilo pelo qual os homens chamam Deus. De modo que é impossível proceder a qualquer investigação profunda das causas naturais, sem com isso nos inclinarmos para acreditar que existe um Deus eterno, embora não possamos ter no nosso espírito uma idéia dele que corresponda à sua natureza” (Lev., XI, p. 91).

O mundo físico em sua totalidade — sem exclusão do homem, que é uma parte dele — é feito pela arte de Deus. O mundo das coisas humanas resulta de comparações analógicas, sempre imprecisas, com o que nos é permitido conhecer os efeitos ou fenômenos da *natureza* (“*a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo*”).

As causas naturais, em si mesmas ininteligíveis para nós, conduz, por um lado, às hipóteses científicas, e, por outro, às construções racionais peculiares da arte humana, dentre as quais a arte de construir obras-de-arte, como pinturas, esculturas e, principalmente, Estados, “porque pela arte é criado aquele grande

Leviatã a que se chama República, ou Estado, que não é senão um homem artificial ... de maior estatura e força do que o homem natural” (Lev., Intro, p. 11). O Estado, esse grandioso projeto político da humanidade, que por sua força e poder equivale a um deus mortal, é articulado inicialmente por meio de um *comparativo divino* exposto por Hobbes nos seguintes termos:

“Assim como em tantas outras coisas, a *natureza* (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento de membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma *mola*; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice?” (Lev., Intro, p. 11).

O exame dos pensamentos, paixões e ações dos homens, porém, é o que está em questionamento aqui, de forma que é sobre o *comparativo humano* antes do que o *comparativo divino* que devemos nos referir no momento.

(c) *O substrato do desejo de poder*

O exame *comparativo* das paixões e ações de indivíduos que são iguais por natureza é o suporte empírico que permitirá mais tarde a dedução do princípio de igualdade natural. Alinhavada inicialmente na introdução do *Leviatã* para explicar os pensamentos, paixões e ações do homem no âmbito da teoria da similaridade (cf. a subseção anterior deste nosso estudo), essa vertente prática da categoria da

relação e do princípio de diferença desponta no capítulo VIII dessa mesma obra — isto é, “Das virtudes intelectuais” — com o propósito de dar conta do desejo humano de poder.

Hobbes começa ali por enunciar que existe uma quase-identidade entre o homem e os outros animais quanto ao quesito *sensação* e tudo indica que ele assim o faz para descartar o conhecimento sensível como uma propriedade específica de suas teses relativas ao *comparativo humano*.

De fato, de acordo com o que diz Hobbes, as *virtudes* são classificadas como *naturais* e *adquiridas*, e, entre as primeiras, não se encontra a *sensação*, “pela qual os homens diferem tão pouco uns dos outros e dos animais, que não merecem ser incluídas entre as virtudes” (Lev., VIII, p. 62). O comparativo humano exige pois que as diferenças entre os indivíduos sejam significativamente grandes e que essas ocorram unicamente entre indivíduos da espécie *homo* para que possam ser chamadas propriamente de *virtudes*.

A virtude humana, considerada em si mesma, na visão de Hobbes é “algo que se estima pela eminência e consiste na *comparação*” (Lev., XIII, p. 61). A noção de virtude é pois engendrada pela *categoria de comparação* de tal forma que ela é definida propriamente como *comparação*. Veremos a seguir que uma vez estabelecido o substrato da virtude através da comparação Hobbes remete às *diferenças* oriundas das paixões como o componente motivacional que irá complementar essa *estimativa pela eminência que consiste na comparação*. O

desejo de poder surgirá pois como que crivado por um substrato combinado com componentes motivacionais.

O que é estimado por sua eminência é o que é avaliado como possuidor de um valor — real ou imaginário — em seu mais alto grau possível. O estatuto da medição revela aqui um trabalho de comparação entre as partes comparadas. Obviamente, da mesma forma que não há virtude sem comparação não há comparação sem a indicação das diferenças e semelhanças entre as partes-objeto de comparação. O critério máximo de avaliação, porém, é novamente amparado nas paixões humanas.

Classificadas como *naturais* e *adquiridas*, as virtudes são, reciprocamente, *habilidades humanas adquiridas pela experiência* (rapidez de pensamento e firmeza quanto às decisões relativas aos fins escolhidos) ou *habilidades humanas adquiridas pelo raciocínio* (isto é, o uso correto da linguagem).

As diferenças entre os homens quanto a essas virtudes ou eminências são determinadas pelas diferenças relativas aos objetos de suas paixões, pois no modo de compreender de Hobbes, “esta diferença de rapidez é causada pela diferença das paixões dos homens, que gostam e detestam, uns de uma coisa, outros de outra” (Lev., VIII, p. 62).

A causa das diferenças inter-individuais humanas quanto a essas habilidades eminentes chamadas virtudes é para ser buscada nas paixões que por sua vez se

diferenciam em parte devido à diferente constituição anatômica de cada um e em outra devido aos diferentes ensinamentos recebidos durante a vida:

“Portanto, tal diferença deriva das paixões, que são diferentes, não apenas por causa das diferenças de constituição dos homens, mas também por causa das diferenças de costumes e de educação entre eles” (Lev., VIII, p. 66).

Diferentes virtudes ou habilidades eminentes diferem nos agentes-individuais-humanos conforme suas diferentes paixões. E de todas as paixões a que mais provoca diferenças de habilidades entre os indivíduos humanos de tal forma a subsumir todas as outras paixões relacionadas às virtudes humanas é o desejo de poder:

“As paixões que mais provocam as diferenças de engenho são, principalmente, o maior ou menor *desejo de poder*, de riqueza, de saber e de honra. Todas elas podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder” (Lev., VIII, p. 66).

O desejo de poder é pois a paixão mais fundamental que guiará as comparações inter-individuais humanas numa busca incessante pela afirmação *eminente* de superioridade, afirmação essa que, por sua vez, deve conduzir os indivíduos humanos ao conflito primordial de natureza.

Numa passagem do capítulo XVII do *Leviatã (Das causas de uma República)*, capítulo esse dedicado a apresentar as bases políticas da fundação do estado representativo moderno, Hobbes não deixa dúvidas sobre a importância que tinha para o seu argumento o comparativo humano como base lógica dessa busca

incessante por eminência que tem no desejo de poder o seu expoente motivacional por excelência:

“O homem, cuja alegria consiste em se *comparar*, só encontra felicidade na *comparação com os outros homens*, [e, dessa forma,] só pode apreciar o que é *eminente*” (Lev., XVII, p. 146).

O que vem imediatamente antes dessa passagem concerne a um comparativo animal que confronta negativamente o comparativo humano visto que ao mesmo tempo em que aponta a natureza societária de certos animais comunitários (como abelhas e formigas, por exemplo) aponta igualmente a natureza conflitante dos animais humanos — animais esses que modificaram sua natureza ao inventarem uma convenção lingüística para se comunicarem uns com os outros e, como conseqüência disso, adquiriram a faculdade da razão.

Na subseção a seguir vou examinar a forma como o comparativo humano se desdobra numa situação de conflito que ganha dimensões dramáticas conforme o desejo de poder de cada habitante humano no estado de natureza é representado quantitativamente numa linha de tempo desfinalizada em relação ao mundo — isto é, uma linha de tempo em que a tradicional idéia de uma realidade determinada por um bem supremo ou fim último se encontra completamente ausente ou excluída.

(d) *O surgimento do outro-inimigo*

A carta dedicatória dos *Elementos da Lei* de 1640 — datada, portanto, onze anos antes da publicação do *Leviatã* — parece ser um atestado irrefutável de que a

tese de Hobbes da origem do conflito como decorrente das comparações inter-individuais humanas antecede o escopo mesmo do Leviatã.

De fato, Hobbes escreve ali que diferentemente das impassíveis comparações geométricas, isto é, “comparações de figuras e movimentos” próprias das ciências matemáticas, as comparações humanas são determinadas pelas paixões com tamanha intensidade que nesse plano “nada é indiscutível, porque *compara os homens* ..., [e, dessa forma,] sempre que a razão estiver contra um homem, ele, por sua vez, estará contra a razão” (El., Dedic., p. 41). O comparativo humano como origem do conflito repercute no *De Cive* de 1642 onde Hobbes diz que “a discórdia nasce da *comparação* das vontades” (Dciv., I, cap. 1, 5, p. 34).

Meu objetivo no momento é mostrar que as comparações humanas no cenário do estado de natureza podem ser justapostas a título de análise numa divisão que contempla por um lado um *comparativo humano de superioridade* e, por outro, um *comparativo humano de igualdade*. (Por motivos que me parecem óbvios a inferioridade não parece fazer parte da natureza do indivíduo humano hobbesiano em sua condição natural.)

(i) *O comparativo humano de superioridade*

O caminho do desejo num mundo *desfinalizado* (realidade não determinada por um bem mais elevado ou fim último) exige uma readequação das ações individuais humanas para dar conta dos objetos selecionados pelas faculdades

apetitivas. O mundo desfinalizado é também um mundo inquieto em que a preservação da vida é questionada a cada instante ininterruptamente. A natureza fez sua parte provendo mecanismos naturais de preservação do movimento vital para assegurar a continuidade da vida durante aquela fração de tempo que é permitido ao homem natural perseverar em seu ser.

A inquietude do mundo sem fim ocasiona porém que as ações individuais humanas em sua busca frenética em satisfazer seus desejos se vêem subjugadas às diferenças causadas pelas paixões:

“As ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados” (Lev., XI, p. 85).

O mundo sem fim é um mundo inquieto regulado principalmente pelas diferenças afetivas ou passionais. Diferenças quanto ao conhecimento e às opiniões entre os indivíduos são motivadas por diferentes paixões. Nenhuma delas é tão intensa quanto a paixão do desejo de poder que, como vimos antes, atrai em si mesma as outras paixões concernentes à comparação relativa à afirmação individual das eminências.

No mundo sem fim, porém, a preocupação de ordem prática quanto aos meios necessários e mais eficazes para garantir a continuidade da vida desencadeia um “perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder que cessa apenas com a morte” (Lev., XI, p. 85). Desejar *power after power* (poder e mais poder) é pois

necessário para preservar a vida num mundo em que o descanso ou o repouso é uma propriedade única dos que perderam a posse de suas vidas e agora descansam em paz.

As ações dos indivíduos humanos tendem para o acréscimo incessante de poder e mais poder menos pelo prazer obtido pela satisfação do desejo do que pelo cálculo empírico que evidencia ser essa a única forma de garantir os bens antes conquistados.

A paixão pelo poder é representada então num mundo sem fim em que a única forma de garantir a continuidade dos mecanismos vitais é aumentar mais e mais o poder.

A fama e o poder possuem em comum a busca da maior eminência possível para sustentar essa tensão positiva de permanecer o maior tempo possível no topo. No estado de natureza o topo do poder para *um* é construído pela avaliação positiva do (s) *outro* (s).

A comparação das vontades constituída pelas diferenças passionais deflagra a competição entre os poderes uma vez constatada que a permanência no topo está longe de ser decisiva e peremptória para cada um dos indivíduos.

O desejo de poder e mais poder é desejo de eminência e mais eminência. Em outras palavras, é ele o desejo de superioridade e de domínio que um indivíduo tenta exercer sobre outro indivíduo no cenário do estado natural.

O outro-inimigo surge quando o desejo de superioridade de um enfrenta a resistência de outro que busca um igual desejo de ser “senhor e dono do mundo” (Decameron, p.). O comparativo humano de superioridade forja enfim o *outro-inimigo* através de um cálculo empírico associado à paixão pelo poder conforme essa é representada no mundo sem fim hobbesiano:

“A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes levam à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar o seu desejo consiste em matar subjugar, suplantar ou repelir o outro” (Lev., XI, p. 86).

A competição pelo poder, acrescenta Hobbes, objetiva, em particular, “obscurecer a glória dos outros”. A comparação entre as diferentes vontades competitivas nessa busca desenfreada por poder e mais poder abre enfim as comportas do tempo instaurando a simulação do futuro como o artifício necessário para expandir o poder de forma a aumentar as chances de perseverar o ser do desejo.

A representação ou projeção do futuro traz a *ansiedade* como correlato da *inquiétude* relativa à preservação do desejo de poder:

“A ansiedade em relação ao futuro predispõe os homens a investigar as causas das coisas, pois o seu conhecimento torna os homens mais capazes de dispor o presente de maneira mais vantajosa” (Lev., XI, p. 91).

A inquietude e a ansiedade, representadas aqui de forma futurista, conduzem à investigação individual das causas das coisas (curiosidade) como instrumento

necessário para incrementar o poder sobre o outro pois a *fama (status)* de conhecedor das “causas dos eventos futuros” permite “governar os outros fazendo o máximo uso possível dos seus poderes” (Lev., XI, p. 92).

Muitos dos deuses foram criados com o propósito de domínio do homem sobre o homem. A constatação de ordem factual ou empírica da ausência de deuses nos outros animais atesta essa capacidade especificamente humana de fabricar divindades para introduzir o medo nas mentes dos homens para manipular suas vidas de forma a aumentar o seu poder e o seu domínio sobre eles. De fato, na visão de Hobbes a inquietude quanto ao futuro é a causa natural da religião.

O Indivíduo humano, com a inscrição do desejo no plano das representações do futuro, torna-se inquieto e ansioso pelo que pode acontecer no futuro em relação aos “males que receia” e ao “bem que deseja”, e, como consequência, torna-se em vista disso *extremamente providente*:

“O homem que *olha demasiado longe*, preocupado com os tempos futuros, tem durante todo o dia o seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para a sua *inquietude a não ser no sono*” (Lev., XII, p. 93).

As vultosas diferenças existentes entre os indivíduos humanos, decorrentes de suas diferentes paixões, encontram nas representações ou projeções do desejo de poder e mais poder uma rede de canalização bastante favorável ao seu escoamento.

As diferenças das paixões contrastam em vultuosidade com as quase insignificantes “diferenças de força ou de conhecimento” (El., p. 100) que nos é dado observar pela experiência dos fatos. O *comparativo humano de igualdade* deverá acusar a manifesta incongruência dessas diferenças empíricas na forma de uma negação radical do comparativo de superioridade.

(ii) *O comparativo humano de igualdade*

Diferenças empíricas são consideradas por Hobbes insuficientes para sustentar um grau qualquer de domínio de um homem sobre outro no estado de natureza. A visível superioridade de força física ou Q.I. (quociente de inteligência) de um indivíduo humano sobre outro não garantirá em definitivo que ele obterá êxito ao tentar aumentar o seu poder para se afirmar sobre o outro de forma eminente:

“Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano ..., e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza *superior a outrem*” (Dciv., p. 33).

As diferenças empíricas que sustentam o domínio e a superioridade como o curso natural do poder do indivíduo forte sobre o fraco no estado primordial de natureza se vêem decisivamente fragmentadas diante da força negativa e avassaladora do princípio de igualdade natural pois, de acordo com o que diz Hobbes a seguir:

“A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar” (Lev., XIII, p. 106).

A igualdade quanto à capacidade de matar seu semelhante é a expressão mais dramática deduzida do comparativo humano de igualdade. A prévia formulação de um atestado de óbito bilateral entre vontades que competem entre si para incrementar cada vez mais os instrumentos de seu poder revela que as comparações entre vontades iguais é ainda mais explosiva que aquelas que buscam a eminência e ou a superioridade e o domínio.

Com efeito, que sentido pode ter alguém fazer um *recall* no estado de natureza pedindo o reconhecimento de suas diferenças eminentes objetivando validar com isso o seu domínio sobre um outro se uma vez consideradas as coisas em seu aspecto abstrato mais fundamental (isto é, *em conjunto*) o que podemos constatar é na verdade uma inversão na suposta ordem natural das coisas a partir do enunciado que afirma que “quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte”? (Lev., XIII, p. 106).

O segundo tipo de igualdade natural é aquele aplicado para testar a validade das diferenças relativas à “presunção vaidosa da própria sabedoria”. Novamente a experiência mostra diferenças no plano do saber de forma a justificar aparentemente uma superioridade intelectual de um indivíduo sobre o outro e novamente o que deduzimos é, via de regra, que o fato de todos estarem contentes em se auto-

vangloriarem como mais sábios ou mais inteligentes é um sinal indubitável de que os *homens são iguais e não que sejam desiguais*, e isso em razão de que “não há sinal mais claro de uma distribuição eqüitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube” (Lev., XIII, p. 107).

O surgimento do *outro-inimigo* é condicionado, porém, menos pela igualdade quanto à força física ou às capacidades intelectivas do que por aquilo que Hobbes chama de *igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins*. Esse terceiro tipo de igualdade surge como corolário imediato do segundo tipo, isto é, da igualdade intelectual.

A diferença é que enquanto esse evidencia uma nítida satisfação de cada um com a parte que lhe coube na hierarquia do saber — numa auto-avaliação subjetiva bastante positiva, certamente — a *igualdade quanto aos fins* versa porém sobre os objetos de desejo no mundo sem fim, objetos esses que, não obstante poderem ser desejados por dois indivíduos num único e mesmo tempo, não podem, contudo, ser possuídos por ambos num único e mesmo tempo. Dessa forma, conforme diz Hobbes a seguir:

“Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (Lev., XIII, p. 107).

A competição e a luta por poder e por eminência, quando estendidas à realidade objetiva do mundo, formatam, lentamente, “tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover

durante vários dias” (Lev., XIII, p. 109), uma guerra iminente entre as vontades competitivas.

CAPÍTULO SEGUNDO

A GUERRA DAS VONTADES

O comparativo humano de igualdade se expressa de forma relativa ou não absoluta — os homens são “tão” iguais, diz Hobbes — porém suficiente para justificar a insuficiência das diferenças empíricas em sua tentativa de garantir a sobrevivência individual mediante um comparativo humano de superioridade expresso no caráter *permanente* do domínio e do poder.

O estatuto iminente da guerra na condição natural do homem é estruturado substancialmente pela igualdade das vontades que competem para afirmar suas diferenças. Tem a força de um axioma a constatação que no estado de natureza “deve-se conceder a todos esse aumento do domínio sobre os homens, pois é necessário para a conservação de cada um” (Lev., XIII, p. 108).

Todo indivíduo em seu juízo perfeito (*compos mentis*) é igualmente apto para buscar os meios necessários para sobreviver nesse tipo de agrupamento humano

muito parecido com certos grupamentos de animais não-humanos que devido à sua natureza rapaz e predadora não conseguem viver em paz entre si por muito tempo.

Homens e lobos em condição natural parecem possuir num certo sentido uma vida bastante semelhante, de tal forma que se Hobbes diz no *De Cive* que o *homem é o lobo do homem* no *Leviatã* ele dirá que sem o artifício da linguagem não haveria paz entre os homens como não existe “entre os leões, os ursos e os lobos” (Lev., IV, p. 30).

Homens e lobos são animais não-societários por natureza. Os últimos nunca viverão em paz. Os primeiros talvez consigam, pela aquisição da capacidade da invenção que resultam na linguagem e no raciocínio. Nesse estágio do argumento, porém, a possibilidade do conflito e da guerra está apenas começando para os indivíduos humanos que habitam o estado natural. E o que vemos ali é que, ao contrário dos animais sociais como as abelhas e as formigas que vivem socialmente umas com as outras, “os homens estão constantemente envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade, o que não ocorre no caso dessas criaturas” (Lev., XVII, p. 146).

A guerra humana, diferentemente da guerra animal, é pois moldada pela comparação competitiva das vontades no estado natural. A comparação competitiva das vontades individuais humanas posicionará o principio de diferença no plano ético-indivíduoal o que provocará uma cisão fundamental na ordem dos objetos do desejo originando uma radical distinção entre o bem individual e o bem comum, cisão essa que se encontra ausente nos animais sociais, pois

“Entre essas criaturas não há diferença entre o bem comum e o bem individual e, como por natureza tendem para o benefício individual, acabam por promover o benefício comum. Mas o homem, cuja alegria consiste em se comparar, só encontra felicidade na comparação com os outros homens, só pode apreciar o que é eminente” (Lev., XVII, p. 146).

A tipologia da guerra em Hobbes conduz porém para além da *competição* como a primeira causa da guerra e inscreve a *desconfiança* e a *glória*, reciprocamente, como a segunda e a terceira causas do conflito humano.

(a) *Indivíduos humanos em prontidão*

As comparações tiradas das representações das vontades competidoras num mundo delimitado pela incessante busca de poder é no momento dirigida para o plano da segunda causa do conflito que tem a ver com vontades competidoras que aprendem a desconfiar umas das outras como forma de aumentar suas chances de sobrevivência.

A causa do medo recíproco das vontades em condição natural consiste, diz Hobbes, “em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem” (Dci, p. 33). O medo, essa *antevisão de um mal futuro*, engendra a *desconfiança* entre as vontades pois “a quem sente medo também ocorre *desconfiar*, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais ter medo” (idem, p. 32). A segunda causa do conflito, derivada do medo recíproco da

violência física e de igual esperança de alcançar um fim desejado revela dessa forma o *inimigo* natural hobbesiano:

“Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos ... e por causa desta *desconfiança* de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação” (Lev., XIII, p. 107).

Agir com antecipação é próprio de quem não confia nas ações futuras de um outro indivíduo que é igual em relação a si próprio. Com efeito, *desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais ter medo* é próprio de quem tem medo de ser surpreendido e não ter tempo para revidar ao ataque do agressor de forma adequada.

Mecanismos antecipatórios estabelecidos pela capacidade humana de calcular o tempo que ainda está por chegar objetivam maximizar o campo de ação do poder sobre todos os *outros* – *inimigos*, isto é, “pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar” (Lev., XIII, pp. 107-108).

A completa suspensão da ameaça do poder (ativo ou reativo) dos outros - inimigos caracteriza uma situação *optimal* de segurança que é nada mais que uma exigência de conservação vital geneticamente inscrita em cada um: “Consequentemente, deve-se conceder a todos esse aumento de domínio sobre os homens pois é necessário para a conservação de cada um” (Lev., XIII, p. 108).

Agressores humanos em condição natural possuem tipos distintos de personalidade. Uns atacam pelo prazer da conquista, como soldados que marcham cantando para o campo de batalha desejosos em “contemplar o próprio poder em atos de conquista” (Lev., XIII, p. 108). Esses vão além do grau de domínio estipulado como necessário para a conservação de cada um. Extrapolam esses a soma de poder necessária para a sua conservação porque a situação optimal de segurança é alcançada pela neutralização do poder do outro - inimigo e não pela auto-contemplação de suas virtudes ou habilidades eminentes no ato da conquista.

Outros potenciais agressores, porém, se caracterizam por se posicionarem defensivamente num nível muito abaixo do que é exigido para sua conservação. Esses estariam bastante vulneráveis em relação aos outros não fosse acionada neles uma espécie de consciência reativa que os impulsiona ao ataque, sem o que “não seriam capazes de subsistir durante muito tempo”. Isso eles o fazem porém muito a contragosto, pois é certo que prefeririam, se possível fosse, dada sua natureza pacífica, em viver “tranquilamente dentro de modestos limites” (Lev., XIII, p. 108).

Eudokimein é o termo grego para a terceira causa da guerra humana e significa *fama* ou, por extensão, *glória*. A eminência do poder humano é da mesma natureza que a fama pois, conforme vimos antes, o poder e a fama possuem em comum essa peculiar característica do crescimento atrelado ao progresso. A *glória* — isto é, a *boa opinião de si mesmo* (DCiv, p, 31) — conduz ao conflito quando o outro surge como a negação objetiva da supervalorização que cada um atribui a si próprio. Toda tentativa de glorificação vem a ser pois nula porque é da natureza não-

política do homem expressar um mal-estar ou má-vontade em relação ao seu semelhante:

“Além disso, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer) ... porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça ... por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhe dano” (Lev., XIII, p. 108).

O ataque ao *outro* – *inimigo* causado por *fama*, *glória* ou *reputação* desencadeia um conjunto de *expressões faciais pantomímicas* (isto é, *sinais de desprezo*, conforme escreve Hobbes) que parece uma forma bastante eficiente de atingir a auto-estima do outro competidor como resposta à sua recusa em superestimá-lo. Uma guerra causada por *picuinha* — ou seja, “por atitude ou dito cujo intuito é contrariar, aborrecer outrem; hostilidade um tanto gratuita”⁴³ — é o que se apresenta pois no momento para fechar o círculo das três causas mais importantes da guerra humana.

Uma contemporânea caracterização da guerra como aquela sustentada por Clausewitz, isto é, a guerra definida como *a política em movimento*, parece pecar justamente por não reservar um espaço para pensar uma guerra pré-política causada pela natureza conflitante do indivíduo humano da forma estabelecida por Hobbes.

De fato, no modo de compreender de Hobbes, é na natureza do homem em sua condição natural que “encontramos as três causas principais de discórdia”: —

⁴³ Houaiss

“Primeiro, a *competição* (que leva os homens a atacar os outros tendo em vista o *lucro*); segundo, a *desconfiança* (leva os homens a atacar os outros tendo em vista a *segurança*); e terceiro, a *glória* (leva os homens a atacar os outros tendo em vista a *reputação*).”⁴⁴

(b) *A vontade da guerra*

O que é a guerra, pergunta Hobbes, “senão aquele tempo em que a *vontade* de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos?” (Dci, p. 39). A *vontade de guerra* irrompe na filosofia da guerra de Hobbes como uma conseqüência de uma *inferência extraída das paixões* e de deduções extraídas da razão.

Mas se o desejo e a razão representam, reciprocamente, os componentes motivacionais e racionais humanos responsáveis pelo surgimento da vontade de guerra no estado natural, eles também representam, veremos depois, a única alternativa viável para o indivíduo humano se elevar acima dessa condição de guerra.

A vontade de guerra, conseqüência de inferências passionais e de deduções racionais, é para ser representada no tempo, melhor, num *espaço de tempo* que antecede o combate real, espaço esse onde as diversas vontades manifestam de

⁴⁴ Cf. Leviathan, p. 109

forma regular, porém persistente, uma clara e firme intenção de partir para as vias de fato.

A vontade de guerra reúne pois a vontade de cada um dos indivíduos humanos no estado natural, de forma que ela é, em outras palavras, a própria condição natural do homem em sua máxima expressão, a saber, essa tragédia humana (contra-factual, com certeza) doravante descrita como *uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens* (Lev., XIII, p. 109).

A vontade de guerra é a representação no tempo da guerra de todos contra todos. Um “tempo de guerra” é a representação de um tempo “em que todo homem é inimigo de todo homem” (Lev., XIII, p. 109). O outro - inimigo é dessa forma diluído na própria natureza humana: — Todo homem é inimigo de todo homem (*homo homini homo*). A maximização das hostilidades implica a maximização da situação de insegurança, de modo que “tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção” (Lev., XIII, 109).

A situação de máxima insegurança no cenário do estado natural é determinada por *um medo contínuo e perigo de morte violenta onde a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta* (idem, *ibid*). A observação empírica e factual de um estado de guerra histórico que é semelhante em alguns pontos ao estado hipotético de natureza é possível e reveladora das relações de

hostilidade que separam fronteiras e mostram soldados armados e permanentemente *em prontidão*:

“Em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana ... vivem em constante rivalidade ... com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros; isto é, os seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras dos seus reinos, e constantemente com espões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra” (Lev., XIII, pp. 110-111).

Na próxima parte desta tese pretendemos mostrar o que ocorre na visão de Hobbes quando nos indivíduos que são considerados iguais por natureza “somarmos o direito de todos a tudo” (Dciv., p. 38).

Examinaremos ali pois o estado primeiro do homem em sua variante jurídica — variante essa que é composta por conceitos como o direito natural, as leis naturais, a obrigação e o pacto — na tentativa de compreender como Hobbes articula a saída do estado de natureza. Contudo, nossa principal preocupação é a de compreender a real extensão que as noções de representação e vontade ocupam no interior da filosofia moral de Hobbes.

PARTE IV

DA ÉTICA DO INDIVÍDUO

À CIÊNCIA DA MORAL

CAPÍTULO PRIMEIRO

A ÉTICA DO INDIVÍDUO

1.1. - Interpretação Psicológica ⁴⁵ de *Bem e Mal*

(a) O bem e o mal qua objetos do sentido

No capítulo 6 do *Leviatã* Hobbes define o bem como o *objeto do desejo* e o mal como o *objeto da aversão*. Pois, na visão de Hobbes, “seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, este objeto é aquele a que cada um chama *bom*”, e, seja qual for o objeto de seu ódio e aversão este será aquele a que cada um “chama *mau*” (*Lev.*, 6, p. 33). As noções de bem e de mal não possuem pois conotação moral em Hobbes. O bem e o mal são, respectivamente, da ordem do desejo humano e da ordem da aversão humana. Numa acepção mais ampla, o bem e o mal são basicamente objetos do *sentido* — isto é, dessa capacidade que

⁴⁵ Gauthier e Watkins atribuem a Hobbes uma “interpretação psicológica do bem e do mal”. Penso que atribuir a Hobbes uma “interpretação psicofísica do bem e do mal” está mais de acordo com o seu pensamento na medida em que essa interpretação sugere um nexa mais estreito entre “processos mentais” e “fenômenos físicos”. Tenho porém uma certa relutância em empregar o termo “psicofísica” num trabalho de filosofia.

possuem os indivíduos humanos de conhecer as coisas de um modo imediato e intuitivo.

(b) Classificação axiológica dos objetos

Na percepção de Hobbes um objeto é *um corpo exterior a nós*. Quando um objeto ou corpo exterior entra em contato com nossos órgãos sensoriais, provoca em nós sensações diversas. Os efeitos dessas sensações são enviados ao cérebro que, por sua vez, processa essas informações sensíveis e produz uma representação mental (“conception”) do objeto.

O tipo de objeto que interessa a Hobbes para pensar a questão do bem e do mal possui, porém, uma estrutura diferente. Trata-se de um «objeto ausente», ou seja, trata-se de um *objeto possível* — possibilidade essa que pode ser positiva ou negativa. Desse modo, a faculdade da imaginação é requerida para dar início à experiência humana propriamente dita, a saber, essa capacidade que possui o indivíduo humano de, no momento presente, lembrar de fatos passados e antecipar fatos futuros.

A faculdade da imaginação, isto é, “um pensamento de *como, onde e o que*” (Lev., 6, p. 32), em concubinato com a noção de *esforço*, isto é, “estes pequenos inícios do movimento ... antes de se manifestarem no andar, na luta e outras ações visíveis” (idem), posiciona o *desejo* e a *aversão* objetivando promover uma classificação axiológica das coisas que existem no mundo. Desse modo, se o esforço é dirigido para um objeto considerado bom, ele é chamado desejo. Mas se o

esforço é dirigido para um objeto considerado ruim, ele é chamado aversão. Segue-se disso que na percepção de Hobbes o bem é o *objeto do desejo humano* e o mal o *objeto da aversão humana*.

(c) *O bem e o mal são termos «relativos» — pertencentes a cada indivíduo em particular.*

Segundo Hobbes não há um critério único de avaliação do bem e do mal, válido indistintamente para todo indivíduo humano. A expressão popular “cada cabeça é uma sentença” talvez possa ser usada aqui, grosso modo, para exemplificar essa *relativização* do bem e do mal na forma concebida por Hobbes.

A tese de que o bem e o mal são termos relativos é afirmada inicialmente por Hobbes através da constatação (empiricamente observável) que alterações de ordem física e psicológica ocorrem de forma ininterrupta no indivíduo humano, condicionando seus desejos e suas aversões. Pois de acordo com o que diz Hobbes, “já que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos desejos e aversões” (*Lev*, 6, p. 33). Segue-se como corolário disso que as expressões *bom* e *mau* “são sempre usadas em relação à pessoa que as usa”, não havendo nenhuma regra do bem e do mal “que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (*idem.*).

Um *relativismo subjetivista* que possui como substrato alterações fisiológicas e psíquicas ocorridas no indivíduo humano parece ser articulado por Hobbes para afirmar que o bem e o mal não podem ser avaliados de forma objetiva, isto é, que o bem e o mal não podem ser avaliados segundo *normas ou regras de validade geral*.

(d) *A noção de deliberação prática: passagem do «sentir» para o «pensar» e o «agir» (o bem e o mal na esfera da ação).*

A noção de *deliberação prática*, isto é, o pensamento voltado para a ação, é definida por Hobbes no capítulo 6 do *Leviatã*, da seguinte forma:

“Quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta; (...) toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*” (*Lev.*, VI, pp. 54-55).

É constitutivo pois de todo processo deliberativo a concatenação progressiva de desejos, aversões, esperanças e medos, objetivando, mediante *suposição*, conhecer os efeitos da ação possível, tendo em vista a sua realização ou o seu impedimento. Uma ação é pois desejada — e perseguida — se os seus efeitos são considerados bons. Uma ação é adversa — e impeditiva — se os seus efeitos são considerados ruins. Pois de acordo com o que diz Hobbes, “na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera” (*idem*, p. 38).

Evidencia-se pois o vínculo entre a noção de *deliberação prática* e a *questão do bem e do mal*. Pois no final do capítulo 7 do *Leviatã*, Hobbes diz que “o conjunto da cadeia de apetites alternados quanto à *questão do bem e do mal* se chama *deliberação*” (p. 40).

(e) *O erro relativo às ações*

Todo processo deliberativo se encontra sujeito ao erro. O erro pode decorrer quer da ponderação negativa ou positiva dos objetos do desejo e da aversão, quer da dificuldade de conhecer distintamente — isto é, da dificuldade de perceber os efeitos bons e os efeitos maus que presumivelmente decorreriam de uma ação possível. O erro, em suma, pode *abreviar* o encontro inelutável do indivíduo humano com o chefe de todos os males, isto é, com o *summum malum*, a saber, a *morte*.

Hobbes reconhece que é extremamente difícil conhecer de forma exata a totalidade das conseqüências boas e das conseqüências más de uma ação. Diante disso, o processo deliberativo busca discernir ações boas de ações más mediante *aproximação*, isto é, através de um *conhecimento aproximado* — ou seja, através de um “conhecimento considerado válido, mas ainda não definitivo, e para o qual se busca maior perfeição”.⁴⁶ Para que possamos atribuir um valor positivo ou negativo a uma determinada ação é necessário que ela seja *medida*, isto é, que, considerados os efeitos bons e os efeitos maus que ela pode provocar, possamos inferir o que prepondera na série inteira. De acordo com o que diz Hobbes a seguir:

⁴⁶ Essa definição se encontra no dicionário Aurélio.

“Como na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de conseqüências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver” (*Lev.*, VI, p. 57).

(f) *Distinção entre bem real e bem aparente e mal real e mal aparente*

Hobbes enuncia no final do capítulo 6 do *Leviatã* que “até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas conseqüências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam ***bem manifesto*** ou ***aparente***”, mas “quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se ***mal manifesto*** ou ***aparente*** (*Lev.*, 6, p. 38-39). Expresso de um outro modo, se a soma dos supostos efeitos bons de uma ação é maior que a soma dos supostos efeitos maus, a série toda é denominada *bem manifesto* ou *aparente*. Ao contrário, se a soma dos supostos efeitos maus de uma ação é maior que a soma dos supostos efeitos bons, a série toda é denominada *mal manifesto* ou *aparente*.

Mas no capítulo 11 do *De Homine* Hobbes sugere um deslocamento do bem e do mal relativo aos pares *bem real-bem aparente* e *mal real-mal aparente*. Pois de acordo com o que ele diz ali:

“Good (like evil) is divided into *real* and *apparent*. Not because any apparent good may not truly be good in itself, without considering the other things that follow from it; **but in** many things, whereof part is good and part evil, there is sometimes such a necessary connexion between the parts that they cannot be separated ... Whence it happens that

inexperienced men that do not look closely enough at the long-term consequences of things, accept what what appears to be good, not seeing the evil annexed to it; afterwards they experience damage. And this is what is meant by those who distinguish good and evil as *real* and *apparent*" (DH, XI, 5, 48).

Em *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Jean Hampton comenta essa passagem do capítulo 11 do *De Homine* da seguinte forma:

"Hobbes is making a complicated point. To say that something is good because it is desired is not to say that this object is necessarily known by the desirer to be an object of her desire. If I have a bacterial infection and I desire to get well, then I would desire an antibiotic drug if I knew that it would effect the result I wanted (i.e., an end to my disease). But if I don't know that an antibiotic is a means to that end, then I might in fact desire a certain herbal medicine that I believe will cure me but that in fact will not. **In this case, the herbal medicine is only an apparent good; the antibiotic drug is the real good**" (p. 34 – o negrito é meu).

A seguinte indagação parece agora procedente: por que Hobbes no *Leviatã* não aplica a distinção entre o que é *real* e o que é *aparente* aos termos *bem* e *mal* da forma como ele o faz no *De Homine*? Uma resposta plausível à essa questão pode estar no capítulo 7 do *Leviatã*. Pois ali Hobbes diz que nós conhecemos de forma apenas *condicional* as conseqüências das coisas e não de forma absoluta, ou seja, na compreensão de Hobbes, "é possível apenas saber que, se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que, se isto será, aquilo também será; o que equivale a conhecer **condicionalmente**" (p. 40 – o grifo é meu). Com efeito, de acordo com o que diz Zarka a seguir:

"Une connaissance de la nature nous est possible à partir des propriétés que nous pouvons percevoir, c'est-à-dire des effets apparaissants ou des phénomènes que les choses produisent en nous. La connaissance de la nature part donc de

la perception sensible, c'est-à-dire de la représentation. La raison, grâce à l'usage des mots, inférera les causes de nos représentations. Mais ces causes ne seront que des causes possibles, et non pas certaines. Rien ne garantit, en effet, que les choses soient Telles que nous les concevons. **La connaissance sera donc simplement hypothétique, elle aura une valeur explicative, susceptible de rendre compte des faits, mais restera, toujours à distance des choses mêmes, définitivement nominale et conditionnelle**" (*La Décision Métaphysique de Hobbes*, p.162 – o grifo é meu).

Parece ser esse o motivo pelo qual Hobbes evita falar em *bem real* e *mal real* no *Leviatã*: a forma condicional e hipotética como conhecemos as coisas não nos permite apreendermos sua real aceção, de modo que temos de nos contentar com uma apreensão por aproximação da *coisa mesma*. Examinemos agora a questão do bem e do mal no plano das relações humanas.

I.2. – Bem e Mal, no Estado de Natureza

Na percepção de Hobbes, antes de haver Estado a *ética* e a *justiça* não estão operantes. Pois, enquanto não houver um poder comum capaz de dizer o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mau, mantendo a todos em respeito, fica a cargo de cada indivíduo a tarefa de discernir o que é certo do que é errado, o que é bom do que é mau.

Mas isso não quer dizer que no estado pré-político não exista coisas proibidas e coisas permitidas. Pois no contexto do estado natural as leis naturais ditam a cada um o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mau. Ocorre que a situação de insuficiente segurança — elemento catalisador das relações de conflito

— impede que os indivíduos humanos obedeçam as leis naturais *plenamente* (isto é, impede que eles imponham a si próprios obrigações *in foro interno* e *in foro externo*).

Estabelecida a ausência e ou a inoperância de um «*critério comum e compartilhado*» para guiar as ações dos indivíduos humanos no plano das relações conflitantes, o indivíduo humano em condição natural *inventa* um critério para orientar a sua conduta ao interagir com os outros indivíduos iguais a ele. A forma como esse critério é *inventado* ou *produzido* é o que considerarei agora.

No capítulo 4 do *Leviatã* Hobbes diz que a “necessidade é a mãe de todas as *invenções*” (p. 20). Já no capítulo 10 dessa obra ele diz que quando o indivíduo humano “se vê na impossibilidade de descobrir as verdadeiras causas das coisas”, ele “supõe causas para elas, quer as que lhe são sugeridas por sua própria *fantasia*, quer as que aceita da *autoridade de outros homens*, aos quais considera seus amigos e mais sábios do que ele próprio” (p. 65).

Considerando que os habitantes do estado natural — devido ao princípio da igualdade natural — não aceitam a autoridade de seus pares, não possuem amizades (duradouras ou permanentes) e tampouco julgam que seus pares sejam mais sábios que eles próprios, parece que resta a eles a *fantasia* para supor causas para as coisas que eles não conseguem saber de fato o que são.

Estabelecida a existência de um «*espaço de aparências*» no estado natural, as interações humanas conduzem à propagação do conflito. Na esfera do conflito, supõe-se causas — de forma fantasiosa ou não — para coisas impossíveis de serem conhecidas em sua real acepção. Aquilo que parece ser é mais importante do que aquilo que é, ou seja, a essência é suplantada pela aparência. Com efeito,

Hobbes diz que os indivíduos humanos “são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem” (*Lev.*, 17, p. 105).

Devido à inclusão da ação humana na esfera do conflito, a questão do bem e do mal passa do plano do «sentir» e do «agir» para o plano do «interagir». Pois segundo Hobbes, embora saibamos que “o bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões”, contudo, “homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações”, mas “divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana” (p. 94).

A *relativização* do bem e do mal passa da perspectiva do *sujeito de sensação* para a perspectiva do *sujeito de ação e de interação*. Com efeito, conforme diz Hobbes no capítulo 29 do *Leviatã*, “todo indivíduo particular é juiz das boas e das más ações”, e “isso é verdade na condição de simples natureza” (p. 193). Sendo que a “condição de simples natureza” é para Hobbes — ao contrário do que pensa (inicialmente) Rousseau — marcada por um *intenso* relacionamento humano.

1.3. - Divisão de Acesso: Bem e Mal na Passagem do Estado Natural para o Estado Civil

O surgimento de um critério objetivo do bem e do mal

Hobbes diz no capítulo 15 do *Leviatã* que “enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra) o apetite pessoal

é a medida do bem e do mal” (p. 94). A ausência de um *standard* objetivo para avaliar o bem e o mal é segundo Hobbes uma das causas do conflito humano, pois conforme ele diz no *De Cive*, “os homens estão no estado de guerra todo o tempo em que, em razão da diversidade de seus apetites presentes, *medem o bem e o mal por distintos padrões*” (p. 80).

Mas disso não se segue que o critério objetivo do bem e do mal não exista no estado natural. Hobbes sugere que esse critério comum existe. Ele está subentendido no conjunto das leis naturais. Porém não está ativado. Pois de acordo com o que diz Hobbes, *todos* os habitantes humanos do estado natural *reconhecem* que esse estado é “mau e, por conseguinte confessam que a paz é boa” (*De Cive*, p. 80). Com efeito, Hobbes diz que as leis naturais são “normas de paz” (*Lev.*, 13, p. 77) através das quais os indivíduos humanos podem chegar a um acordo para sair desse estado *mau* em que eles se encontram na *condição de simples natureza*.

A noção de paz, que na teoria política contemporânea é definida como a *suspensão da guerra*,⁴⁷ é um problema ético na medida que no estado de natureza a guerra é considerada um mau e a paz um bem. Pelo menos no contexto do estado de natureza em que as leis naturais evidenciam esse mau. Pois eu acredito que Hobbes não negaria que o conflito entre dois indivíduos beligerantes vem a ser possível porque pelo menos um deles consideraria a luta um *bem* para ele próprio, isto é, algo considerado *bom* para a sua preservação. Quando a guerra pontual e ocasional corre o risco de se transformar numa guerra generalizada, isto é, numa guerra de todos contra todos, é que a guerra é concebida como um mal geral, isto é,

⁴⁷ Cf. Aron, Raymond

um mal para todos, em que o risco de morte sai do plano estritamente individual e se dirige para o plano da espécie.

A ciência das leis naturais ou filosofia moral, isto é, “a ciência do que é bom e mau, na *conservação* e na *sociedade humana*” (*Lev.*, p. 94), surge pois como um desígnio da razão em oferecer princípios objetivos que permitam distinguir o certo do errado, o bem do mal, orientando assim a conduta dos indivíduos segundo preceitos racionais válidos para todos. Mas essa *ética* “objetiva” não será ativada antes de haver o Estado. No próximo capítulo preocupa-me examinar aspectos relativos ao tratamento científico da moral em Hobbes.

CAPÍTULO SEGUNDO

A CIÊNCIA DA MORAL

2.1 O Processo de Formação do *desejo de Poder*

(a) *A capacidade do poder e o conceito de felicidade*

Adequar o desejo humano a um mundo sem um fim último é o propósito de Hobbes no parágrafo primeiro do capítulo XI do *Leviatã*. No início desse parágrafo Hobbes escreve:

"A felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito (*mind*) satisfeito. Pois não existe o *finis ultimus*, (fim último,) nem o *summum bonum*, (bem supremo,) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. E ao homem é impossível viver quando seus desejos chegam ao fim, quando seus sentidos e imaginação ficam paralisados. A felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. A causa disso é que a finalidade do desejo do homem não consiste gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro" (Lev., XI, p. 85).

A felicidade é concebida mediante o desejo. Formalmente considerada, é o "prosperar contínuo do desejo" humano em relação aos seus objetos. Materialmente considerada, é o prosperar contínuo do desejo humano com vistas aos objetos que conduzem à "preservação" — propósito último dos desejos do homem. A idéia da felicidade como o "repouso de um espírito (mind) satisfeito" após um longo percurso de êxitos é desse modo substituída pela idéia da felicidade como condição ativa.

Segundo essa nova maneira de pensar, o desejo é considerado uma série aberta. Isso quer dizer o seguinte: no lugar da idéia de um objeto último do desejo - objeto esse que, por ser o último de uma série, fecharia desse modo a série já que não haveriam outros objetos depois dele para se desejar - há em Hobbes a idéia de uma aquisição ininterrupta de objetos que está relacionada à reprodução infinita do desejo humano. Em suma, ao conceber o mundo de forma não-finalista Hobbes pode definir o desejo qua infinitizável.

Ser feliz é então menos a realização de um desejo do que a maneira articulada e reiterada como um desejo mostra o caminho a um outro imediatamente seguinte a ele, possibilitando assim que a série continue aberta durante esse período de tempo que a natureza permite aos homens viver. Fechar a série significa morrer. (Hobbes é preocupado com o fato que a série dos desejos seja fechada pela natureza e não pelo homem.)

Existe em Hobbes pelo menos dois tipos de desejos: há os desejos intrínsecos (tal é o caso do desejo de preservação) e os desejos interativos (por

exemplo, o desejo de tomar café provoca o desejo de fumar). Os objetos que se relacionam diretamente com os desejos intrínsecos são os mais importantes. É preciso ressaltar que Hobbes não diz que o desejo é infinito. Hobbes diz, ao invés disso, que o prosperar do desejo é infinito. Além disso, é preciso também esclarecer que o prosperar contínuo do desejo não se reduz à teoria física de Hobbes. Sobre essa questão Zarka diz o seguinte:

"Pour l'individu, la conservation de sa vie biologique est enveloppée dans la reproduction du désir, plutôt que celle-ci n'est subordonnée à celle-là. Le projet fondamental de l'homme n'est pas simplement de survivre, mais de bien vivre, c'est-à-dire d'exercer sans entraves, autant que faire se peut, ses facultés naturelles. L'être dans lequel nous persévérons trouve dans la conservation biologique un seuil minimum, en deçà duquel il n'y aurait ni désir, ni être, mais ne s'identifie pas avec elle. L'être dans lequel nous tendons à persévérer ne s'identifie pas avec l'existence biologique brute, mais l'enveloppe, il consiste dans cette reproduction indéfinie du désir qui définit la félicité".⁴⁸

A teoria da motivação de Hobbes se caracteriza por enfatizar que o desejo de preservação é uma condição necessária mas não uma condição suficiente para a sobrevivência humana. É preciso possuir também os meios necessários a fim de assegurar (shore) a preservação, pois conforme exprime Hobbes nos *Elementos da Lei* (parte 1, capítulo 14), "o fim não pode ser alcançado sem os meios".

O poder é o "meio" requerido para se progredir nessa incessante atividade. Ele é definido como o conjunto dos meios de que se dispõe atualmente a fim de se obter bens futuros. O conceito de "meio" (means, medium), segundo Luc Foisneau (*Le vocabulaire du pouvoir*),⁴⁹ é utilizado por Hobbes numa perspectiva semântica, para evitar que o poder humano seja desfigurado por uma explicação naturalista,

⁴⁸ Zarka, Y.C. *La Décision Méthaphisique de Hobbes*, p. 268.

⁴⁹ Foisneau, Luc. *Le Vocabulaire du pouvoir*, pp. 89-90.

visto que, "considérée comme un ensemble de moyens, la puissance est ainsi régie par une logique de la sommation ou de l'agrégation, qui n'est plus bornée par la capacité finie des facultés naturelles de l'homme".⁵⁰

O conceito de meio, nesse sentido, permite a Hobbes classificar o poder não apenas de forma natural (o que implicaria no reducionismo) mas de forma substancialmente instrumental. Classificado como natural, o poder é um acréscimo das forças (não necessariamente físicas ou inatas) de cada indivíduo. Classificado como instrumental, é a capacidade de se "adquirir mais", ou seja, são os "meios e instrumentos para adquirir mais".

Ocorre que nenhum "finite degree of power" pode assegurar a progressão sem fim do desejo, ou seja, nenhuma porção descontínua (isto é, finita e contingente) de poder pode assegurar o *prosperar contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, a felicidade*.

Em uma das passagens mais famosas do Leviatã (passagem essa que aparece justamente logo após a definição da felicidade) Hobbes se refere ao desejo de poder como uma tendência básica do gênero humano:

"Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. E a causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que

⁵⁰ Idem, p. 90.

atualmente se possuem sem adquirir mais ainda" (Lev., XI, p. 85).

O desejo acrescenta ao poder um componente volitivo, determinando-o como vontade de poder. A noção de "desejo de poder" denota a inserção do poder na série dos desejos. O desejo de poder é assim infinitizável. Adquire-se mais poder desejando-se mais poder. Tese fundamental de Hobbes: - A maximização do poder conduz à sua preservação. A justificação dessa tese remete ao exame das relações de poder entre os indivíduos no estado natural.

O evidente contraste que há entre Hobbes e Rousseau no que se refere às relações de poder entre indivíduos em condição natural norteará o próximo subcapítulo. O referido contraste ajudará a delimitar com maior clareza e precisão a noção de desejo de poder em Hobbes. Antes de tudo, penso que a seguinte observação é procedente: Rousseau atribui ao homem no estado natural um poder substancialmente físico. Já Hobbes atribui ao homem no estado natural, além do poder físico (natural power), um poder bastante elaborado que ele denomina instrumental.

*(b) Hobbes, Rousseau e a relação entre condição
de segurança e poder*

Diferenças fundamentais decorrem das diferentes formas com que avaliamos o poder, conforme utilizemos o modelo rousseauiano ou hobbesiano. Nesse sentido, pode-se (A) possuir suficientemente (ou quase suficientemente) o poder, (B)

possuir uma pequena ou grande quantidade de poder e, finalmente, pode-se também (C) nunca se possuir suficientemente o poder. (É possível ainda estimar o poder de forma neutral, ou seja, considerar como indiferente o ato de possuir ou não possuir o poder.)

É meu propósito mostrar agora que a forma (A) é uma formulação típica do pensamento de Rousseau e as formas (B) e (C) - a especificação ou desdobramento da forma (B) mediante a sua concatenação com a forma (C) - são formulações típicas do pensamento de Hobbes. É preciso observar contudo que a distinção fundamental entre as formas (B) e (C) e a forma (A) é causada pela disjunção segurança ou insegurança no estado natural.

Rousseau afirma que o indivíduo em condição natural não deseja mais poder porque não necessita. Vivendo numa situação de quase total segurança - o que é garantido pela forma (A) - o homem primitivo não precisa projetar o futuro com o objetivo de preservar-se. Ele vive, desse modo, basicamente no e do presente. Isso pode ser explicado da seguinte maneira: toda condição de segurança desconsidera tipos de raciocínios que operam essencialmente com a noção de probabilidade - o enclausuramento no presente exclui raciocínios que operam com a noção de probabilidade, e esse encurtamento do horizonte temporal é condição da percepção da situação presente como uma situação segura.

A situação de segurança no estado natural, além disso, é formulada por Rousseau mediante a explícita negação do espaço do conflito, já que são asseguradas as condições de plena satisfação do desejo de preservação. Entre o

fato do desejo de preservação e a sua satisfação há uma perfeita intimidade, não há entre eles nenhum trajeto complexo que deva ser percorrido.

Embora não se possa afirmar que Rousseau considere as relações entre os indivíduos como totalmente inexistentes no estado natural, seguramente é pouco significativa para. dirigir as ações humanas, quer à cooperação quer ao conflito. Já um século e meio antes de Rousseau, para Pufendorf, jurista alemão contemporâneo de Hobbes, a relação de reciprocidade ocorre através da cooperação mútua na medida em que para ele o estado natural é um estado de paz.

O homem natural concebido por Hobbes é diferente daquele concebido por Rousseau: - Inseguro por natureza-, qualquer que seja a dimensão do seu poder, o resultado sempre será a concatenação da forma (B) à forma (C). Isso significa que, seja qual for o grau de poder adquirido, ele sempre será um grau insuficiente à preservação do homem.

A insegurança no estado natural conduz então cada um dos indivíduos a buscar respostas para o presente refletindo sobre um futuro incerto. O corolário da mencionada concatenação das formas apresenta a primeira solução: desejar incessantemente poder e mais poder. Quando Hobbes se refere portanto a um perpétuo desejo de power after power ele quer dizer com isso que se deseja infinitamente o poder porque nunca se possui suficientemente o poder. Está assim justificado, penso, que para Hobbes a maximização do poder - que consiste antes em se desejar mais poder do que se desejar muito poder - conduz à preservação.

(c) *O desejo de poder e as interações humanas*

Objetos futuros são assim produzidos através de objetos presentes. Como não há efeito sem causa também não há objetos ou bens futuros que não decorram de objetos ou bens presentes. Acontece que o poder humano é finito, isto é, descontínuo. Se o indivíduo não aumenta continuamente o seu poder esse diminuirá e chegará ao fim. A razão disso - dado o contexto do estado natural - não é o enfraquecimento natural das capacidades geradoras, motoras e cognitivas dos indivíduos e sim as investidas de seus companheiros sobre o seu poder com o claro objetivo de aumentar os deles.

O desejo de *power after power* surge assim de forma não espontânea no indivíduo humano. O desejo de poder decorre assim da necessidade de produzir mais e mais poder já que as chances de se preservar no estado natural estão linearmente relacionadas com essa capacidade de aumentar sem parar o poder. Hobbes diz que aqueles que se posicionam defensivamente e não aumentam "o seu poder por meio de invasões ... serão incapazes de subsistir durante muito tempo". Os indivíduos no estado natural agriem-se então mutuamente com o objetivo de aumentar os seus poderes. Sabendo-se que o aumento do poder de um implica a diminuição do poder de outro, o indivíduo que escolher a não agressão no estado natural terá muito provavelmente o seu poder zerado.

O desejo incessante de poder e mais poder faz que o indivíduo em condição natural desenvolva e aperfeiçoe mecanismos antecipatórios a fim de reduzir o poder

de seus oponentes a um valor igual a zero - um poder de soma zero no estado natural seria possível se uma pessoa nesse estado conseguisse dominar, "pela força ou pela astúcia, as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo".

O desejo de poder em relação às coisas do mundo, assim como a inclusão do princípio da igualdade natural na esfera do conflito, haverão de tornar ainda mais nítida a necessidade de aumentar continuamente o poder a fim de garantir o poder que se possui.

(d) Desejo de poder, postulado da igualdade e conflito

Foi explicitado anteriormente que diante da situação de insegurança no contexto do estado natural conforme estabelecido por Hobbes, não há outro meio de salvaguardar a vida a não ser aumentando indefinidamente o poder. Propositadamente procurou-se ocultar a referência explícita às situações de reciprocidade por dois motivos: primeiro, priorizar o "natural do homem" com o propósito de análise. Segundo, porque o desenvolvimento das premissas pede a inserção da noção de igualdade natural quando se trata de se referir ao homem em sua pluralidade.

O princípio da igualdade natural permitirá a inclusão da dimensão da reciprocidade delimitando de maneira tanto mais precisa os fundamentos da

argumentação de Hobbes. Hobbes supõe que os indivíduos em condição natural são competidores. Eles lutam entre si com o objetivo de assegurarem a sua preservação na maior medida possível. A luta entre eles é acima de tudo por poder, isto é, por mais poder. Se o objeto do desejo de poder de um homem vem a ser o poder de um outro homem, é em relação a esse que o seu desejo de poder procurará exercer-se, “porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro”. (Isso pode ser colocado nos termos de uma luta de soma zero, ou seja, já que a soma total de poder disponível é dada, segue-se daí que o que um competidor ganha o outro perde.)

Uma vez admitida a possibilidade que o poder de um homem se oponha ao de um outro, segue-se daí que o interesse por *power after power* torna-se competitivo. Observa-se que a competição somente se efetiva (isto é, ela somente “leva à luta, à inimizade e à guerra”) na medida em que os que são iguais por natureza, ou seja, os que possuem idênticas capacidades disputam o poder.

Deduz-se desse princípio que a igualdade entre os homens é tão determinante e profunda que as diferenças entre eles são consideradas impotentes para que um possa estabelecer sobre o outro vantagens insuperáveis. O mais forte nunca é suficientemente forte porque quanto à força física ele pode ser morto justamente pelo mais fraco – o poder de matar um ao outro atesta a igualdade –, de forma que a igualdade é estabelecida a partir da capacidade recíproca da morte ao outro. Ao nivelar as diferenças na própria base do princípio, Hobbes se distancia das teorias que sustentam que os homens são por natureza desiguais. É o caso de Aristóteles. Hobbes objeta contra ele no capítulo XV do *Leviatã*:

“Bem sei que Aristóteles, no livro I da sua *Política*, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens são dignos de mandar, referindo-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido à sua filosofia), e outros têm mais capacidade para servir (referindo-se com isto aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele); como se senhor e servo não tivessem sido criados pelo consentimento dos homens, mas pela diferença de inteligência, o que não só é contrário à razão, mas é também contrário à experiência” (Lev., XV, p.132).

Ao contrário do que pensa Aristóteles, os homens não são desiguais por natureza e sim por *consentimento*. Hobbes inverte a base da pirâmide. No lugar da hierarquia natural promovida por Aristóteles, refere-se à natureza igualitária de todos os homens. Hobbes não nega, contudo, que no estado natural ocorram relações (seria melhor dizer tentativas) de dominação e submissão entre os homens. Ocorre que os iguais, ou seja, os que possuem capacidades iguais, isto é, os que possuem uma idêntica capacidade de matar, por vezes desejam a mesma coisa. As conseqüências são mostradas a seguir:

“Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro” (Lev., XIII, p. 107).

Hobbes enuncia nessa passagem que os homens não são iguais apenas segundo as suas capacidades, mas também segundo o modo como eles perseguem seus objetivos. A igualdade natural é assim um princípio extensivo ao mundo. Cada indivíduo no estado natural é especialmente preocupado com o fato de possuir

aqueles objetos necessários à sua preservação. Alguns desses objetos despertam um desejo paralelo e concorrente que precisará ser dicotomizado a fim de realizar-se, porque no contexto do estado natural (que é definido também como uma luta constante por objetos e bens) dois homens não podem apropriar-se do mesmo objeto.

Suponhamos, por exemplo, um objeto representado pela letra “y” que, num primeiro momento, não é de ninguém, muito embora seja desejado tanto pelo indivíduo representado pela letra “a” quanto pelo indivíduo representado pela letra “b”. Sabendo-se que as premissas hobbesianas negam explicitamente que “a” e “b” possam compartilhar ao mesmo tempo de “y”, deduz-se, num segundo momento, que para o indivíduo “a” se apropriar do objeto “y”, deverá, necessariamente, esforçar-se por destruir ou subjugar³⁵ o indivíduo “b”. E assim recíproca e sucessivamente, já que as relações entre os indivíduos são inconstantes e incertas no estado natural.

A causa dessa disputa acirrada por um mesmo objeto não parece ser a escassez dos bens necessários à preservação dos indivíduos. Não que seja errado dizer que no estado natural os bens sejam escassos, já que numa tal situação “não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar”.

Acontece que Hobbes não se refere substancialmente à escassez de bens materiais ou econômicos para explicar o conflito humano. Se ele assim o fizesse, a

causa e a solução do conflito seriam um assunto de economia, ou seja, a causa do conflito seria econômica já que a escassez originaria uma guerra de necessidade (“guerre du besoin”) e não uma guerra de desejo; a solução do conflito seria igualmente um assunto de economia na medida em que as ciências econômicas – de acordo com as teorias econômicas neoclássicas – servem “exatamente para gerir a escassez”.

Que a guerra não decorre da escassez de bens é comprovado, além disso, pelo fato que, admitida a hipótese – contra factual e não hobbesiana – de uma condição de abundância no estado natural, os indivíduos mesmo assim entrariam em guerra. A condição de guerra é antes determinada pelo desejo humano de aumentar indefinidamente o poder.

Enfim, o conflito surge, não porque não haja o suficiente para cada um, mas porque cada um quer tudo. Os indivíduos não entram então em luta simplesmente para despossar os outros de seus bens, mas também para tirar-lhes “sua(s) vida(s) e ... sua(s) liberdade(s)”. Esse desejo de dominar os outros “durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo” pode igualmente ser explicado nos termos de uma luta de soma zero: todo indivíduo prudente, no contexto do estado natural, desejará atribuir ao poder de seu oponente um valor igual a zero, o que aumentaria em muito o seu poder e por conseguinte as chances de preservar-se.

Evidencia-se, *mutatis mutandis*, a razão pela qual a igualdade natural conduz à *competição* (isto é, a primeira das três causas da guerra). Se os homens fossem

manifestamente desiguais, o mais fraco reconheceria o poder do mais forte e não procuraria desse modo aumentar o seu poder em relação a ele. Numa situação constante de domínio não haveria, portanto, espaço para a competição. O desejo de poder, contrastado com tal situação, teria o seu campo de ação limitado a partir do reconhecimento explícito entre as partes da eminência efetiva que o poder de um exerce em relação ao poder de outro.

A competição entre os indivíduos revela assim a insegurança de cada um diante da permanente ameaça à preservação. Quando ameaçado o homem não é diferente dos outros animais: defende-se atacando. Cada homem nesse sentido se torna hostil na medida em que vê no seu semelhante uma ameaça potencial à satisfação dos seus desejos. Mas a competição, nesse estágio do argumento, explica um conflito apenas local. A hostilidade é aqui limitada à relação conflitante de um competidor em relação ao outro. A fim de se referir à ilimitada hostilidade entre os competidores, condição necessária para universalizar o conflito, Hobbes apresenta a segunda causa do conflito:

“E a partir desta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. E isso não é mais do que sua própria conservação exige, conforme é geralmente admitido” (Lev., XIII, p.107-108).

A passagem da hostilidade limitada para a hostilidade ilimitada requer a respectiva passagem de um (A) cálculo empírico para um (B) cálculo metafísico: - Não basta que eu (A) calcule (isto é, raciocine) de maneira que o meu poder supere

o seu a fim de que eu aproprie-me daquelas coisas que somente um de nós dois pode possuir e que sabemos necessárias tanto a minha quanto a sua preservação. Não basta, repito, que eu raciocine dessa forma, porque após a minha vitória sobre você ficarei novamente *no mesmo perigo em relação aos outros*.

É preciso, além disso, a fim de garantir a minha segurança, que você se transforme em qualquer outra pessoa que possa agredir-me, pois só assim tomarei medidas preventivas contra todos, (B) calculando de maneira a antecipar as possíveis agressões que todos os outros iguais a você muito provavelmente fariam contra mim.

Esse tipo de raciocínio, que permite antecipar situações futuras desfavoráveis, é correlacionado à imaginação na medida em que é a partir da recordação de situações anteriores que eu passo a projetar situações futuras. O concubinato entre essas duas faculdades (isto é, entre a faculdade da razão e a faculdade da imaginação) me leva a desconfiar de cada outro homem como um agressor em potencial. Quem hoje me presta favores amanhã pode me assassinar da mesma forma que o meu melhor amigo pode se converter, da noite para o dia, em meu pior inimigo. O fato é que a imaginação não tem limites quando se trata de tomar medidas consideradas necessárias para se continuar vivo.

É razoável então, exprime Hobbes, que a partir desta justificada ou injustificada desconfiança (no sentido de que o objeto da desconfiança pode ser real ou imaginário), eu passe a mobilizar todos os meus poderes (naturais e

instrumentais), bem como desenvolva ao máximo a minha astúcia, a fim de prevenir-me, estendendo desse modo o meu poder a tantos indivíduos quanto for possível, até o momento em que eu me considere dono e senhor do mundo – situação ideal de segurança que me deixaria assim ao abrigo dos perigos e dos obstáculos. No *Decameron Physiologicum* Hobbes faz menção a essa situação, ao enfatizar que os homens “would have all the world, if they could, to fear and obey them”.

Mas essa situação hipotética e idealizada de plena segurança é desejada igualmente por todos os outros homens, pois segundo Hobbes, “esse aumento do domínio sobre os homens, sendo necessário para a conservação de cada um, deve ser por todos admitido”. Um horizonte que parecia real e definido, em que eu finalmente realizaria o meu desejo de preservação, transfigura-se num horizonte virtual que recua na medida em que avanço. Os objetos do mencionado desejo acompanham a virtualidade do deslocamento.

Quando todos passam a desconfiar de todos, e todos passam a prevenir-se de todos (o que vale tanto para o homem moderado que delimita o seu poder na medida necessária à sua segurança quanto ao homem vanglorioso que excede tais limites), conseqüentemente todos passam a querer dominar a todos, pois não existe melhor caminho do que esse, no contexto do estado natural, para garantir a segurança de cada um. A universalidade do conflito é assim estabelecida.

A guerra de cada um contra cada um, considerada inevitável em decorrência da *competição* e da *desconfiança*, tem ainda uma terceira e adicional origem (isto é, a glória), expressa por Hobbes na seguinte passagem:

“Por outro lado, os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de submetê-los a todos, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo” (Lev., XIII, p. 108).

Para bem examinar essa passagem é necessário que se compreenda qual o significado que Hobbes atribui à noção de “valor” (value ou worth). No capítulo X do *Leviatã* Hobbes escreve que “o valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder”. O valor de um homem, da forma concebida por Hobbes, assemelha-se, por exemplo, ao valor de um objeto qualquer exposto na vitrina de uma loja, na medida em que ambos designam um preço. Da mesma forma que é preciso pagar, por exemplo, para se fumar um cachimbo, é preciso pagar para se usar o poder de um homem. Nada é adquirido de graça no estado natural.

O preço de um homem varia de maneira análoga aos preços que compõem o mercado: “Um hábil condutor de soldados”, exprime Hobbes, “é de alto preço em tempo de guerra presente ou iminente, mas não o é em tempo de paz”. Por outro lado, assim como quem determina o preço numa sociedade de mercado são as leis da oferta e da procura, e não o vendedor, segundo Hobbes, “também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço”. O que significa que para Hobbes o valor de um homem é estimado objetivamente. É irrelevante, desse modo,

que um homem aumente o seu valor na máxima extensão possível, porque “seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for atribuído pelos outros”.

O argumento da avaliação objetiva do valor humano aparece assim como que determinado pelo princípio da igualdade natural: se o valor de um homem é “tão igual” quanto o valor de qualquer outro homem, é irrelevante, repito mais uma vez, que uns se considerem superiores em relação aos outros.

Mas os indivíduos no estado natural não têm consciência do princípio da igualdade. Cada um busca no outro o reconhecimento da sua superioridade e a negação disso vem na forma de desprezo. O desprezo significa a subsunção da avaliação subjetiva do valor de um homem em relação à avaliação objetiva, mediante depreciação. A igualdade natural mostra assim a sua face através do desprezo. Ela enuncia, através dos que desprezam, a verdade da seguinte proposição: — Ninguém (por natureza) é superior a ninguém. Nessa situação generalizada de guerra, portanto, todo homem é inimigo de todo homem. A seguir, a conclusão pessimista de Hobbes:

“Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (Lev., XIII, p. 109).

A condição de guerra, produzida pela razão, como uma proposição disposicional de propagação da autopreservação, vai contra os seus princípios: em tal condição há um contínuo temor e perigo de morte violenta, e *a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta*. No capítulo XIV dos *Elementos da Lei* a contradição estabelecida pela situação de guerra é descrita por Hobbes nos termos a seguir:

“He therefore that desireth to live in such an estate, as is the estate of liberty and right of all to all, contradicteth himself. For every man by natural necessity desireth his own good, to which this estate is contrary, wherein we suppose contention between men by nature equal, and able to destroy one another” (El., 1, 14, 12. p. 73).

Devido às conclusões enunciadas acima, Hobbes articula então uma nova estratégia com o propósito de superar esse antagonismo da razão consigo mesma. Segundo Hobbes, essa nova e fundamental estratégia, cujo objetivo é a supressão da condição natural de guerra, encontra-se parte nas paixões – em especial no medo da morte —, parte na razão, que sugere preceitos segundo os quais os homens podem chegar ao acordo. Interessa-nos ver a seguir como Hobbes vincula a condição natural ao direito natural, e, a partir disso, ver também como ele sustenta que o abandono de direitos é uma condição *sine qua non* se quisermos fundar o estado.

2.2. - Direito, Lei e Obrigação: A Construção de uma Moral Científica

Caracterizada a precariedade fundamental do item segurança que condiciona a existência humana em seu estado primordial de natureza evidencia-se a verdade da seguinte proposição: — No estado natural a possibilidade de morrer é um risco constante. Hobbes pensa que essa é uma verdade tão notória que pode mesmo ser verificada empiricamente por qualquer pessoa. Segundo Hobbes: "Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros".

Está implícita aqui a objeção de Hobbes contra aqueles que, em seu entender, tratam de maneira ingênua e superficial a natureza humana, atribuindo ao homem em sua condição natural características como bondade, generosidade, paz. A esses, contudo, a introdução do Leviatã já havia feito menção. Ali Hobbes escreve que "há um ditado que ultimamente tem sido muito usado: que a sabedoria não se adquire pela leitura dos livros, mas do homem. Em consequência do que aquelas pessoas que regra geral são incapazes de apresentar outras provas de sua sabedoria, comprazem-se em mostrar o que pensam ter lido nos homens, através de impiedosas censuras que fazem umas às outras, por trás das costas".

É importante assinalar que a condição de vulnerabilidade à morte acha-se enraizada no princípio da igualdade natural. Diz o princípio que as diferenças físicas

e mentais entre os homens não os capacitam a obter vantagens decisivas e irreversíveis uns sobre os outros porque, "como é fácil (isto é, possível). até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem".

Decorre então do postulado da igualdade que a possibilidade de morrer venha a ser um risco constante não atenuado em hipótese alguma por possíveis vantagens de ordem física ou mental constitutiva - no caso do estado de guerra - das partes beligerantes. Tanto o homem forte quanto o homem fraco acham-se pois inseridos numa situação simétrica de insegurança em que a potencialidade da morte é parte constitutiva do cotidiano de cada um. "Every man", escreve Hobbes, "tem durante todo o dia" seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou de outras calamidades, e não encontra repouso nem paz para sua ansiedade a não ser no sono".

Hobbes diz que, devido a essa posição de simetria na ameaça, não podemos "esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança". Essa sentença sugere que o homem em condição natural tende a olhar o mundo com desilusão e a desesperar-se diante da sua "pobre" existência? Categoricamente, não é isso o que ocorre. Defronte do cotidiano perigo ("daily threaten"), diz Hobbes no *De Cive*, o homem concentra *endeavours* para se defender da morte e dos sofrimentos.

Os cuidados consigo mesmo ("care of one's self,") vêm-se então intensificados diante das ameaças. Superar a cada instante o medo constante da

morte garantindo assim os meios presentes de sua preservação futura é um desejo básico de todos os indivíduos humanos na medida em que, para Hobbes, "o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro".

A preservação da integridade física é articulada primeiramente por meio dos mecanismos naturais de defesa. Uma inclinação básica visando a autoproteção da vida e da estrutura física humana posiciona o homem em estado de alerta máximo e aciona o poder em toda a sua força. Cuidar de si mesmo é então um ato da vontade - quer dizer, um ato do desejo - na medida em que, para Hobbes,

"Todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre todos os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai" (DCi., I, 1,7).

O seguinte questionamento parece oportuno: - Pode o desejo humano (que tem o desejo de preservação como carro-chefe) enganar-se em relação aos seus objetos e assim conduzir o indivíduo às situações que são contrárias à sua preservação? O critério básico formulado por Hobbes a fim de determinar a relação entre o desejo e os seus objetos e que permite respondermos de forma imediata a essa indagação é o seguinte: "todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau". De acordo com esse critério não há como o desejo se enganar em relação aos seus objetos já que esse critério decorre de uma inclinação da natureza (*impulsion of nature*) e, para Hobbes, "a natureza em si não pode errar".

No Leviatã Hobbes diz quase a mesma coisa, com a ressalva de que nessa obra há uma referência explícita aos termos objeto de desejo e objeto de aversão. Hobbes diz nessa obra que, "seja qual for o objeto do apetite ou do desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom", e "ao objeto de seu ódio ou aversão chama mau".

Entre o desejo e o seu objeto deve haver uma perfeita harmonia. Por exemplo, se eu desejo beber água é porque o ato de beber água é ponderado como algo bom para mim. Algo que, em última instância, promove a minha preservação. Se a água que eu bebi estava envenenada é porque ao objeto de desejo (isto é, a água) anexou-se um objeto de aversão (isto é, o veneno). Além disso, se a distinção entre esses dois tipos antagônicos de objetos não pôde ser detectada a tempo por mim, o movimento de afastamento (motion of retiring) ou aversão não será acionado. O resultado é o pior possível: a paralização de todos os desejos, a saber, a morte.

A necessidade de discernir objetos bons de objetos maus encontrará sua formulação mais radical na explicação hobbesiana que o indivíduo humano deseja acima de tudo evitar a morte e que por esse motivo ele considerará a preservação "their greatest good, and death their greatest evil". A necessidade de distinguir corretamente objetos bons de objetos maus provoca uma alteração fundamental no indivíduo humano.

Ao posicionar-se desse modo o indivíduo vai além daquela inclinação natural que visa à preservação da vida e das partes do corpo — isto é, além daquela

condição básica e fundamental que parece enclausurar o homem em sua natureza física — o homem revela-se finalmente um ser racional.

Partindo dessa transcendência (da animalidade à racionalidade) Hobbes se permite enunciar que se preservar é um ato conforme à razão, pois conforme ele escreve no *De Cive*,

"Não é pois absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use de todo o seu esforço (endeavours) para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos" (DCi., 1,7, p. 35).

Dessa forma, segundo o professor Brum Torres, reconhecer a preservação da integridade física é para Hobbes

"Racional porque decorrente de uma inclinação tão natural e forte no mundo da psicologia, ou se se quiser, da ontologia humana, quanto o é, no mundo físico, o princípio de queda dos graves".⁵¹

Desejoso de sua integridade física o homem passa então a raciocinar sobre quais as melhores formas de usar o seu poder com vistas a esse propósito. Distinguir objetos bons de objetos maus é então equivalente a distinguir raciocínios corretos de raciocínios incorretos já que, diz Hobbes nos *Elementos da Lei*,

"When a man reasoneth from principles that are found indubitable by experience, all deceptions of sense and equivocation of words avoided, the conclusion he maketh is said to be according to right reason; but when from his conclusion a man may, by good ratiocination, derive. that which is contradictory to any evident truth whatsoever, then is he said to

⁵¹ Brum Torres, J.C. Discutindo a lei de Gérson, p. 170.

have concluded against reason: and such a conclusion is called absurdity" (El., I, 5,12, p. 22).

No Leviatã Hobbes se refere a essa capacidade que possuem os indivíduos humanos de classificar objetos mediante a faculdade do raciocínio, pois nessa obra Hobbes escreve que

"Os apetites (desejos) e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de conseqüências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver. Mas até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas conseqüências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam bem manifesto ou aparente. Pelo contrário, quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se mal manifesto ou aparente" (Lev., VI, p. 57).

Real goods (De Homine, idem) e good ratiocinations (Elements of Law, idem) são portanto necessários para assegurar o prosperar contínuo do desejo. No Discurso sobre a Desigualdade Rousseau se refere à relação que há entre a razão humana e o desejo humano de forma análoga às teses de Hobbes sobre essa questão. Rousseau escreve do seguinte modo no Discurso sobre a desigualdade:

"O entendimento humano muito deve às paixões, que, segundo uma opinião geral, lhe devem também muito. É pela sua atividade que nossa razão se aperfeiçoa; só procuramos conhecer porque desejamos usufruir (bens) e é impossível conceber por que aquele, que não tem desejos ou temores, dar-se-ia a pena de raciocinar (...) sendo o conhecimento da morte e de seus terrores uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal" (p. 244).

O próximo passo dado por Hobbes será no sentido de conectar a razão ao direito natural.

(a) *Direito natural e razão*

Hobbes acredita que o indivíduo humano distancia-se da sua condição essencialmente animal ao descobrir-se racional e possuidor de certos direitos. No *De Cive*, Hobbes estabelece de forma bastante evidente a intrínseca relação entre o direito e a razão. Nessa obra ele declara que

"Aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão" (DCi., 1, 7, p. 35).

Gauthier comenta essa passagem do *De Cive* em seu *Moral Dealing* da seguinte forma:

"This passage makes very clear the two main features of Hobbes's conception of right, only one of which is mentioned in *Leviathan*. What is right is what accords with reason, and the connection between right and reason is found in the crucial conception of right reason. (...) In the natural condition of mankind, each man must take his own reason for right reason, and so each considers acts according with his own reason to be right. The right of nature is thus introduced as a rational, not a moral, conception".⁵²

A concepção de direito natural em Hobbes é constituída então por dois fatores principais: 1º) o direito natural é introduzido como racional. 2º) o direito natural é uma liberdade (*liberty*). Em suma, essa liberdade ilimitada que eu possuo de usar o meu poder para preservar-me define o direito natural somente enquanto ela é conectada à razão, ou seja, a liberdade define o direito natural somente enquanto

⁵² Gauthier, D. *Moral Dealing*, p. 14.

ela "se restreint à la classe des actions [racionais] qui contribuent directement ou indirectement ... à la conservation de notre être". Já Hampton diz que para Hobbes "a right action is a rational action".

É preciso acrescentar que, para definir o direito natural, as ações racionais devem ser ações livres, isto é, ações que inicialmente não sofrem quaisquer tipos de impedimentos externos pois, segundo Strauss, "in the state of nature every action is in principle permitted which the conscience of the individual recognizes as necessary for self-preservation...".

A liberdade de usar de forma ilimitada o poder - liberdade essa que define o direito natural - e o progresso contínuo do desejo - progresso esse que por sua vez define a felicidade - têm assim uma igual finalidade nas teses de Hobbes: servir de base para promover a preservação da vida humana.

Considerada pois a noção de reta razão (right reason) em Hobbes como um "ato do raciocínio que não envolve contradição", Hobbes determina, anexando as noções de reta razão e de liberdade, o fundamento primeiro do direito natural. No *De Cive* ele se refere a esse fundamento do seguinte modo:

"Pela palavra direito, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros" (DCi., 1,7, p. 35).

No Dialogue between a Philosopher & a Student Hobbes é enfático ao dizer que o indivíduo que comete suicídio, presume-se, "is not compos mentis, but by some inward torment or apprehension of somewhat worse than death, distracted" (D., p. 88). A prática da eutanásia, palavra que em sua etimologia quer dizer morte boa, parece não ter amparo nas teses de Hobbes.

Morrer será sempre pior que o pior de todos os sofrimentos na medida em que para Hobbes a morte é considerada o maior dentre todos os tipos possíveis de males. Ela é o mal supremo, isto é, "that terrible enemy of nature ... from whom we expect both the loss of all power, and also the greatest of bodily pains in the losing". Isso explica porque o "direito de morrer" é uma noção estranha às teses de Hobbes. No lugar desse direito o homem hobbesiano afirma-se como titular absoluto do direito inalienável à vida. No início do capítulo XIV do Leviatã Hobbes define o direito fundamental do homem:

"O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim" (Lev., XIV, p. 112).

Formalmente considerado, o direito natural é a "liberdade que cada homem possui de usar como quiser seu próprio poder". Materialmente considerado, é a "liberdade que cada homem possui de usar como quiser seu próprio poder para a preservação de sua vida". A liberdade, vimos antes, define o direito natural. Quem possui tal direito é livre para usar o seu poder sem a influência de "impedimentos externos"⁸⁸ sobre a sua conduta.

Além disso, o direito natural não possui vínculos correlatos com qualquer espécie de dever. Hobbes proclama assim a autonomia e a irredutibilidade do homem em relação aos padrões e às normas sociais. Para Hobbes, inicialmente (leia-se: antes do pacto), *deve não implica pode*.

As doutrinas clássicas da Antigüidade sustentavam de maneira diferente. Derivavam os direitos dos deveres na medida em que fundamentavam que a sociedade é hierarquicamente anterior ao indivíduo. A pólis, essa instância político-metafísica dada por tradição, dispensava, por esse mesmo motivo, qualquer questionamento a respeito dos parâmetros de justificação da sua gênese.

Em *Natural Right and History* Strauss sumariza a oposição que existe entre o pensamento político moderno e o pensamento político clássico, valendo-se para tanto do sentido singularíssimo que Hobbes atribui ao direito natural, sentido esse que permite a Hobbes fazer um profundo questionamento sobre a origem da sociedade:

"The tradition which Hobbes opposed had assumed that man cannot reach the perfection of his nature except in and through civil society and, therefore, that civil society is prior to the individual. It was this assumption which led to the view that the primary moral fact is duty and not rights. One could not assert the primacy of natural rights without asserting that the individual is in every respect prior to civil society: all rights of civil society or of the sovereign are derivative from rights which originally belonged to the individual".⁵³

⁵³ Strauss, L. *Natural Right and History*, p. 183.

Preambularmente, na introdução ao *Leviatã*, Hobbes questiona justamente a origem da sociedade ("artificial man"). Ele diz que para descrever os seus fundamentos é preciso primeiro analisar do que ela é feita ("the matter thereof") e quem a fez ("the artificer"), "both which is man".

Essa revolução copernicana efetuada por Hobbes no universo do conhecimento político e que servirá de base científica. do pensamento político moderno, começa com um mergulho na subjetividade humana. Tal subjetividade revela-se de forma radical com a explanação hobbesiana do direito natural, pois conforme enuncia Hobbes nos *Elements of Law*, "every man by right of nature is judge himself of the necessity of the means, and of the greatness of the danger". O direito natural conduz dessa forma à esfera da pura individualidade. Cada homem é árbitro soberano do seu próprio direito.

(b) Direito natural e conflito

Zarka faz uma relevante distinção entre *jus naturale* e *jus in omnia*. A primeira expressão é o direito natural em sua essência definitiva, ou seja, aquela "liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder para a preservação da sua vida". A segunda expressão corresponde à extensão do direito natural, isto é, o direito a todas as coisas e aos corpos dos outros homens. A relação entre o *jus in omnia* e o estado de guerra no contexto do estado natural é o objeto desse subcapítulo. Zarka refere-se à relação entre o direito natural a tudo (*jus in omnia*) e o conflito generalizado entre os indivíduos humanos em condição natural do seguinte modo:

"Dans l' espace du conflit, le droit naturel s' étend au monde entier: non seulement aux choses, mais également au corps et à la vie des autres hommes. Dans l' état de guerre, mais dans l' état de guerre uniquement, le droit naturel devient jus in omnia (right to every thing). Le jus in omnia est uniquement le jus naturale dans l' espace du conflit".⁵⁴

Posicionado o direito natural em relação à classe das ações racionais que conduzem à preservação de cada indivíduo, trata-se agora de posicioná-lo em relação à esfera do conflito. O Espaço relacional é o mesmo que expusemos antes: seu conteúdo é a extrema insegurança de cada sujeito pré-político diante da possibilidade *daily* de morrer nas mãos de outrem.

Essa incerteza diante das atitudes do outro e a dúvida a respeito do que pode servir a nossa própria defesa, caracterizam o espaço do conflito humano no estado natural. Nesse contexto, segundo Zarka, "Il s'ensuit que tout acte ou toute chose, que notre raison nous amenera à considérer comme utile à la conservation de notre être, appartiendra à la sphere de notre droit naturel". Numa situação de conflito, com efeito, o direito de "praticar todas as ações" para preservar-se se estende também a todas as coisas que constituem o mundo, bem como aos corpos. De fato, na condição natural do homem não há limites para quem possui direitos:

"A condição do homem ... é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado por sua própria razão, e não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros" (Lev., XIV, pp. 112-113).

⁵⁴ Zarka, Y.C. Op. cit. p. 312.

O direito natural, definido enquanto faculdade puramente subjetiva conduz à preservação da vida na medida em que não há situação de dicotomia entre a liberdade de usar o poder e a razão. Estendido ao espaço das relações conflitantes que caracterizam o estado natural, no entanto, aquele "direito a tudo" vem a ser na verdade um direito a nada. Nos Elementos da Lei Hobbes explica esse paradoxo:

"But that right of all men to all things, is in effect no better than if no man had right to any thing. For there is little use and benefit of the right a man hath, when another as strong, or stronger than himself, hath right to the same" (El., 1, 14, 10, p. 72).

No De Cive (também no final do capitulo XIII do Leviatã) Hobbes explica isso através da constatação que no contexto do estado natural encontra-se ausente (ou pelo menos inoperante) qualquer processo legitimador do direito de propriedade. Implícito encontra-se aqui o princípio da igualdade natural. Porque os homens são iguais por natureza todos eles têm os mesmos direitos.

Segundo Hobbes, "embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, 'isto é meu', não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa". (O homem natural é via de regra um possessor contingente na medida em que lhe pertence apenas o que ele é capaz de conseguir "e apenas enquanto for capaz de conservá-lo".)

A igualdade natural dicotomiza assim o direito natural de cada homem em direito de dito e direito de fato. No primeiro caso (isto é, o direito natural definido como uma faculdade puramente individual), há uma perfeita adequação entre razão e preservação. No segundo caso (isto é, o direito natural enquanto aplicado à esfera

do relacionamento humano), porém, na medida em que a igualdade dos conflitantes revela que na verdade aquele direito a tudo vem a ser de fato um direito a nada, implode a aparente relação de adequação entre desejo, razão e preservação. O direito sobre todas as coisas mostra-se dessa forma contraditório, ou seja, irracional, na medida em que legitima um estado de guerra que vai de encontro à preservação de cada um.

Sendo que para Hobbes todo homem por natureza deseja o que é bom e foge do que é mau, trata-se agora de envidar esforços para superar essa situação de antagonismo da razão consigo mesma - situação essa gerada, conforme vimos, pelo direito natural a tudo -, pois, diz Hobbes no *Leviatã*, enquanto "persistir este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem ... a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver".

Nas obras políticas de Hobbes anteriores ao *Leviatã* (mais especificamente no *De Corpore Político*. e no *De Cive*) a contradição que surge em decorrência do estabelecimento do direito natural a tudo (*jus in omnia*) é mostrada de forma explícita e detalhada. Nos *Elementos da Lei*, por exemplo, Hobbes enuncia que

"He therefore that desireth to live in such an estate, as is the estate of liberty and right of oU to oU, contradicteth" himself. For eve,-y man by natural necessity desireth his own good, to which this estate is contrary, wherein we suppose contention between men by nature equal, and able to destroy one another" (El., 1,14,12, p. 73).

Já no *De Cive*, a seguinte passagem é assinalada por Hobbes:

"[A guerra] é perpétua por sua própria natureza, porque, dada a igualdade dos que se batem, a ela não pode se pôr termo através de uma vitória (...) Por isso, quem quer que sustente que teria sido melhor continuarmos naquele estado, em que todas as coisas eram permitidas a todos, estará se contradizendo. Pois todo homem, por necessidade natural, deseja aquilo que para ele é bom; e assim ninguém considera que lhe faça bem uma guerra de todos contra todos" (DCi., 1,13, p. 39).

Está explícito nessas duas passagens dos chamados *Earlier Writings* de Hobbes — mas implícita na passagem do *Leviatã*, citada anteriormente - a situação de *antagonismo (contradicts)* que ocorre entre o *direito natural a tudo* e o *desejo de preservação*. Por serem fundamentalmente iguais e por possuírem os mesmos direitos, os homens acabam fundando um estado permanente de guerra. (Ao contrário do que pensa Rousseau, a desigualdade civil parece ser bem recebida por Hobbes.)

Um estado de paz, para Hobbes, só é possível na medida em que existam governantes e governados - o desejo de preservação se posiciona então contra o direito natural a tudo (*Jus in omnia*), na medida em que, afirma Hobbes no final do capítulo 1 do *De Cive*, "os homens não podem esperar uma conservação duradoura se continuarem no estado de natureza, ou seja, de guerra, e isso devido à igualdade" de poder que entre eles há, e a outras faculdades com que estão dotados".

De acordo com Hobbes, porém, não apenas os desejos e as paixões, mas também a razão pode conduzir o homem a ultrapassar a situação generalizada de insegurança e perigo iminente de morte violenta. A primeira resposta da razão

humana no sentido de ultrapassar essa situação de insegurança fundamenta a doutrina hobbesiana das leis naturais.

O direito natural, tendo sido estabelecido por uma dedução racional, permite, por isso mesmo, que a razão o reconheça e ultrapasse a contradição que ocorre quando ele (isto é, o direito natural) resolve incursionar (isto é, invadir com direito) inclusive o corpo dos outros indivíduos possuidores do mesmo direito. É justamente isso o que abordaremos no próximo subcapítulo.

(c) As leis naturais: Leis da razão humana

"C'est certain qu'il n'y a aucun principe ni extérieur, ni intérieur, qui ait porté Dieu nécessairement à créer l'Homme: Mais du moment qu'il se fut déterminé à produire un Animal Raisonnable & Sociable, tel que l'Homme, la Loi Naturelle ne pouvoit que convenir à l'état d'une telle Créature". (Samuel Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, liv. II, cap. III, p. 174).

Um teorema da razão produz as leis naturais com o propósito de ultrapassar a condição de conflito e de insegurança - guerra de todos contra todos - em que se encontram os homens no estado natural. Conforme enuncia Hobbes no *Leviatã*, uma lei natural (*lex naturalis*) é um "preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-la o dos meios necessários para preservá-la".

Esses preceitos, extraídos da razão, estabelecem o que os indivíduos devem ou não devem fazer a fim de salvaguardarem as suas vidas. Segundo Hampton, são

"conclusions or theorems designed to specify actions that will be means to one' s selfpreservation".

A ética hobbesiana, ao contrário da ética kantiana, não está fundamentada por um princípio prático "objetivo" (isto é, válido universalmente) de determinação da vontade (lei moral) — o imperativo categórico, expressão cogente da lei moral para seres racionais finitos (e, bem entendido, finitos porque desejantes), é suficientemente incondicionado porque determinado pela pura forma da lei. Mas as leis naturais hobbesianas, ao contrário do imperativo categórico kantiano, são fundamentadas por um desejo básico de preservação e, desse modo, "condicionadas" à realização do objeto-fim desse desejo.

As leis naturais são para Hobbes teoremas, estruturados segundo a relação meios-fins: ditam ações específicas (isto é, meios) ordenadas à consecução de um fim determinado. No *De Cive* Hobbes enuncia que o fim ao qual as leis naturais estão subordinadas é a "preservação da vida". Já no final do capítulo XV do *Leviatã*, Hobbes afirma, de forma conclusiva, que as leis naturais "ditam a paz como meio de conservação dos homens...". Logo, a paz é apenas um meio subordinado à consecução de um determinado fim — a preservação da humanidade. Ela não é um fim.

Uma possível situação de segurança que possibilite afinal a cada homem "preservar a vida", ou seja, que possibilite a cada homem viver "todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver", é desse modo derivada, segundo Hobbes, da primeira parte de um preceito ou regra geral ("general rule") que a razão

estabelece com o propósito de restringir aquele direito natural a tudo (jus in omnia) que, conforme vimos antes, possivelmente conduziria à destruição da vida.

Essa regra geral da razão possui uma espécie de sismógrafo embutido em si mesma que acusará qualquer possível abalo ou incompatibilidade das ações do agente que a segue com o seu desejo de preservação. Desse modo, diz esse preceito racional, "todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la", mas, caso não a consiga, "pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra".

A primeira parte desse preceito contém a lei primeira e fundamental da natureza (isto é, "procurar a paz, e segui-la"). A segunda parte sintetiza o direito natural (isto é, "por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos"). Esse preceito da razão, que é inferido a partir das relações de conflito, é o fundamento a partir do qual se infere uma lei que primeiramente nos aconselhará a seguir certas ações que aumentam nossas chances de sobreviver.

Mas essa primeira lei da natureza não impõe limites ao direito natural - o que ocorre com a inclusão da segunda lei. A primeira lei simplesmente prescreve procurar a paz se e na medida em que haja esperança de alcançá-la. Dessa primeira lei natural, que prescreve procurar a paz, é imediatamente deduzida a segunda lei:

"Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com

a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (Lev., XIV, p. 113).

Essa segunda lei natural estabelece o *rationale* que possibilitará a renúncia, pelo homem, à parte do seu direito natural - o que na terminologia hobbesiana significa submeter-se a certas obrigações. Da mesma forma que todas as outras leis naturais, a segunda lei é inferida da primeira e fundamental lei natural cujo preceito diz que se deve "procurar a paz", e, por esse peculiar motivo, a "renúncia de direitos" será condicionada igualmente à procura da paz, "porque enquanto cada homem detiver esse direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra".

É essencial enfatizar, além disso, no que se refere à segunda lei natural, que ela não declara que como condição da paz o direito natural de cada homem é limitado sob certos aspectos. Ao invés disso, a segunda lei declara que como condição da paz cada indivíduo deve limitar seu direito natural sob certos aspectos desde que - há aqui uma cláusula condicional - os outros indivíduos também limitem os seus direitos.

Em outras palavras, a segunda lei não nos obriga à renúncia de direitos e sim nos aconselha, instrui, que renunciemos a tais direitos na medida em que essa renúncia é uma condição sine qua non para se obter a paz. Mas uma vez que agimos de acordo com a segunda lei, impomos então alguns limites ao inicialmente ilimitado direito natural - nos submetemos, então, a algumas obrigações. Existem, dessa forma, nuances expressivas a serem consideradas entre o que, de um lado, dizem as leis e, de outro lado, as ações conformes aos seus ditados, pois, de acordo

com Gauthier, "We do not limit our right of nature by rationally establishing the second law of nature. But once we have established it, we do limit our right of nature by acting in accordance with it".

Qualquer restrição que se faça aos direitos de alguém deve ser compreendida como uma restrição que decorre diretamente da dimensão da vontade do indivíduo sujeito à lei. Pode-se afirmar então que a segunda lei limita de forma indireta nossos direitos na medida em que ela inaugura o conjunto dos preceitos racionais que determinam a dimensão cogente da nossa vontade. Entre a forma da lei e a ação determinada por ela, isto é, entre o que a lei diz in abstracto, e o que a lei manda fazer in concreto, está vontade do agente cumpridor dos preceitos.

É pois compreensivelmente fácil se enganar no que se refere à função (leia-se: limites impostos ao direito natural) da segunda lei natural de Hobbes. Se confundirmos a forma da lei com a ação determinada por ela, podemos inferir, erroneamente, que é a lei que nos obriga, já que partimos do pressuposto que a lei impõe restrições "diretamente" sobre o direito natural. A conclusão desse falso raciocínio é a convicção que as obrigações não são auto-impostas em Hobbes.

No próximo capítulo deste trabalho veremos, de forma decisiva e detalhada, as proposições teóricas e práticas implicadas pela renúncia de direitos. Tais implicações sustentam a teoria da obrigação de Hobbes.

(d) O conceito de obrigação

Estabelecida a ordenação progressiva das leis naturais em direção à paz (condição sine qua non da preservação), a terceira lei natural, "Que os homens cumpram os pactos que celebrarem, insere-se no conjunto das leis naturais com igual propósito. Essa terceira lei é interpretada e sustentada por Hobbes no *De Cive* da seguinte forma:

"Pois já mostramos, no capítulo anterior, que a lei de natureza manda todo homem transferir certos direitos a outrem, como condição necessária para alcançar a paz, e que todas as vezes que isso acontecer se terá firmado um contrato. Isto porém, só conduzirá à paz na medida em que nós mesmos cumprirmos o que combinamos com os outros, quer se trate de fazer, quer de omitir determinada coisa; pois seria inútil firmar contratos, se não fosse para respeitá-los. Portanto, como obedecer às convenções que tratamos ou cumprir a palavra dada se mostra necessário para se alcançar a paz, temos aqui... um preceito da natureza" (DCi., 3, 1, p. 61).

A segunda lei, vimos antes, diz que a renúncia de direitos é uma condição necessária para a paz, o que significa que fazer (making) pactos é necessário para a paz. A terceira lei acrescenta agora que, além de se fazer pactos, é preciso cumprir (perform) os pactos, e que isso é igualmente necessário para a paz. A segunda lei designa o fiat lux do pacto. A terceira lei designa o fiat lux da obrigação. Dizer que o pacto é designado pela terceira lei não invalida a tese que os pactos obrigam per se ex nihilo. O motivo é o mesmo que expressamos anteriormente, ou seja, a fundamental distinção entre o que dizem as leis e as ações subsumidas à obediência às leis.

A quarta lei natural, denominada de *lei da gratidão* ou *regra de ouro* (*golden rule*) é formulada por Hobbes nos seguintes termos:

"Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade" (Lev., XV, p. 130).

"O desrespeito a esta lei", continua Hobbes, "chama-se ingratidão, e tem com a graça a mesma relação que há entre a injustiça e a obrigação por contrato".

Enfim, a quarta lei diz que como condição da paz aquele que recebeu doações deve tudo fazer para que o doador não se arrependa mais tarde. A expressão em português "toma lá dá cá" é bem sugestiva para se compreender a quarta lei. O homem hobbesiano, constantemente preocupado com a sua preservação, desconhece o desinteressado provérbio popular que expressa "fazer o bem sem olhar a quem". Dar algo desinteressadamente ao próximo, no contexto do estado de guerra conforme concebido por Hobbes, equivale a "oferecer-se como presa (prey), logo, segundo Hobbes, "quem dá fá-lo tendo em mira um benefício próprio". Ao invés então do desinteressado provérbio popular que expressa "faze o bem sem olhar a quem", Hobbes prefere o interessado provérbio bíblico que apregoa: "faz aos outros o que queres que façam a ti". Refiro-me agora à condição de validade das leis naturais.

(e) A condição de validade das leis naturais

Indagar sobre a validade das leis naturais, no contexto do estado natural (mas também fora dele, ou seja, no contexto do estado civil, conforme veremos posteriormente), é indagar a respeito de que condições precisam ser satisfeitas a fim de que as leis naturais sejam reconhecidas verdadeiramente como leis - isto é, possuidoras de uma dimensão cogente. Num dos últimos parágrafos do capítulo XV do *Leviatã*, Hobbes se refere às duas classes de obrigações que especificam a extensão da obrigatoriedade das leis naturais. Hobbes expressa o que segue:

"As leis naturais obrigam in foro interno, quer dizer, tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam" (Lev., XV., p. 136).

De acordo com essa passagem as leis naturais obrigam "sempre" in foro interno, mas, in foro externo, "nem sempre". O motivo pelo qual Hobbes atribui maior extensão às obrigações do primeiro tipo e menor extensão às obrigações do segundo tipo pode ser expresso inicialmente da seguinte forma: — As leis naturais em sua capacidade de impor obrigações à consciência de cada indivíduo (obrigações in foro interno), por não serem condicionadas a quaisquer circunstâncias externas para imporem suas máximas, já que "elas obrigam apenas a um desejo e a um esforço", isto é, "um esforço não fingido (*unfeigned*) e constante", "sempre obrigam" porque "são fáceis de obedecer - tal facilidade, veremos, decorre do fato que essa primeira classe de obrigação não é determinada pela condição de suficiente segurança.

Mas para as leis em sua capacidade de impor obrigações no reino das ações externas (*in foro externo*) é preciso algo mais do que um desejo e "constante esforço" para efetivarem-se. É preciso que as ações do indivíduo sujeito à lei estejam - *in concreto*, isto é, na prática, e não apenas *in abstracto* — em conformidade com o seu conteúdo. E para que isso ocorra certas condições precisam ser satisfeitas. Evidencia-se, *prima facie*, que as exigências impostas por essa segunda classe de obrigação fazem com que seja difícil de obedecer as leis naturais - tal dificuldade, veremos, decorre do fato que essa segunda classe de obrigação é determinada pela condição de "suficiente segurança". Antes de tudo, porém, é preciso inquirir a respeito de qual é a esfera ou campo ético de atuação onde as leis naturais afirmam sua validade positivamente.

Uma indagação é dessa forma procedente: - Quando Hobbes enuncia que as leis naturais em sua capacidade de impor obrigações *in foro externo* "nem sempre" obrigam, ele quer dizer com isso que elas "nem sempre" obrigam no contexto do estado natural ou no contexto do Estado político?

Essa é a passagem do *De Cive* onde Hobbes faz menção ao caráter necessário ou contingente que é próprio dessas duas classes de obrigação: "a lei de natureza sempre e em toda a parte obriga em foro interno, ou na corte da consciência, mas nem sempre em foro externo". Penso que ao referir-se a essa segunda classe de obrigação Hobbes pretende que a peculiaridade moralmente contingente dela, isto é, o fato dela "nem sempre" obrigar, seja um atributo constitutivo do estado natural.

Em outras palavras, quando Hobbes enuncia que as leis naturais "nem sempre" obrigam *in foro externo* ele pretende com isso que elas "nem sempre" obrigam os indivíduos a seguirem seus ditames no estado natural. Se o meu modo de pensar é correto, não há no estado natural graus de diferenciação que às vezes (isto é, "nem sempre") privilegiam o item "suficiente segurança" (o que não quer dizer que não exista nenhum grau de segurança nesse estado). Warrender entende que existem "graus de segurança" no estado natural suficientes para pôr em prática as leis naturais, isto é, para que elas *obriguem in foro externo*. Para esse comentador de Hobbes, em excepcionais ocasiões, onde a escala insuficiente/suficiente segurança atinge um nível satisfatório pró item "suficiente segurança", as leis naturais obrigam *in foro externo*. Warrender desenvolve seu argumento fazendo um contraste entre os dois mencionados grupos de obrigação:

"Hobbes's contention that the law obliges always *in foro interno* becomes the statement that there is always an obligation to maintain a favourable disposition towards obedience of its dictates or towards peace, whereas by contrast, the obligation to act strictly as the law commands, is qualified by the degree of security" enjoyed by the agent concerned".⁵⁵

Contudo, antes de examinarmos melhor essa questão, e definirmos de maneira mais precisa nossa posição, vejamos o que Hobbes diz acerca das obrigações *in foro externo* nos seus escritos políticos anteriores ao *Leviatã*. No que se refere à primeira classe, na medida em que ela não é determinada pela condição de suficiente segurança, é indiferente perguntar pelo campo ético da sua atuação. (A primeira classe obriga "sempre" a consciência individual, quer no estado natural quer no Estado político).

⁵⁵ Warrender, H. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 54.

Nos Elementos da lei e no De Cive Hobbes expressa de forma bastante nítida a condição de dependência que em seu entender existe entre as leis naturais em sua capacidade de impor obrigações in foro externo e a situação de "suficiente segurança" - situação essa cuja ocorrência é pressuposta pelas leis em sua versão externa para justificar seu status de leis válidas. As passagens relevantes são as seguintes:

"The force therefore of the law of nature is not in foro externo, till there be security for men to obey it; but is always in foro interno, wherein the action of obedience being unsafe, the will and readiness to perform is taken for the performance" (El., 1, 17, 10, p. 92).

"Devemos pois concluir que a lei de natureza sempre e em toda a parte obriga em foro interno, ou na côrte da consciência, mas nem sempre em foro externo, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança" (DCi., 3, 27, p. 78).

A situação de suficiente segurança ("security", "safety") - conforme se observa nessas duas passagens – é, portanto a condição fundamental e necessária para validar as leis naturais em sua dimensão externa, isto é, para permitir que elas efetivamente obriguem in foro externo. Mas não há nessas passagens, tampouco naquela que faz parte do Leviatã, qualquer indício de que as leis naturais obrigam in foro externo no estado natural. Em outras palavras, se a condição da obrigação in foro externo é determinada pelo item suficiente segurança nesse estado, então no estado natural não há obrigação in foro externo.

A segunda classe de obrigação é, pois, possibilitada por um certo grau de segurança desfrutado pelo sujeito ético em determinados atos seus. Mas isso implica que as leis naturais em sua capacidade de impor obrigações in foro externo,

conforme pensa Warrender, são leis destinadas especificamente para "secure persons" e não para "insecure persons".

Mas Warrender afirma também que em algumas peculiares circunstâncias as leis naturais obrigam no estado natural. Esse importante comentador de Hobbes afirma que, havendo no estado natural "pessoas seguras", infere-se disso que as leis naturais de alguma forma obrigam in foro externo. Warrender resume seu argumento numa passagem que, por nos dar uma visão panorâmica da maneira como ele interpreta Hobbes no que se refere às leis naturais em sua capacidade de impor obrigações, me permito citar na íntegra:

"The effect of the validating condition respecting 'sufficient security' as it operates in the State of Nature, may be summarized as follows: the laws of nature oblige, but only if and where and to the extent that the condition of 'sufficient security' is satisfied. This validating condition, as is to be expected, does not as such specify actions which are obligatory, but a class of persons who are obliged under certain circumstances. While it is the laws of nature which lay down the actions which men are obliged to do, the validating condition prescribes that these are laws for 'secure persons', but do not oblige 'insecure persons' "⁵⁶

Warrender entende pois que às vezes, em situações em que o agente se encontra em suficiente segurança, as leis naturais obrigam no estado natural. Gauthier, no entanto, entende de outra forma. Esse comentador de Hobbes afirma que as leis naturais não são eticamente cogentes no contexto do estado natural. Para Gauthier, ao contrário de Warrender, nem sempre (not always) quer dizer nunca (never) - no contexto do estado natural, é claro. A força do argumento de

⁵⁶ Warrender, H. Op. Cit., p. 63.

Gauthier, afirmando que as leis naturais nunca obrigam no estado natural, tem como base a seguinte passagem do Leviatã:

"A esses ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis" (Lev., XV, p. 95).

No estado natural somente Deus tem o comando sobre todas as coisas. Portanto, para que as leis naturais sejam consideradas leis, e desse modo obriguem, devem ser transmitidas pela palavra de Deus. Num dos últimos parágrafos do capítulo XXX do Leviatã Hobbes diz que as leis naturais obrigam "in the conscience only; where not man, but God reigneth", e que portanto as leis, na medida em que "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".

O que Hobbes expressa nessa passagem vem fortalecer ainda mais a tese do caráter moralmente necessário das leis naturais em sua capacidade de sempre obrigar no tribunal da consciência (in foro interno), na medida em que, segundo Gauthier, "The laws of nature oblige in conSCIENCE as divine laws, the laws of the King of kings". 128 Dessa forma, segundo Hobbes, no tribunal da consciência "not man, but God reigneth".

Já no que se refere à capacidade que as leis naturais têm de obrigar os indivíduos a determinados atos que são externos a sua consciência (obrigações in

foro externo), a gênese divina das leis naturais (isto é, elas concebidas enquanto leis do "King of kings") não parece alterar o *modus operandi* delas nessa sua dimensão externa, ou seja, não parece assegurar a sua eficácia prática.

Mas Hobbes não está se referindo substancialmente às leis escriturárias. Essa constatação não nega, contudo, a origem divina das leis naturais. Para um autor que pretende elevar a ciência política a um grau de exatidão semelhante àquele da ciência geométrica, a interpretação das leis divinas comporta sempre a possibilidade de erro e má compreensão; mesmo porque, exemplifica Sorell, "any passage from the Bible could decisively justify rebellion". É ao ser finito, desejante e racional, que Hobbes se refere. Como tal, a lei natural é para o homem, lembremos mais uma vez, apenas um conselho ou teorema racional, que diz o que ele deve (ou não deve) fazer para melhor preservar-se.

Existe porém outra passagem a respeito do caráter primariamente não obrigante das leis naturais e que é extraída do capítulo XXVI do *Leviatã*, onde interessa a Hobbes provar que é somente após instituído o Estado que as leis naturais tornam-se obrigatórias. Escreve Hobbes:

"As leis de natureza .. não são propriamente leis, mas qualidades que dispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes" (*Lev.*, XXVI, p. 162).

O conteúdo das leis naturais, evidencia-se nessa passagem, é a teoria das leis positivas de Hobbes. É o que pensa Gauthier ao dizer que "the content of the laws of

nature is Hobbes's positive moral doctrine". Já de acordo com Zarka, tal conteúdo "consiste à exiger une restriction du droit pour rendre possible la compatibilité des libertés, c'est-à-dire la réciprocité".

A simples fixação do conteúdo das leis naturais por intermédio das leis positivas implica todavia que o edifício teórico-prático-político de Hobbes esteja concluído ou em fase de conclusão (quando as leis naturais são concebidas como "commands of the commonwealth").

A fixação do conteúdo das leis naturais por meio da restrição dos direitos implica, por outro lado, a construção do conceito de obrigação moral ou normativa em Hobbes. Tema do nosso próximo capítulo.

Além disso, ao tratarmos do conceito de obrigação em Hobbes, voltaremos a nos ocupar com as leis naturais, levando em consideração os limites estabelecidos acima em relação a elas. São esses limites, por outro lado, que nos permitem afirmar que as leis naturais não impõem restrições ao inicialmente ilimitado direito natural.

(f) Condição de obrigação e situação de segurança

Trata-se aqui de caracterizar a situação de insegurança em que se encontra o agente hobbesiano no plano das interações éticas. Construir o conceito de obrigação moral como um caminho para a paz implicará antes de tudo num remanejamento teórico que deverá sacrificar o conceito de direitos naturais (mais

especificamente o abandono do conceito de jus in omnia). Sem uma compreensão mínima dessa questão fica difícil saber qual é o verdadeiro e fundamental princípio da doutrina ética de Hobbes.

Indivíduos da mesma espécie, potencialmente idênticos (a ponto de poderem igualmente matar), possuidores dos mesmos direitos, e aptos ao raciocínio, estabelecerão entre si vínculos de mútua limitação a fim de superar a situação em que se encontram por obra da simples natureza, já que nessa os seus desejos (em especial o de preservar-se) têm poucas chances de serem satisfeitos porque todo homem é inimigo de todo homem ("every man is enemy to every man"), havendo aí um contínuo temor e risco de morte violenta.

(g) O instrumento do pacto

O principal instrumento através do qual os indivíduos se obrigam é o pacto (*covenant*). Um pacto é um contrato na medida em que há uma promessa de uma ou ambas as partes de cumprir o prometido. Funcionando dessa maneira o pacto servirá portanto como um importante instrumento para que as pessoas envolvidas num contrato se obriguem umas em relação às outras. Uma condição de obrigação, será mostrado posteriormente, depende da validade dos pactos, que por sua vez dependem (para serem considerados válidos) da situação de segurança concernente às partes envolvidas no processo.

Na teoria moral e política de Hobbes o pacto é um tipo especial de contrato em que uma das partes cumpre no ato confiando que a outra parte cumprirá num momento posterior determinado, pois conforme ele expressa a seguir:

"Um dos contratantes pode entregar a coisa contratada por seu lado, permitindo que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato se chama pacto ou convenção" (Lev., XIV, p. 115-116).

A segunda lei natural - que decorre imediatamente da primeira e básica lei natural que aconselha "procurar a paz, e segui-la" - é descrita por Hobbes da seguinte forma:

"Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo" (Lev., XIV, p. 113).

Essa segunda lei produz então o *rationale* para a renúncia de direitos. Ela aconselha que como condição da paz cada homem deve renunciar ao seu direito a todas as coisas. A restrição, auto-imposta, ao exercício das liberdades individuais é precedida porém por uma cláusula condicional do tipo "somente renuncies ao teu direito se tiveres certeza que os outros renunciarão aos seus". Deve haver dessa forma uma razão suficiente para efetivar o ato da renúncia. A tese da reciprocidade, que estabelece a extensão do vínculo compartilhado entre as vontades presentes numa tal renúncia é que determinará o status racional da renúncia de cada homem, o que percebemos quando Hobbes diz que,

"Se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso eqüivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispore para a paz" (Lev., XIV, p. 113).

Para que a reciprocidade seja possível, diz Zarka, "il faut donc assurer la compatibilité des libertés par leur restriction mutuelle", na medida em que "cette restriction mutuelle suppose que je reconnaisse à l' autre la possibilité de conserver autant de liberté ou de droit que j' en garde moi-même".⁵⁷ Hobbes então explica que "renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa".

Definida a liberdade como "a ausência de impedimentos externos", diz-se, desse modo, que o indivíduo-obrigado pelo ato da renúncia tem o seu campo de ação limitado por obstáculos externos ao uso do seu direito e o indivíduo-beneficiado pelo ato da renúncia tem o seu campo de ação ampliado por uma diminuição equivalente dos obstáculos ao uso de seu direito, e dessa forma, escreve Hobbes,

"Quando ... alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica obrigado (obliged) ou forçado (bound) a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que deve, e é seu dever (duty), não tornar nulo esse seu próprio ato voluntário" (Lev., XIV, p. 114).

Abandonar ou conceder a posse de um direito (isto é, do exercício de um direito) a uma pessoa consiste então em obrigar-se em relação a essa pessoa: - A pessoa que abandona o direito de executar uma determinada ação, ou de possuir um determinado objeto, está obrigada a não impedir a pessoa em favor da qual ela

⁵⁷ Zarka.Y.C. Op. Cit., p. 317.

abandonou seu direito, de executar aquela ação ou de possuir aquele objeto. O processo que envolve o abandono de direitos provoca também a limitação do poder de cada pessoa. Pois enquanto cada um detiver o poder de agir da maneira que quiser, entende-se que o direito natural de every man - de fazer tudo o que a seu juízo e razão considera melhor para si próprio - não foi ainda limitado.

Existem duas formas de abandono de direitos: - Por simples renúncia, quando não importa quem irá se beneficiar do impedimento autoimposto do exercício da minha liberdade e; por transferência mútua (renúncia recíproca), quando as restrições ao exercício da minha liberdade se correlacionam com determinada(s) pessoa(s), que, por decorrência disso, recebe(m) um bem. É essa última forma de abandono que mais interessa a Hobbes. O desenvolvimento posterior do tema mostrará o motivo do referido diferencial de relevância.

A obrigação moral surge então unicamente da renúncia auto-imposta dos direitos naturais e é independente da obrigação de obediência à vontade divina (obrigação natural) ou de qualquer outro tipo de obrigação. Ela é um artefato humano, isto é, o resultado de certas ações que os indivíduos podem cumprir e cumprem.

A reciprocidade é condição necessária para operarmos a renúncia de direitos. Ela não é, porém, uma condição suficiente. Outras condições ainda devem ser satisfeitas para atingirmos o nível do que poderíamos considerar como condição suficiente. A busca da satisfação das condições ainda não preenchidas nos encaminha para o campo hobbesiano da motivação. É preciso encontrar um motivo

para a plena efetivação da renúncia. O motivo que procuramos será buscado em nossa vontade, isto é, em algum desejo.

A renúncia de direitos, diz então Hobbes (no capítulo XIV do *Leviatã*), deve ser recíproca porque quem renuncia ao seu direito o faz esperando um benefício (isto é, a satisfação de um desejo), pois a renúncia de direitos é um ato voluntário, "e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos"(good to himself).

A inalienabilidade de certos direitos fundamentais, por exemplo, o direito à vida, é fundamentada por esse mesmo raciocínio. Pois a renúncia aos direitos não pode perder sua conexão com o que é fundamentalmente e normativamente bom para cada indivíduo. Existem portanto direitos - tal é o caso dos direitos inalienáveis - que estão situados à margem da relação custo/benefício.

Essa condição de marginalidade jurídica - tal é o caso do direito de sempre defender-se de ataques que coloquem em risco a própria vida - é sustentada por uma proposição do tipo "nenhuma coisa é suficientemente boa para justificar que eu não defenda a minha vida quando em perigo". O fundamento dessa proposição é que a vida é o bem mais alto de um ser humano, e, desse modo, segundo Hobbes, "ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício". O direito inalienável à vida é extensivo a outros casos, conforme constatamos nessas palavras de Hobbes:

"O mesmo pode dizer-se dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício, ao contrário da aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, quanto porque é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte" (Lev., XIV, p. 115).

Dadas as premissas que justificam a preservação da vida como o bem maior desejado por cada indivíduo humano, Hobbes afirma que "o motivo (motive) e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de preservá-la...". A reflexão que segue deve mostrar que a validade dos pactos implica a validade das obrigações. Numa forma condensada ficaria assim: "pacto válido" = "obrigação válida".

(h) O modus operandi do pacto

O pacto (covenant) é o instrumento fundamental das obrigações. No vocabulário hobbesiano um pacto é um tipo de contrato, isto é, um "mutual transferring of right", o qual uma das partes cumprirá depois ("is to perform in time to come"). A expressão "transferência mútua de direitos" deve ser considerada com cautela - nunca é demais lembrar - na medida em que Hobbes não pretende com isso dizer, literalmente, que o indivíduo obrigado mediante o pacto transfere um direito a outrem e sim que o indivíduo abre mão do exercício do seu direito em benefício de outrem que tem por isso o exercício do seu direito aumentado por uma equivalente diminuição (presente ou futura) de impedimentos externos (aos quais aquele renunciou) ao uso de seu direito; e o outro, o correlato, age de maneira

absolutamente simétrica, isomórfica, efetuando o mesmo tipo de renúncia. Na interpretação de Warrender, os pactos (covenants) surgem ...

"When individuals make a promise to, or an agreement with, each other, when there is a consideration or matter of benefit involved for both parties, and where one or both parties are to perform in the future and are to be trusted in the meantime".⁵⁸

As etapas expressas por Warrender para o surgimento de um pacto são as seguintes: (1) uma promessa mútua ou acordo mútuo... (2) ... em que há a ponderação de um benefício para ambas as partes e ... (3) ... que uma ou ambas as partes cumprirão num momento posterior (confiando no meio-tempo). Qualquer acordo que não preencha esses requisitos básicos, continua Warrender, " ... would not be regarded as a covenant by Hobbes and would play a very different part in his theory".⁵⁹

Para que o pacto sirva de instrumento da obrigação é necessário que esse acordo mútuo entre as partes tenha como conteúdo a renúncia de direitos - no sentido específico de que cada uma das partes presentes no pacto concorde em não se opor ao exercício de algum direito da outra, o que ocorre pela renúncia de seu próprio direito correspondente. Os pactos então obrigam necessariamente: quem faz um pacto renuncia a certo direito, o que significa que assume uma obrigação.

Em resumo, antes do pacto podemos dizer que temos a capacidade de sermos obrigados, mas isso não quer dizer que tenhamos uma obrigação anterior ao pacto e sim que estamos capacitados moralmente a contrairmos obrigações, isto é,

⁵⁸ Warrender, H. Op. Cit., p. 30.

⁵⁹ Idem., ibid.

somos capazes de renunciar a alguns de nossos direitos. O pacto surge a fim de articular a renúncia de direitos. É o instrumento fundamental do ato de renúncia.

(i) *A extensão das obrigações*

A extensão das obrigações é delimitada pela renúncia de direitos. Se existem direitos inalienáveis, a esses direitos não correspondem quaisquer obrigações. Na obra *Dialogue between a Philosopher & a Student* Hobbes diz o que segue:

"Naturally and necessarily the intention of every man aimeth at somewhat which is good to himself, and tendeth to his preservation. And therefore, methinks, if he kill himself, it is to be presumed that he is not *compos mentis*" (*Dialogue...*, p. 88).

A palavra *intention* é substituída no *Leviatã* por *voluntary act*. Hobbes confirma então sua interpretação do suicídio como distúrbio ou anomalia mental. O motivo parece ser este: Hobbes não pode conceber que o suicídio decorra de um ato voluntário na medida em que para ele "o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos". Decorre disso que não podemos falar num suposto direito de matar-se. Ao invés disso Hobbes proclama o direito à vida. Esse tipo de direito é próprio de indivíduos *sãos* ou *compos mentis* — isto é, indivíduos em seu juízo perfeito.

A tese da inalienabilidade de certa classe de direitos constitui uma restrição primária e fundamental à extensão de nossas obrigações. Existem porém certas restrições secundárias:

(a) Primeira restrição secundária.

No estado natural, segundo Hobbes, "Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto". Hobbes explicita, pois: no caso de um pacto que deve ser cumprido pelos pactuantes em diferentes momentos, T e T', que garantia tem o pactuante, que cumpre o pacto no momento T, que o outro pactuante cumprirá o pacto no momento T'?

(b) Segunda restrição secundária.

Não podemos pactuar com Deus. Pois conforme indicamos em outra parte deste trabalho, sempre iremos depender dos que interpretam as escrituras para tomarmos conhecimento dos mandamentos divinos. Diz Hobbes:

"É impossível fazer pactos com Deus, a não ser através da mediação daqueles a quem Deus falou, quer por meio da revelação sobrenatural, quer através dos lugar-tenentes que sob ele governam, e em seu nome. Porque de outro modo não podemos saber se nossos pactos foram aceitos ou não" (Lev., XIV, pp. 119-120).

A obrigação natural relativa a Deus é afetada diretamente por essa restrição.

Todas essas restrições indicam como nós não podemos ser obrigados. Elas dizem respeito aos direitos que não podem ser renunciados: seja por causa de seu

caráter inalienável, seja porque o pacto não preenche requisitos considerados indispensáveis para a concretização do ato de renúncia. No que diz respeito aos direitos inalienáveis, nós nada podemos fazer no sentido de sairmos do estado natural.

Trata-se agora de buscarmos uma forma de validar os pactos. Isso implicará em passarmos da segunda lei natural - que aconselha fazermos pactos - para a terceira lei natural - cujo conselho é que devemos cumprir os pactos. Nosso problema daqui por diante será então a clara fixação do modo como Hobbes articula a razão e a motivação humanas de maneira a construir uma situação mínima de segurança que permita aos homens cumprirem efetivamente os seus pactos, alterando, assim, sua condição.

PARTE V

**A DIMENSÃO POLÍTICA DOS CONCEITOS DE
*REPRESENTAÇÃO E VONTADE***

CAPÍTULO PRIMEIRO

O CONHECIMENTO FILOSÓFICO DA POLÍTICA

A ciência da moral e da política de Hobbes é um grande esforço direcionado para estabelecer a *certeza* no mundo da moral e da política. O conhecimento filosófico da moral e da política deve pois ser científico porque objetiva a aplicação do rigor característico das ciências na construção de uma máquina *artificial* (isto é, o estado político moderno) que se apresenta como alternativa viável para ultrapassar a condição natural do homem — condição essa que, ao que tudo indica, pode conduzir a uma dissolução *contranatural* de toda a espécie *homo*.

Ao contrário da filosofia natural (isto é, a física) que tem no método analítico seu suporte teórico, e, dessa forma, não provoca *novidades causais* no mundo (na medida em que esse tipo de conhecimento apenas estuda e explica as causas prováveis de fenômenos, efeitos ou acidentes relativos aos corpos naturais, pois as verdadeiras causas desses lhes são desconhecidas), a filosofia política hobbesiana

encontra no método sintético a ferramenta necessária para criar um fato político novo.⁶⁰

A estrutura formal e metodológica da filosofia política, por outro lado — quanto aos princípios — é idêntica à da geometria no exato sentido que ambas são demonstráveis *a priori*: seus componentes internos, por exemplo, linhas, figuras e Estados, vêm a ser possíveis justamente porque ali o acesso às suas causas é permitido, pois conforme escreve Hobbes na epístola dedicatória das suas *Seis Lições*:

“Onde as causas são conhecidas, há lugar para a demonstração, mas não onde as causas estão para ser procuradas. A geometria, dessa forma, é demonstrável, pois as linhas e as figuras a partir das quais raciocinamos são delineadas e descritas por nós mesmos; e a filosofia civil é demonstrável porque somos nós mesmos que fazemos o Estado (*commonwealth*)”.⁶¹

O acesso *direto* às explicações causais é, porém negado (ou *não-autorizado*) no caso da filosofia natural, continua hobbes, “porque dos corpos naturais nós não conhecemos a construção mas buscamos essa a partir dos efeitos, [de forma que] não há suporte ali para qualquer demonstração de quais causas buscamos mas somente do que elas *podem ser*” (idem).

Em resumo, enquanto a filosofia natural busca formular explicações hipotéticas ou conjeturais sobre as causas de certos fenômenos da natureza (especulando sobre o que eles poderiam realmente ser), à geometria e à filosofia

⁶⁰ Parece se tratar mesmo da fundação de uma segunda realidade, quiçá uma *realidade paralela* porque moldada pela invenção fictícia de normas, regras e leis resultantes do ato do pacto que institui o Estado.

⁶¹ Cf. nas referências bibliográficas no final deste estudo.

política é permitida a produção de seus próprios objetos a partir de certos princípios descobertos pela razão.

No caso da filosofia política, porém, esses princípios a priori são engendrados a partir de dois postulados *fundamentais* da natureza humana, isto é, as paixões e a razão. A fundação do estado artificial hobbesiano depende pois de componentes empíricos para fundar a racionalidade na política.

Com efeito, sem o material humano não seria possível o trabalho do artífice, mesmo porque, na visão de Hobbes, a *matéria* e o *artífice* são duas partes do indivíduo humano, a primeira representando sua parte natural e a segunda sua parte racional.

É do trabalho em conjunto dessas duas partes, pertencentes, reciprocamente, ao homem natural e ao homem racional, que depende o sucesso da empreitada que leva à construção de um homem artificial (isto é, o *Estado*).

Enfim, a distinção entre o conhecimento empírico — isto é, o acúmulo de lembranças guardadas na memória — e o conhecimento científico — isto é, “o conhecimento da verdade das proposições” (El., VI, 1) — é o que vou examinar nesse instante, objetivando mostrar que Hobbes contrapõe o conhecimento empírico e o conhecimento científico quando sua argumentação exige a sobreposição da certeza científica sobre a probabilidade prudencial, mas que ele vê o conhecimento empírico como a melhor opção para aquelas circunstâncias em que a ciência se mostra inviável ou impossível.

1.1. - Experiência e Ciência

Está explícito em Hobbes o caráter falível do conhecimento empírico e a necessidade daí resultante de substituir o conhecimento provável que faz parte da experiência pelo conhecimento certo (ou pelo menos com aspirações à certeza) que faz parte da ciência. Hobbes começa sua reflexão sobre essa questão dizendo o que segue:

“A experiência nada permite concluir universalmente. Se os sinais acertam em vinte vezes contra uma, é nessa proporção que se pode apostar na ocorrência do evento; mas não se pode concluir isso como uma verdade” (El., 4, 10, p. 70).

Noções como *certeza*, *verdade* e *evidencia* fazem parte do vocabulário das ciências. Noções como hipótese, conjetura e probabilidade fazem parte do conhecimento baseado na experiência. A imposição arbitrária dos nomes, cálculo ou *computatio*, mostra que a racionalidade se encontra na base do conhecimento científico:

“É pela vantagem dos nomes que somos capazes de ciência, e é por falta deles que os animais o não são; como não o seria o homem, sem o uso dos nomes” (El., 5, 4, p. 76).

A universalidade inventada pela palavra, Hobbes parece sugerir a seguir, tem como função subsumir a pluralidade sensível ou fenomênica das coisas numa identidade arbitrariamente forjada pela linguagem:

“Do mesmo modo, muitas coisas têm necessariamente a mesma concepção, porque de coisas diversas recebemos concepções semelhantes [idênticas?]. Por exemplo: atribuímos

o nome *visível* a todas as coisas que vemos, e atribuímos a denominação *móvel* a todas as coisas que vemos serem movidas” (El., 5, 5, p. 77).

A passagem a seguir revela a necessidade para o filósofo da ciência política de evitar aquilo que obstaculiza a pesquisa científica, ou seja, *os enganos da sensação e a equivocidade das palavras*:

“Quando um homem raciocina a partir de princípios revelados pela experiência, evitando todos os enganos da sensação e toda a equivocidade das palavras, diz-se que sua conclusão está de acordo com a reta razão” (El., 5, 12, p. 80).

Do contrário, continua Hobbes:

“Quando a partir da sua conclusão, um homem pode, por um correto raciocínio, fazer derivar aquilo que é contraditório com qualquer *verdade evidente*, então se diz que concluiu contra a razão. E tal conclusão é designada por absurdo” (idem, *ibid*).

O conhecimento científico busca pois ir além da experiência ao substituir a falta de rigor dessa — em particular por ela estar fundada num conhecimento sensível naturalmente sujeito aos enganos — pelas suas verdades demonstrativas: “Portanto, o conhecimento a que se chama *ciência*, defino-o como a evidencia da verdade, a partir de algum começo ou principio da sensação” (El., p. 87).

Uma vez mais o correlato empírico do conhecimento científico se faz presente nessa definição de ciência nos *Elementos da Lei*. No *Leviatã* Hobbes enfatiza que as regras peculiares ao conhecimento científico são à vezes infalíveis e certas

enquanto as regras da prudência são todas falíveis e incertas, mesmo “porque observar pela experiência e lembrar todas as circunstancias que podem alterar o sucesso é impossível” (Lev., p. 46-47).

Uma certa e infalível ciência política *pela qual se guiar* é o que Hobbes pretende nessa obra. Um antídoto, parece, contra a belicosa soberba humana, exige a inserção da infalibilidade científica no mundo da política.

Observemos, além disso, que no interior do capítulo XIII do Leviatã onde Hobbes discorre sobre os princípios que definem a condição natural do homem ele se refere à ciência para mostrar que são poucos os indivíduos no estado natural que a possuem, isto é, poucos são nessa condição que portam “aquela capacidade para proceder de acordo com *regras gerais e infalíveis* a que se chama ciência” (Lev, XIII, p. 106).

1.2. - A Suspensão das Comparações Interindividuais Humanas

As *comparações* belicosas que conduzem às animosidades e à possibilidade da luta entre os indivíduos humanos em condição natural devem ser suprimidas para que a tese da generalização da guerra seja substituída pela tese da generalização da paz.

O resultado dessa generalização, admitido o seu êxito, implicaria no surgimento da *identidade política* do Estado moderno, efeito do aniquilamento das comparações interindividuais humanas operada por uma unidade artificial cuja

natureza é tal que *nada e ninguém pode ser comparado a ele*. Com efeito, de acordo com o que diz Hobbes, Deus (cf. Jó, 41), depois de estabelecer o grande poder do *Leviatã*, chamou-lhe *Rei dos Soberbos*, e, então, Ele disse o seguinte:

Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei

(“Não há nada na terra que se lhe possa **comparar**”)

O fato de essa expressão fazer parte do frontispício da edição de 1651 do *Leviatã* (antes portanto do desenvolvimento do corpo do texto) parece digno de nota. De fato, a idéia da suspensão das comparações individuais humanas por uma unidade política *anticomparativa* parece ser o grande projeto de Hobbes: o projeto de fundação da identidade política.

A identidade política do Estado moderno começa pois com a suspensão das comparações interindividuais, suspensão essa que é realizada por um deus artificial mortal (Estado) que pode até mesmo ler presságios bíblicos do Deus imortal numa linguagem científica para os aplicar no domínio da política.

O processo da fundação de uma unidade política *anticomparativa* que institui a identidade da política segundo as regras infalíveis do conhecimento científico é o que pretende examinar a seguir na perspectiva do conceito de representação política e da teoria da vontade política de Hobbes.

CAPÍTULO SEGUNDO

AS REPRESENTAÇÕES ARTIFICIAIS

Breviário para Introduzir o Conceito de Representação Política

Falar de estado de natureza é falar de nós mesmos num hipotético mundo em que inexistem ordens e regras. Um mundo em que homens apaixonados estão numa constante luta pelo poder, pois somente o constante acúmulo de *poder e mais poder* (power after power) garante a preservação do bem maior que cada um recebeu da natureza — isto é, a própria vida — e a conseqüente prorrogação do mal maior — isto é, a morte violenta.

Numa tal situação originária cada indivíduo humano é o seu próprio juiz. Cada um tem sua própria religião e sua própria ética. Seu código de conduta, individual e subjetivo, é legitimado por um direito ilimitado de fazer o que quiser para a preservação da própria vida. Hobbes define o direito ilimitado de natureza no capítulo XIV do *Leviatã* da seguinte forma:

“O direito de natureza ... é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim” (Lev., XIV, p. 112)

A vida humana no estado de natureza começa a ganhar contornos dramáticos quando os indivíduos que ali habitam são forçados a escolher entre dois extremos, isto é, às vezes será necessário que eu condene à morte meu suposto inimigo — seja ele um inimigo real ou imaginário — para que o mal maior (isto é, a morte violenta) seja transferido da esfera subjetiva para a esfera objetiva, ou seja, transferido de mim mesmo para o meu semelhante, pois numa tal condição natural muito provavelmente o único meio de restabelecer a esperança quanto à preservação do *summum bonum* que se expressa como a preservação da vida é matar o nosso oponente.

A dramática situação em que se encontra o indivíduo humano no estado de natureza é inicialmente introduzida pelo princípio da igualdade natural e pode ser lida nas seguintes linhas escritas por Hobbes no *De Cive*:

“Como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem [de forma que] são iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais” (*De Cive*, I, p.33).

Uma vez estabelecida a perspectiva de uma intensa e generalizada luta pelo poder que só cessa com a morte — generalização essa que resulta, como vimos antes, da passagem de um cálculo empírico onde eu raciocino sobre o que fazer

para aumentar o meu poder sobre meu oponente para um cálculo metafísico onde eu raciocino sobre como aumentar meu poder estendendo meu domínio sobre todos os outros indivíduos iguais a mim —, a dramática condição primitiva da humanidade vem a ser descrita pela generalização desenfreada do *summum malum* (isto é, a morte) que Hobbes define como o resultado imediato de uma *guerra que é de todos contra todos*.

Guerra e paz, na visão de Hobbes, é o grande dilema desta condição primeira em que se encontram todos os homens. A questão fundamental gerada por este dilema pode então ser formulada do seguinte modo: — Como convencer indivíduos humanos que são iguais por natureza e portadores de um direito ilimitado a tudo e a todos a renunciarem a esses direitos através da celebração de pactos de cada um com cada um? Observemos que os pactos no cenário do estado de natureza são gerados por preceitos racionais ou leis de natureza que funcionam como indicadores das ações humanas necessárias para transformar um estado de guerra num estado de paz.

Em resumo, com a explanação desta questão fundamental adentramos no núcleo central da teoria ética de Hobbes. Um conjunto de 19 leis de natureza descobertas pela razão constituirão uma moral cuja função é formatar um critério objetivo de conduta que venha a substituir aqueles relativos e, por isso mesmo, *quixá* indecifráveis códigos subjetivos de conduta assentados na natureza afetiva de cada indivíduo humano e que apresentam o bem e o mal como substancialmente individuais e circunscritos à vida mental e ao campo de ação de cada agente em particular.

Com efeito, o que está em questionamento no momento é buscar uma justificação que seja suficiente para convencer aqueles indivíduos que pertencem a uma multidão desordenada e que vivem num estado de beligerância generalizada a substituir a regra subjetiva e individual do bem e do mal, que é “tirada da pessoa de cada um” e não da “natureza dos próprios objetos”, pela “regra comum do bem e do mal”, que seja extraída de um representante soberano, de um juiz ou de um árbitro, enfim, de uma terceira parte que, em tese, poderá considerar de forma objetiva e imparcial o objeto da discórdia e fazer com que “sua sentença seja aceita como regra” (*Lev.*, VI, p. 49).

A efetividade do pacto significa em Hobbes a efetividade do conceito de obrigação. Em outras palavras, a validade ou efetividade de um pacto indica que a segunda e a terceira leis de natureza - respectivamente, fazer e cumprir os pactos - foram obedecidas. Isso quer dizer que a renúncia de direitos anteriormente estabelecida como condição da paz pela lei fundamental de natureza se tornou plenamente operante. Uma vez admitido este contexto teríamos que os habitantes do estado de natureza chegariam a um consenso entre eles ao aderirem às máximas da paz aqui denominadas leis de natureza. Nesse caso específico, conclui Hobbes, “haveria paz sem sujeição” e a idéia da fundação artificial de uma unidade política poderia ser catalogada junto a tantos outros projetos que constituem uma espécie de “arquivo morto” da humanidade. O grande projeto moderno da construção convencional de uma nova ordem política estaria predestinado a jamais sair do papel.

De fato, admitida a possibilidade da instauração da paz na condição de simples natureza — como ocorre entre animais comunitários como abelhas e formigas — sem a necessidade da criação do estado político de sociedade, quem escolheria renunciar a seus direitos naturais que se assemelham a *cheques em branco* que nas mãos dos portadores permitem a liberdade de se fazer o que quiser, como quiser e do modo como bem entender?

A inviabilidade de um contrato natural entre os homens, que poderia quem sabe instaurar uma situação de paz no interior mesmo do estado de natureza seria, acredito eu, algo plausível se pudéssemos supor um modelo de estado de natureza determinado plenamente pela razão: — Uma mistura quiçá da idéia de um estado de natureza de paz — conforme sustentado pelo contemporâneo de Hobbes, Samuel Puffendorf — com a idéia kantiana de progresso moral da humanidade.

Na concepção de Hobbes, porém, a natureza humana é tingida por um turbilhão de paixões e — muito embora a razão tenha ali uma função acessória importante, a saber, como indicadora dos caminhos para a paz — por isso mesmo a hipótese da paz por um contrato *natural* é não apenas um *non-sense* ou um abuso de linguagem como ela o é também *contra factual*. Em resumo, é na verdade da inviabilidade de um contrato natural que devemos falar ao considerarmos a condição primeira do homem hobbesiano.

Mutatis mutandis, retornemos agora à ordem das razões da teoria política de Hobbes. Aceitemos que estamos no estágio de seu argumento em que o medo da espada pública é uma condição *sine qua non* para abandonar essa situação de

conflito e de insegurança em que estão inseridos os indivíduos humanos por obra da simples natureza, e que a renúncia de direitos entre as partes pactuantes, anteriormente sugerida pela primeira *lei fundamental de natureza*, abriu uma passagem secreta para escapar do estado de natureza e que a partir deste diminuto orifício os indivíduos humanos enxergam o que devem fazer para transformar o teatro de guerra num teatro de paz.

A possibilidade de uma vida pacífica tornar-se-á verdadeiramente possível, porém, somente quando a paixão-medo rompe com suficiente intensidade para obrigar cada indivíduo ao cumprimento do pacto diminuindo assim o alto grau de insegurança que determina o estado máximo de natureza. Sem isso a terceira lei de natureza, esse preceito racional que ordena cumprir os pactos feitos seria sempre inoperante.

A paixão-medo — isto é, o medo das punições infligidas pela espada pública àqueles indivíduos que estão dispostos a violar seus pactos buscando com isso a promoção de seus interesses particulares — se encontra atrelada a um poder virtual diferenciado, a saber, a um poder político que é um poder de tipo *composto* pois ele surge da transferência de poder de cada um dos particulares no momento do pacto. Este poder político é definido no capítulo X do *Leviatã* da seguinte forma:

“O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes da maioria dos homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os poderes deles na dependência da sua vontade; é o caso do poder de uma república” (*Lev.*, X, p. 76).

A questão fundamental agora parece ser esta: — Como homens reais portadores de direitos naturais concordariam em renunciar a seus direitos e transferir seus poderes para uma terceira pessoa — a saber, a pessoa artificial do Estado — que mais tarde poderia se revelar um terceiro tirano que imediatamente depois do ato fundador do Estado oprimiria a todos? O desejo de domínio é um desejo que todo homem natural possui em certo grau. Cada um deseja dominar a todos até o ponto de não encontrar poder maior que o seu. Ser o senhor do mundo é o sonho de cada homem em condição natural porque isso significaria garantir a preservação da vida “durante aquela parte de tempo que a natureza permite aos homens viver”. Mas nessa condição primeira do homem o domínio é negado de forma decisiva pelo princípio de igualdade natural que impede o estabelecimento de relações hierárquicas *estáveis* de superioridade entre homens que por natureza buscam naturalmente o domínio sobre os outros.

A idéia da fundação de um estado político genuinamente hobbesiano é o que nos preocupa examinar no momento. Começemos sugerindo que uma leitura da fundação do Estado em Hobbes não poderá ser compreendida numa ordem de tempo com o preço de desabar numa série de explicações equivocadas. A principal delas surge a partir da seguinte indagação: — Como pode o medo da espada pública estar presente como condição de validade dos pactos numa situação em que nenhum Estado ainda existe? À essa indagação devemos responder que isso vem a ser possível de duas formas, ou seja, (1) no plano conjetural pela capacidade da *antecipação* e (2) no plano prático pela *simultaneidade* do pacto e de seu efeito.

Conseqüentemente essa suposta inconsistência lógica no argumento de Hobbes parece desaparecer na medida em que compreendemos que o ato protofundador da pessoa do Estado é um ato único instituído num único instante, em que uma multidão se faz povo ao mesmo tempo em que autoriza uma pessoa para agir e falar em nome de cada um daqueles que doravante serão denominados súditos.

(Da mesma forma que para investigar os direitos dos Estados e os deveres dos súditos basta considerar “como se” esses estivessem dissolvidos (DCi., p.) — isto é, basta imaginarmos a dissolução, e que consideremos os homens no estado natural “como se” acabassem de brotar da terra (DCi., p.) — para conjeturarmos o que é o homem independente de seus vínculos sociais, da mesma forma, repito, os atos voluntários de cada pessoa natural com cada pessoa natural no momento do pacto não designam uma transferência real de direitos e isso pelo fato que tudo ocorre ali “como se” cada homem natural dissesse a cada homem natural: “*Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações*” (Lev., XVII, p. 147).)

A pessoa artificial do Estado, uma vez instituída, retém o poder de cada uma das pessoas naturais que concordaram em submeter suas múltiplas vontades a uma única vontade que surge com a função suprema de garantir uma vida pacífica e confortável para cada um dos que o instituíram. *Commonwealth* quer dizer estado de bem-estar comum.

Acompanhamos até aqui as etapas que provocam uma metamorfose fundamental que vai do *teatro natural de guerra* ao *teatro político de paz*. Nosso principal objetivo nos capítulos subseqüentes desta quinta parte da tese é examinarmos o conceito de representação política em Hobbes. De fato, a *quintessência* ou o elemento aglutinador da metamorfose que transforma a guerra em paz surge em Hobbes a partir de um jogo cênico que pertence ao vocabulário que é próprio daquelas cenas e personagens que constituem o mundo do teatro — isto é, da arte de representar a vida humana através de comédias e tragédias vividas pelos atores em cena como *imitações* da vida e comportamentos factuais dos seres humanos.

Veremos a seguir pois a forma como o teatro político contempla um ator-representante que representa com legitimidade as ações e o discurso dos autores-representados que o instituíram como seu representante.

2.1. – O conceito de representação política

A representação política é um tipo de representação distinta da representação cognitiva natural (sensível ou imaginativa), pois ela é construída *artificialmente* pela razão humana: — Representações políticas, *pari passu*, são representações racionais. À primeira vista parece não haver relação de continuidade entre esses dois tipos de representações. Parece, dessa forma, que esses dois termos seguem o ritmo da declarada descontinuidade entre a ordem natural do mundo natural e a

ordem artificial do mundo político, conforme percebemos na seguinte passagem do *De Corpore* de Hobbes:

“As partes principais da filosofia são duas, porque dois são os gêneros supremos dos corpos e totalmente distintos entre si ... um chamado *natural*, fruto da natureza das coisas, e outro chamado *estado*, constituído pela vontade humana com acordos e pactos entre os homens. Por isso daqui surgem duas partes da filosofia: a *natural* e a *civil*” (DCo, 1,9, p. 41).

O que importa aqui, porém, é observar que entre o *corpo natural* e o *corpo artificial*, considerados simplesmente (*simpliciter*), existe um indivíduo humano que é definido por Hobbes como uma soma de faculdades cognitivas naturais e capacidades adquiridas: o homem é *animal & racional* (vimos antes que no *De Corpore* ele define o homem como um *corpo animado racional*). Hobbes chama nossa atenção para esse fato antropológico justamente na obra intitulada *Do Homem* (*De Homine*), pois de acordo com o que ele diz ali:

“O homem não é somente um corpo natural; ele pertence ainda ao Estado, isto é, se eu posso me exprimir assim, a um corpo político. É isso o que me obrigava considerá-lo tanto como homem como cidadão” (DH, carta dedicatória, p. 32).

Dessa forma, a possível continuidade entre representação cognitiva natural e representação política deve ser buscada nesse ser sensível, desejante e racional que para preservar a sua vida resolve por um ato do querer (isto é, voluntariamente) fazer um pacto com seu semelhante objetivando a instituição de um soberano-representante. Esse ato do querer (isto é, a vontade, que é um tipo de paixão em Hobbes) se traduz em palavras, que são justapostas no espaço e no tempo da representação, junto com as imaginações e os desejos do indivíduo humano.

Num determinado momento do pacto, porém, as representações subjetivas espaciais e temporais de cada um dos indivíduos pactuantes se transformam num *corpo representativo artificial* e Hobbes pode então dizer — dada essa objetivação racional que é o desfecho final do conceito de representação política — que “é a *unidade* do representante e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*” (Lev., XVI, p. 141). Sobre essa questão Zarka dis o seguinte:

“Le faire et le dire des hommes devront donc fonder artificiellement dans l’espace et le temps de la représentation, où se déploient désormais le désir et le conflit des désirs, l’instance juridique qui doit donner la norme que la nature ne fournit plus, et qui instaure un espace civil dans lequel il sera possible de trancher sur le mien et le tien, le juste et l’injuste, le bien et le mal.”⁶²

Como surgem as representações políticas é o que eu gostaria de examinar a seguir.

A *matéria* e o *artífice* são as duas partes (antropologicamente mais relevantes) do homem natural responsáveis por confeccionar um produto racional *a priori* que conhecemos com o nome de *commonwealth* (isto é, o estado moderno). Esse empreendimento vem a ser possível dada a natureza apriorística do conhecimento filosófico aplicado à fundamentação da instituição do fenômeno político.

De fato, diferentemente da natureza *demonstrativo a posteriori* da ciência natural que recolhe seu material de análise (isto é, o conjunto dos fenômenos naturais) do grande livro do mundo natural escrito pelo criador da natureza, a filosofia política é geneticamente estruturada no interior de uma “ciência

⁶² Zarka, Y.C. Op. Cit. p. 230.

demonstrativa que foi concedida ao homem a priori ... [e] na qual a geração das coisas depende da vontade dos próprios homens” (DH, p. 146).

Conhecemos pois os princípios da ética e da política porque sabemos o que eles realmente são (porque fomos nós mesmos que os fizemos), o que equivale a afirmar axiomáticamente a autonomia do conhecimento científico da política (agora não mais determinado por princípios extraídos de forma a posteriori de fatos oriundos da história, por exemplo) diante dessa constatação que “somos nós mesmos que criamos as causas da justiça, [isto é,] as leis e os contratos” (idem).

Diante disso tudo Hobbes pode concluir com todas as letras que “a ética e a política, quer dizer as ciências do justo e do injusto, do eqüitativo e do iníquo, *podem ser demonstradas a priori*” (DH, p. 147).

O pensamento sobre a constituição do conceito de representação política se encontra epistemologicamente inserido pois nessa nova forma de conceber o fenômeno político e ele será colocada em marcha, ao que tudo indica, quando uma mudança de mentalidade do indivíduo humano em condição natural se mostrar possível.

Isso ocorrerá, parece, quando cada indivíduo começar a pensar na possibilidade de escapar da condição definida como bastante *instável* dada a situação de insegurança que ali se apresenta — instabilidade essa que acaba sempre travando o avanço da própria ciência da moral e da política (observemos novamente que Hobbes não diz que não existe ciência no estado natural e sim que

ela é ali muito rara) e entravando igualmente o bem-estar de cada um. (A filosofia política tem o seguinte propósito prático: a felicidade de cada um numa situação de relativa pacificidade.)

A natureza *estativa* ou *estática* de algo que venha a suprimir a condição primitiva de guerra entre os indivíduos humanos é o ingrediente político necessário para flexibilizar a instabilidade determinante do estado natural. A eficácia da terceira lei natural, de fato, depende disso.

Na medida em que a validade dos pactos depende de uma diminuição no nível de insegurança será preciso que um fato novo aconteça ocasionando, por exemplo, grosso modo, a substituição de um alerta vermelho (indicador quantitativo de alto grau de periculosidade) por um alerta amarelo. *A rota de escape contratual*,⁶³ evidencia-se, não será posta em marcha antes disso.

Um pacto de representação política é pois o que a razão apresenta como viável para a instituição daquilo que Jaume — em seu *Hobbes et l'état représentatif moderne* — chama de uma *universalidade segundo a reciprocidade*. Essa mudança de mentalidade (Jaume fala numa mudança de estado) no interior do estado natural, segundo Jaume, decorre de um puro mecanismo antropológico, porque antecipável pela natureza humana, cujo propósito é a instauração de uma *instância estática* resultante de um *interesse geral harmonizado* que vem a ser possível pela objetivação da razão. Esse é o motivo, afirma esse comentador de Hobbes, porque a representação deve ser invariavelmente um *processo permanente*.⁶⁴

⁶³ Cf. Ryan, A., in *Cambridge Companion to Hobbes*.

⁶⁴ Idem, p. 81

(a) *A representação qua processo fundador do estado representativo
plenipotenciário*

A possibilidade de substituição de uma ordem natural por uma ordem artificial — essa uma *realidade paralela*, considerando que a artificialidade se contrapõe ao natural e não ao real —, de acordo com o que diz Jaume, remete imediatamente ao *processo de representação política*:

“A representação [política] permite um distanciamento em relação à ordem mecânica segundo a qual se encadeiam causas e efeitos no mundo das coisas. Esse distanciamento não significa certamente que seja possível suspender o rigor dessas consecuições, mas que é doravante permitido regular o curso reorganizando a distribuição das posições e das forças — como o hábil mecânico reorganiza as relações de massa e movimento a partir do plano anteriormente delineado, quer dizer substituindo engrenagens, polias e pesos. O jogo da representação [*le jeu de la représentation*], como substituição de representantes ao que é naturalmente presente ... faz surgir, no afastamento dessa forma aberto no curso das coisas, a necessidade *lógica* do cálculo e a ordem essencial da ordem *política*”.⁶⁵

A *identidade política*, que a qualquer momento poderá ser estabelecida em decorrência da emergência da *vontade política* — a qual deverá assumir a tarefa de subsumir em si mesma o conjunto das vontades individuais, o que é um outro modo de concernir à *suspensão das individualidades* —, requer um processo de unificação dos *quereres* (vontades) que ocorrerá obrigatoriamente com o desdobramento de relações contratuais estabelecidas no ato do pacto.

⁶⁵ Tinland, F. p. 43

(É essa uma das prerrogativas de um Estado feito por instituição. O Estado por aquisição, por outro lado, segue regras diferentes. Esse parece se assemelhar, no quesito da justificação do poder político, à tese da lei do mais forte sustentada por alguns dos sofistas na antiguidade grega. Com efeito, Hobbes diz que uma República por aquisição é aquela em que “o poder soberano foi adquirido pela força” (Lev., XX, p. 170). Mas o que justifica o direito de domínio ao soberano que obtém o poder político por aquisição não é a vitória sobre o vencido e sim o seu próprio pacto, pois no modo de perceber de Hobbes “não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este” (idem, p. 173). Observa-se portanto que nos dois tipos de República, isto é, por instituição e por aquisição, o estabelecimento do poder político requer o ato do pacto para a sua legitimidade. Goldsmith assinala que a principal diferença entre essas duas formas de república é que na República por instituição há um modelo que é racional no sentido que permite prescindir de ocorrências históricas ou de geração — caso do domínio paterno do pai sobre o filho — para se chegar ao consentimento, o que não ocorre nas Repúblicas alcançadas por aquisição.⁶⁶)

A teoria da *pessoa* e a teoria da *autorização* são duas partes constitutivas da teoria da representação política. Refiro-me a seguir a esses dois componentes essenciais da teoria da representação política hobbesiana.

⁶⁶ Goldshmitd, P. 165.

(b) *Naturalidade e artificialidade: a noção de pessoa (person/persona)*

A formação da identidade de uma pessoa política ou civil começa a ser delineada no capítulo XVI do *Leviatã* onde encontramos algo como um ponto de transição entre a primeira parte e a segunda parte da obra. Hobbes define ali a natureza de pessoas naturais — isto é, aqueles que são portadores de suas próprias palavras e atos — e de pessoas artificiais — isto é, os representantes de palavras e atos de um outro.

A noção de pessoa em Hobbes permite dizermos que a *identidade individual* está para a pessoa natural (observemos mais uma vez que não há em suas teses a idéia de *identidade pessoal* tal qual encontramos, por exemplo, em Locke) da mesma forma que a *identidade política* está para a pessoa artificial. O que Lessay diz a seguir parece vir ao encontro de nossa tese:

“A pessoa é sempre um *eu* (moi), uma *identidade*; mas um eu que se decompõe em dois elementos, em virtude dessa *persona* reconduzida ao seu sentido etimológico de máscara: um representante e um representado, um ator e um autor”.⁶⁷

Ora, dizíamos antes que a *identidade política* do estado representativo moderno vem a ser possível pelo próprio processo da representação em que as individualidades (cujas diferenças são acentuadas pelas comparações entre os pares) são suprimidas no ato mesmo da instituição da *unidade* do corpo político.

⁶⁷ Lessay, F. p. 158

A identidade do corpo político parece ser a única alternativa viável para, num só momento, suplantar a diversidade empírica dos corpos naturais e suprimir as diferenças comparativas entre indivíduos que habitam o estado natural.

A forma como Hobbes constrói a identidade política da vontade pública, em estreita relação com a sua noção de pessoa (*persona*), é o que me ocuparei em examinar no momento. Isso significa que me encontro doravante em via de presenciar o grandioso nascimento de uma pessoa artificial.

O termo *pessoa artificial* concerne a essa peculiar capacidade de portar em si mesmo — por imitação, fingimento, encenação ou de forma verdadeira — outra(s) pessoa(s). Dois exemplos sobre como isso ocorre são citados a seguir pelo próprio Hobbes: (1) “Cícero diz: sou portador de três pessoas; eu mesmo, o meu adversário e o juiz” (Lev., XVI, p. 138); (2) O dogma da trindade, isto é, a união numa só pessoa de três pessoas distintas: o verdadeiro Deus pode ser personificado... em nome de Moisés, Jesus e o Espírito Santo (idem, pp. 140-1). Poderíamos também acrescentar um terceiro exemplo a partir dessa célebre frase atribuída à Luís XIV (1638-1715), monarca francês que governava a França na época da publicação do Leviatã: “L’État c’est moi” (o Estado sou eu).

A noção de pessoa tem pois em Hobbes essa capacidade de reduzir a pluralidade à unidade. *Persona* envolve *atividade*, de forma que, de acordo com o que diz Hobbes a seguir:

“*Personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome*” (Lev., XVI, p. 138).

As pessoas artificiais que interessam a Hobbes são do tipo que agem e falam por representação, isto é, pessoas que são autorizadas pelos donos ou proprietários das palavras e ações a atuarem e falarem em nome deles, atividade essa que podemos constatar na seguinte passagem do Leviatã:

“Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas das suas palavras e ações *pertencem* àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem as suas palavras e ações é o *autor*, casos estes em que o ator atua por autoridade” (Lev., XVI, p. 138).

O ato que delega autoridade a uma pessoa artificial é necessariamente um ato racional. Segue-se a partir disso que será vedado o acesso ao pacto que institui uma vontade política pública homens tolos (fool), insanos (madman), bem como as crianças... enfim, todos aqueles “que não têm o uso da razão” (Lev., XVI, p. 140) não poderão participar desse evento político maior.

A unidade que resulta da adesão e da imediata identificação de todos os indivíduos que fazem parte de uma multidão no ato de criação de uma *vontade política via representação* é o mesmo ato fundador da pessoa artificial do Estado:

“Uma multidão de homens se torna *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão (Lev., XVI, p.141).

Os diversos autores que consentem ou autorizam as idéias, atos e discursos do ator-pessoa-artificial do Estado (junto a esse pacto de autorização originado num processo de representação) não constituem porém a tão esperada *unidade* política do Estado, “porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz a pessoa ser *una*” (idem, ibidi).

O representante é então o portador legítimo da pessoa artificial do estado quando a pluralidade de vontades individuais se metamorfoseia numa única vontade, ou seja, na vontade política pública que é a vontade que é própria do estado soberano moderno.

CAPÍTULO TERCEIRO

A CONSTITUIÇÃO DA VONTADE POLÍTICA

3.1. - Vontade Natural e Vontade Política

O *querer* de um homem natural — isto é, sua vontade natural — e o *querer* de um homem artificial — isto é, sua vontade política — são justapostos por Hobbes no capítulo V do *De Cive* (onde ele tem como propósito uma explicação causal do *emergente* estado político) da seguinte forma:

“Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isso seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto, contudo aquele que submete sua vontade à vontade de outrem transfere a este último o direito sobre suas forças e suas faculdades — de tal modo que, quando todos os outros tiverem feito o mesmo, aquele a quem se submeteram terá tanto poder que, pelo temor que este suscita, poderá conformar as vontades dos particulares à unidade e à concórdia” (DC., V, 8, p. 109).

Se a vontade fosse voluntária, viu-se na primeira parte da tese, teria ela como objeto ela mesma, provocando uma absurda série de sucessivos querereres *ad infinitu*. Hobbes retoma essa sua tese aqui para pensar a questão da volição política.

O surgimento da vontade ou do querer político depende do surgimento de uma rede de processos deliberativos exercidos por cada um dos indivíduos humanos em condição natural por ocasião da confecção e do cumprimento de pactos conforme preceituado por essas regras da razão chamadas de leis naturais.

Como a vontade particular de cada indivíduo tem por função fechar um processo de deliberação, liberando com isso a realização de certo curso de ação (a vontade natural, lembremos, é o *último desejo imediatamente aderente à ação*), diz Hobbes que “é por si só manifesto que as ações dos homens procedem de sua vontade, e essa vontade procede da esperança e do medo” (Dc., V, 1, p. 103).

O tipo de vontade nesse estágio do argumento de Hobbes é aquele que remete ao ato de transgressão dos pactos. O ato efetivo de cumprimento de um pacto necessário para a fundação da ordem política depende do *interesse* do indivíduo (isto é, que ele considere esse seu ato como algo bom para ele).

Tentativas diversas são feitas a todo o momento no estado natural para validar o pacto entre as partes sustentando a necessidade da confirmação da palavra dada conforme sugerido pela terceira lei natural com a justificativa de que a resultante reciprocidade em decorrência disso conduziria para fora do estado de guerra.

Todas essas tentativas encontram a oposição (visão pessimista ou realista?) de Hobbes e a sua tese mais convincente parece ser que se as vontades pactuantes particulares tivessem obtido êxito o que teria surgido seria algo outro do que o Commonwealth no qual vivemos hoje em dia, pois em tal caso “haveria paz sem sujeição”, o que abstrai a necessidade de um estado representativo institucional:

“Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição” (Lev., XVII, p. 145).

O ponto crucial aqui é ver como uma multiplicidade de vontades díspares e auto-interessadas que compõem as multidões humanas pré-políticas podem convergir para uma vontade única. Em outras palavras, devemos agora buscar compreender os argumentos usados por Hobbes para ensejar a instituição de uma unicidade volitiva (vontade de um) compatível com a universalidade volitiva (vontade de todos) que no fim (ou no percurso) de todo um processo (contratual, certamente) nos ofertará a idéia de *povo*.

3.2. - Da Vontade da Guerra à Vontade da Paz

Estabelecidos certos aspectos formais do pacto de autorização no cerne do capítulo XVI do *Leviatã* o objetivo de Hobbes no capítulo subsequente é refletir também sobre as causas materiais — além das causas formais — concernentes à fundação do estado político. A situação de insegurança vigente no estado natural,

uma vez declarada impeditiva da validade de acordos mútuos provoca uma nova orientação para forçar a efetividade desses acordos.

A questão da comparação entre as vontades humanas individuais é re-introduzida no capítulo XVII dessa obra para ratificar seu caráter belicista, pois de acordo com o que Hobbes diz a seguir: “O homem, cuja alegria consiste em se comparar, só encontra felicidade na comparação com os outros homens, [e, assim sendo,] só pode apreciar o que é eminente” (Lev., XVII, p. 146).

O fato é que o conceito de multidão como o somatório de todas as vontades particulares é carregado de animosidade. A idéia de multidão em Hobbes é um ponto de encontro fatídico para onde convergem todas as vontades de guerra particulares que determinam o estado natural como uma situação de *insuficiente segurança*:

“Numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única ... continua valendo aquele mesmo estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meu* e o *teu*, que se chamam domínio e propriedade — isso porque ainda não existe a *segurança* que afirmamos, antes, ser o requisito necessário para o cumprimento das leis naturais” (Dc., VI, 1, p. 115).

Como reduzir essa forma pluralizada de vontades individuais que inscreve a insegurança na condição primeira do homem numa vontade única que, pelo menos para os súditos obedientes, será interpretada como a vontade da paz? A resposta deve ser buscada na própria multidão, pois na visão de Hobbes “à multidão assim unida numa só pessoa chama-se *República (commonwealth)*, em latim *Civitas*” (Lev., XVII, p. 147).

A inversão de uma situação de insuficiente segurança para uma situação de suficiente segurança é uma condição necessária para a instituição de uma vontade política única que se desdobrará numa vontade de paz promotora de uma vida mais feliz para os indivíduos-súditos e que terá a tarefa *vital* de re-introduzir o indivíduo humano na série de tempo dada a ele pela natureza — pois com o surgimento do Estado há uma boa chance de que essa série não seja fechada antes do tempo para cada indivíduo por um inimigo natural e portador legítimo (enquanto possuidor do direito natural a tudo) de certos direitos que podem a qualquer momento decretar, sem direito a recurso, a objetivação da morte violenta.

Situação de suficiente segurança (paz civil), bem-estar individual, convívio social, defesa contra o inimigo exterior, confortos originados pelo comércio e pelas ciências, são algumas das tentações de uma vida em sociedade que Hobbes utiliza para persuadir indivíduos humanos em condição natural a aceitarem as cláusulas das leis naturais. Tão imprescindível quanto a justificação dos benefícios resultantes da instituição da sociedade organizada, porém, é a revelação dos malefícios reservados àqueles que pretendem voltar atrás na palavra dada no ato que institui a pessoa soberana do estado.

A forma e o desdobramento da teoria da autorização (ou processo de representação) de Hobbes e o seu resultado político, isto é, o *efeito-soberano*, é o que eu pretendo investigar no capítulo posterior desta última parte da tese, ocasião em que devo retornar a refletir sobre certas características concernentes à vontade política hobbesiana.

CAPÍTULO QUARTO

TEORIA HOBBIANA DA AUTORIZAÇÃO, DA SOBERANIA E O CONCEITO DE OBRIGAÇÃO POLÍTICA

4.1. – O Pacto de Autorização

A. A natureza da autorização. É no capítulo XVI do *Leviatã* que Hobbes introduz, pela primeira vez na história do pensamento político, a noção de autorização. Ele começa por definir o que é uma pessoa:

"Uma pessoa (person) é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem ..." (Lev., XVI, p. 138).

Desse modo, aquele que age ou fala a respeito de si mesmo, em vista de si mesmo, é uma pessoa natural. Mas o indivíduo que age ou fala em nome de outro se qualifica, define-se como pessoa artificial, age por ficção; age *como se fosse* uma pessoa natural dotada de palavras e ações próprias. Segue-se então que o soberano, pessoa artificial por excelência, possui palavras e ações próprias, isto é,

palavras e ações distintas daquelas dos indivíduos que o fizeram?

Por decorrência de uma espécie de tradução do direito natural conferido por cada um através do pacto - o soberano é dotado de suficiente autonomia para agir por conta própria. Isso, porém, não esgota a questão no que se refere à plena extensão das ações do soberano. Pois o detentor do cargo de soberano, fiel depositário das vontades individuais, não participa do pacto eletivo, pois conforme expressa Martinich,

"while other people lay down their right to everything when they covenant with others, the sovereign, not being a party to it, does not He remains in the state of nature".⁶⁸

O direito soberano de punir, veremos depois, tem como origem, mas numa forma modificada, alterada, o direito natural a tudo, ou seja, o direito natural *in natura* (jus in omnia), como ele era antes do pacto. Em suma, nem todos os atos do soberano decorrem do ato da autorização.

A alienação dos direitos, em Rousseau, é operada de forma compacta. Ao contrário da renúncia parcial dos direitos, formulada por Hobbes, Rousseau defende "a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, à comunidade toda". Para Hobbes, ao contrário, a alienação parcial de direitos serve como recurso para que os indivíduos recuperem suas liberdades no caso de um governante que viole o pacto de autorização, de 'n' formas possíveis: sendo fraco, incapaz, pondo o conjunto do Estado em perigo, ou exercendo o poder tiranicamente, etc. Há, além disso, uma distinção substancial entre Hobbes e Rousseau no que se refere à forma

⁶⁸ Martinich, A. P. Hobbes's Science of Politics, p. 258.

de governar o Estado.

Em Hobbes não há, por exemplo, uma distinção entre governo e vontade coletiva, na medida em que cada ato do soberano é também um ato de cada um dos indivíduos que o instituíram. Já em Rousseau, a vontade coletiva não possui uma fisionomia tão específica. É uma *vontade pura*. Seu processo de determinação é concebido mediante o interesse comum. Com efeito, o governante será sempre um subconjunto (isto é, um *instrumento*) da vontade geral. Em outras palavras, pessoas naturais, como são os governantes, são obrigados a exercerem seus cargos em decorrência do que quer a vontade geral - isto é, o que quer a vontade de todos objetivada no interesse comum.

O detentor do cargo de soberano é então para Hobbes uma pessoa que age em nome de todas as outras pessoas que a colocaram no comando do poder do Estado. É a partir da noção de pessoa que Hobbes pode articular a sua noção de autorização. Somente uma pessoa capaz de agir em nome de outra é capaz de se considerar autorizada a representá-la. Nesse caso único, segundo Hobbes, "a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o *autor*, casos estes em que o ator atua por autoridade" (Lev., XVI, p. 138). Ter autoridade significa então possuir o direito de agir em nome de outrem.

Expresso em outras palavras, os autores conferem ao ator-soberano a prerrogativa do uso de alguns de seus direitos. Esse se encontra então autorizado para agir em nome daqueles que o nomearam seu representante, pois conforme diz Hobbes, "cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade

em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante” (Lev., XVI, p. 141).

Uma definição simplificada do conceito de autorização em Hobbes é apresentada por Gauthier nesta equivalência: "authorization" = "that procedure by which one man gives the use of his right to another man". No tópico a ser analisado abaixo, pretendo inquirir a relação entre autorização e direito.

B. Autorização e direito. A autorização é articulada através de um ato único em que os futuros súditos produzem um *device* jurídico capaz de representar a todos em nome da defesa comum. Refiro-me a um *ato único* no sentido de que não há etapas sucessivas, não há processo *extenso* (em várias etapas) entre os futuros súditos e o futuro soberano.

O conteúdo do contrato por autorização são os direitos naturais a que cada indivíduo renuncia em favor da paz e da preservação. Isso tem que ser considerado com cuidado; pois os indivíduos não renunciam à titularidade de seus direitos. Eles renunciam ao exercício de alguns de seus direitos em benefício de um homem, que, por decorrência disso, recebe o direito de usar ações e palavras que são próprias daqueles que o engendraram como soberano.

Nesse sentido, a seguinte equivalência parece procedente: quem possui a autorização de fazer X possui igualmente o direito de fazer X. Nisso consiste a extensão da autorização. Pois, segundo Hobbes, feito por autorização significa feito por licença do autor a quem pertence o direito de fazer determinadas ações, "disso

se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, compromete assim o autor, não menos do que se este mesmo o fizesse, nem o sujeita menos a todas as suas conseqüências" (Lev., XVI, p. 139).

Mas o direito de punir, veremos posteriormente, não decorre completamente da autorização, pois os pactuante-outorgantes não podem dar o que não têm. Parece seguir-se então que não há, para o soberano, uma plena equivalência entre possuir a autorização de fazer X e possuir o direito de fazer X. O direito de punir do soberano precisa, para se constituir plenamente, do consentimento dos indivíduos que o instituíram. No subcapítulo 5.3 dessa parte da tese ("Obrigação política e castigo") examinarei de forma detalhada a noção de direito de punir em Hobbes.

4.2. – O *modus operandi* da Vontade Política do Representante Soberano

A. A natureza da soberania. A finalidade do contrato por autorização é a instituição de uma autoridade provedora da segurança e bem-estar de todos. Desse modo, o soberano torna-se o portador legal do poder e força de cada um. O estado é um artefato intencional na medida em que foi intencionalmente produzido; a voluntariedade do ato da instituição não se esgota na vontade do soberano atualmente instituído. No final do capítulo XVII do *Leviatã*, o Estado é assim definido:

"Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum" (Lev., XVII, p. 148).

O soberano, continua Hobbes, é o portador de tal pessoa; por conseguinte, ele possui poder soberano. Caracterizado o indivíduo detentor do poder supremo, o restante do corpo político é constituído por súditos.

A soberania é alcançada de duas maneiras: por aquisição ou por instituição. No primeiro caso, caracteriza-se a verticalidade da obrigação: a autoridade é conquistada essencialmente através do medo imposto às vontades. Resulta disso que não podemos considerar esse tipo de soberania como resultante de um ato livre e intencional, na medida em que, escreve Hobbes a seguir:

"Uma *República por aquisição* é aquela em que o poder soberano foi adquirido pela força. E este é adquirido pela força quando os homens individualmente, ... por medo da morte ou do cativo, autorizam todas as ações daquele homem ou assembléia que tem em seu poder suas vidas e a sua liberdade" (Lev., XX, p. 170).

A segunda hipótese é a que interessa a Hobbes. A diferença está na autoridade autorizada. O processo de obtenção da soberania por instituição decorre de um ato livre e intencional. Além disso, ao contrário da soberania por aquisição; o medo surge aqui como uma força positiva; ele é a força motivadora da sociedade na medida em que obriga todos ao cumprimento do pacto.

Nisso consiste a unidade do Estado: a vontade de todos submetida à vontade de uma única pessoa, através de pacto recíproco entre todos os pactuantes-outorgantes, de modo que cada homem se reconhece como autor dos atos e decisões realizados pelo governante supremo. Hobbes mostra pois

como um estado por instituição é feito:

"Considera-se que uma *República* tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção ... deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens como se fossem seus próprios atos e decisões" (Lev., XVIII, p. 1148-149).

B. Direito soberano. Uma vez instituída a pessoa do Estado, os súditos não podem, sem licença dela, renunciar ao pacto que a estabeleceu. Decorre daí que, rebelar-se contra o soberano, é desconhecer a natureza de um princípio lógico pois, de acordo com o que diz Hobbes no capítulo XXIV do *Leviatã*,

"É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembléia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames de suas paixões ... *Mas isto não é suficiente para autorizar qualquer súdito a pegar em armas contra seu soberano ... Porque os súditos autorizaram todas as suas ações, e ao atribuírem-lhe o poder soberano fizeram-nas suas*" (Lev., XXIV, p. 212).

Hobbes eleva à condição de violação de um princípio lógico a rebelião, da mesma forma que qualificou como contraditória a possibilidade de alguém tirar sua própria vida. Logo, a rebelião é contraditória pelo motivo que, sendo o soberano uma extensão do pacto feito por cada um enquanto autor (isto é, detentor de palavras e ações próprias,) o que é feito contra o ator-soberano é

feito contra aqueles que o criaram.

As premissas hobbesianas parecem conduzir à seguinte conclusão: atentar contra o Estado é atentar contra todos os autores pactuantes, e, o que é pior, é ir contra os seus próprios princípios. Isso constitui injustiça. Qual a solução? A prisão e a morte. Hobbes então se antecipa a um possível objeitor que venha a dizer que o soberano comete injustiça ao trancafiar (e/ou condenar à morte) alguns de seus súditos.

De acordo com Hobbes, são injustos aqueles que atentam contra o pacto. Ora, se o soberano não participa do pacto, ele não pode, por esse mesmo motivo, ser chamado injusto. Além disso, quem contraria os princípios contratuais quebra o seu juramento e, desse modo, carimba o seu passaporte de volta ao estado de guerra.

O soberano ao condenar à morte o súdito insurgente atenta contra o princípio da equidade, logo contra uma lei natural, e não contra a justiça propriamente dita, pelo motivo que o soberano não age injustamente porque todos os seus atos são autorizados pelo pacto, pois segundo Hobbes, "É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem injúria em sentido próprio". Hobbes diz no capítulo XV do *Leviatã* que *"se a alguém for confiado servir de juiz entre dois homens, é um preceito da lei natural que trate a ambos eqüitativamente ... caso contrário a distribuição seria desigual e contrária à equidade"* (Lev., XV, p. 92).

Com efeito, se o soberano julga com parcialidade os atos de um súdito ele atropela assim a justiça distributiva, que consiste justamente em "distribuir eqüitativamente a cada homem, o que segundo a razão lhe pertence" (Lev., XV, p.92), mas ele não será considerado por isso *injusto* já que ele não violou com esse ato seu o pacto.

Posiciona-se o Estado, nesse caso extremo (isto é, condenando à morte), contra o direito natural na medida em que age contra o direito à vida dos que são condenados? Segundo meu entendimento, parece haver aqui uma tensão entre o direito natural de quem voltou ao estado natural e a massa total dos direitos naturais que foi outorgada ao soberano.

A solução de Hobbes: o sentenciado à morte tem o direito de defender sua vida conforme seu juízo e razão indiquem. Tem o direito de fugir e de praticar todos os atos necessários a esse fim. O soberano, por sua vez, tem o direito de condená-lo à morte por julgar ser essa medida absolutamente necessária à salvaguarda do estado. Pois é um direito do soberano o julgamento e execução de quem atenta contra a paz.

Um outro direito é aquele de não ser morto nem punido por seus súditos. A lógica é a mesma que enunciamos antes: matar ou punir seu soberano é matar ou punir uma extensão fundamental de si mesmo, uma forma de suicídio político. Outro direito soberano apresentado por Hobbes é aquele que se refere ao que hoje denominamos poder judiciário: tem também o soberano o direito de julgar as controvérsias que surgem quando da interpretação das leis, naturais ou

civis, bem como de nomear representantes legais para tal. O judiciário e o legislativo estão atrelados ao poder executivo na estrutura política definida pelo pensamento de Hobbes.

4.3. – A Extensão das Obrigações Políticas

A. Obrigação política. O ato que institui a soberania contém dois componentes essenciais; a saber, o ato da autorização e o ato do pacto, pois conforme expressa Gauthier,

"Sovereignty is founded on act of institution performed by the prospective subjects. This act has two components, which it is absolutely necessary to distinguish clearly. The first component is the act of authorization, whereby the subject confers the use of his right of nature on the sovereign. The second is the act of covenant, whereby the subject obliges himself to a11 his fe110w subjects to confer the use of his right on the sovereign, and not thereafter to withdraw the use of his right from the sovereign".⁶⁹

A distinção entre esses dois atos permite que se compreenda a natureza da obrigação política no pensamento hobbesiano. Mediante o ato da autorização, diz Gauthier, "the subject confers the use of his right of nature on the sovereign", mas, por força desse simples ato, ele, o sujeito autorizante, não é determinado como limitado em seu campo de ação possível, isto é, não é qualificado como sujeito a obrigações. O que Hobbes diz em *A Dialogue Between a Philosopher & a Student* é esclarecedor. Ali ele diz o seguinte:

⁶⁹ Gauthier, D. Op. Cit., p. 149.

"He that transferreth his power, hath deprived himself of it: but he that committeth it to another to be exercised in his name and under him, is still in the possession of the same power" (Dialogue... p. 52).

Segue-se que o ato da autorização necessita de um outro ato fundante essencialmente conectado com ele. Tal ato fundante complementar é o pacto. É por meio desse que o súdito se auto-obriga - diante de todos os outros súditos - a conferir o uso de seu direito ao soberano e a não requisitar o mesmo quando concluído o ato completo da instituição.

É mediante o pacto, portanto, que o súdito limita essencialmente o campo do seu possível, privando-se, mediante uma renúncia fundamental, da capacidade de retomar seus direitos abdicados, isto é, da capacidade de despojar o soberano da autorização que lhe outorgou.

Segue-se, como corolário, a obrigação em que se encontra o súdito de não executar qualquer tipo de ação considerada incompatível com sua autorização. Esse tipo de obrigação, que chamamos de obrigação política, é exposto por Hobbes nos seguintes termos: "Pois são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer"(Lev., XVIII, p. 149).

A extensão da obrigação política é determinada pelo âmbito de todos os atos considerados compatíveis com a autorização do soberano. A todos esses atos encontra-se o súdito obrigado. Ele o é *politicamente*, porque é mediante o pacto político com os outros súditos - e não com o soberano, que não participa

do pacto - que ele se compromete a não denunciar sua autorização.

Com o propósito de sumariar o que está incluso na constituição da obrigação política, pode-se dizer que ela é constituída, em primeiro lugar, por uma obrigação de não opor-se ao soberano pois, conforme vimos antes, Hobbes diz que "são obrigados, cada homem perante cada homem, a reconhecer ... tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer ...". De fato, de acordo com o que diz Gauthier, "to oppose the sovereign would be to refuse to recognize his acts as one' s own, and this would be to withdraw one' s authorization from him".⁷⁰

Em segundo lugar, a obrigação política é constituída por uma obrigação de obedecer ao soberano. Essa segunda subclasse de obrigação que constitui a classe *obrigação política* será o tema de nosso próximo subcapítulo.

Ao comentar a obrigação de obediência dos súditos ao soberano, Gauthier procura, nos textos de Hobbes, algo que justifique sua tese de que os súditos são obrigados *only* quando a obediência é *necessária* à segurança interna e externa. Gauthier não encontra suficiente suporte textual para legitimar sua tese. A alternativa que Gauthier encontra a fim de elucidar tal questão (isto é, se os súditos são obrigados a obedecer quando a obediência não é *necessária* à segurança interna e externa), embora não seja *prima facie* autorizada por Hobbes é sem dúvida nenhuma hobbesiana, conforme percebemos no que Gauthier diz a seguir:

⁷⁰ Gauthier, D. Op. Cit., pp.150-51.

"It seems possible to argue that, although obedience to some of the commands of the sovereign is not necessary to the attainment of the ends of the commonwealth, such obedience is in almost all cases conducive to these ends. That sovereign who is more fully obeyed by his subjects is better able to provide for internal and external security. Therefore it would be incompatible with the authorization given the sovereign, for the subject to refuse obedience in those cases when obedience would not be dangerous to him".Essas obrigações, conclui finalmente Gauthier, "taken with the general limitation stated at the outset, provide a sufficiently close counterpart to the liberty of subjects ..."⁷¹.

B. Obrigação de obediência ao soberano. No capítulo XVIII do *Leviatã* Hobbes se refere ao soberano *já* instituído. A atualidade da soberania demonstra que a obrigação dos súditos, uns com os outros, foi cumprida. Utilizando as palavras do próprio Hobbes, diremos que estão obrigados, "cada homem perante cada homem, a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é* ("already is")seu soberano fizer" (Lev., XVIII, p. 107).

Dado o fato do soberano, a tudo que ele fizer os participantes do pacto são ditos estar obrigados (é evidente que a expressão 'tudo que ele fizer' só se aplica aos seus atos relevantes *enquanto* ator-soberano), menos aqueles atos que - embora decorrendo da sua qualificação como soberano - colocam em grave risco a sobrevivência de cada um, pois tais atos acabam por conflitar com os direitos naturais dos indivíduos.

A obrigação para com o soberano, estabelecida pelo pacto político, é mantida na medida em que se conserva a autorização de todos os indivíduos.

⁷¹ Idem, p. 153.

Ora, como os súditos não podem se liberar a si mesmos (pois, fazendo isso, estariam depondo o soberano - visto que os atos deles são constituintes da soberania), a soberania tem um direito ilimitado a tudo.

E a esse direito ilimitado do soberano corresponde um dever ilimitado por parte dos súditos. Em outras palavras, o soberano não pode ser deposto, pelo simples motivo de que a dissensão por parte de um ou mais súditos levaria todos os restantes súditos a romperem o pacto com aquele ou aqueles; e isso de acordo com Hobbes constitui injustiça. (Leia-se: o rompimento de uma promessa.)

Mas e quando o soberano não corresponde ao fim último, digo, à causa final segundo a qual foi estabelecido? Pode ele, em virtude desse fato, ser legitimamente deposto? Nesse caso especial, poderia ser argumentado que os requisitos básicos do preenchimento do ato da autorização não foram satisfeitos; isto é, a segurança interna e externa do estado não foi alcançada. Nessa circunstância, os súditos são liberados de seu pacto de autorização para com o soberano.

A respeito dessa questão Sorell exemplifica que "a sovereign risks everything if he makes the life of his subjects too miserable", isso porque "misery cannot only provoke disobedience, it can actually make disobedience all right". Logo, continua Sorell, um soberano que

"Does not do his best to minimize the intrusions of government or who makes his subjects miserable and provokes

civil disobedience, is like an individual in the state of nature who is not moderate in eating and drinking: his excesses lead to his physical disintegration"⁷².

Com efeito, no capítulo XXVII do *Leviatã* Hobbes afirma que

"Se alguém for obrigado, pelo terror de uma morte iminente, a praticar um ato contrário à lei, fica inteiramente desculpado, porque nenhuma lei pode obrigar um homem a renunciar a sua própria preservação. Supondo que essa lei fosse obrigatória, mesmo assim o raciocínio seria o seguinte: *se não o fizer morrerei imediatamente, e se o fizer morrerei mais tarde; fazendo-o, portanto, ganho tempo de vida.* Conseqüentemente, a natureza obriga à prática do ato" (Lev., XXVII, p. 255-256).

E no parágrafo seguinte ele diz que

"Quando alguém se encontra privado de alimento e de outras coisas necessárias a sua vida, e só é capaz de preservar-se através de um ato contrário à lei, como quando durante uma grande fome obtém pela força ou pelo roubo o alimento que não consegue com dinheiro ou pela caridade, ou quando em defesa da própria vida arranca a espada das mãos de outrem, nesses casos o crime é totalmente desculpado, pela razão acima apresentada" (Idem, p. 256.).

É importante esclarecer que isso não significa que os súditos tenham um direito de se liberarem de obedecer ao soberano. Não existe um direito de desobediência em Hobbes. Deposto o soberano, todos voltam ao estado natural. *Mutatis mutandis*, só existe uma maneira do pacto da autorização vir a ser impugnado. É no especialíssimo caso em que o direito natural exige tal impugnação. O que pode ocorrer se o soberano falhar em sua tarefa de proteger os súditos. Nesse caso ocorre uma ruptura geral do sistema; o que leva à

⁷² Sorell, T. Op. Cit., p. 122.

dissolução do ato da autorização.

Como consequência, todos os indivíduos retiram a autoridade concedida ao soberano, autoridade essa que outorgara a ele o direito de agir em nome de todos. Sendo a soberania uma entidade prudencial, responsável pelo *cálculo* de meios e fins necessários à segurança de todos, parece que a sua dissolução ocorre devido a um colapso generalizado na razão do estado, pois Hobbes afirma que "a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los". Hobbes conclui o seu argumento da seguinte forma:

"O fim (end) da obediência é a proteção, e ... embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, através da discórdia intestina" (Lev., XXI, p. 189).

O soberano é então para Hobbes "mortal, e sujeito à degenerescência, do mesmo modo que todas as criaturas terrenas, já que ele tem dentro dele "grande número de sementes de mortalidade natural". Watkins enfatiza, a respeito da perda dos direitos civis por parte do soberano que se desvia dos propósitos (fins) segundo os quais ele fora instituído que, muito embora o *Leviatã* seja semelhante a algo como um "Frankenstein monster, ... he will perish if his makers collectively turn against him ... which they will do if he ceases to protect their lives".⁷³

⁷³ Watkins, J. Hobbes's System of Ideas, p. 49.

Deve ser lembrado, além disso, que, após o ato da instituição, o soberano é livre para agir por conta própria. Esse enunciado enseja a colocação da seguinte pergunta: - O fato de que o soberano, como ator 'isolado' e situado acima de todos os pactuantes, possui distintivamente um imenso espaço próprio de decisões que são relevantes para a condução geral do estado, não permite inferir que se deva atribuir a ele a responsabilidade pelo rompimento do pacto?

Uma verossímil resposta de Hobbes a respeito dessa questão é que a autonomia do soberano é sempre relativa à extensão do ato da autorização, não podendo, *ipso facto*, transcendê-lo.

O ato essencial que o constituiu como soberano não lhe outorgou poderes para dissolver o estado. Por mais que o colapso tenha sido influenciado por um conjunto de ações inadequadas cuja fonte determinante foi ele, não obstante isso o ato específico, logicamente determinante, da dissolução do estado, deve ser creditado ao conjunto dos pactuantes. Voltamos a deparar com uma bem conhecida máxima hobbesiana: de tudo que o soberano fizer os indivíduos que o instituíram são responsáveis.

Resta um espaço para a liberdade dos súditos: ela ocorre em situações contingentes, acidentais, ou seja, onde não houver ameaça à estabilidade e plena eficácia do mandato soberano, o súdito pode exercer o seu direito (leia-se: "não ter obrigações a ...").

Nesse caso específico, não existe a necessidade das leis, pois não há necessidade de impor limites em situações em que o estado não se faz presente, ou seja, conforme expressa Hobbes no capítulo XXI do *Leviatã*, "segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável a seu interesse" (Lev., XXI, p. 130).

Deve ser esclarecido ainda que Hobbes também se refere ao silêncio das leis, situação essa em que o soberano não estabelece a aplicação precisa de uma determinada lei simplesmente porque ainda não conhece suficientemente bem o caso a fim de julgar se existe (ou não) a necessidade de tal limitação. É o que Hobbes diz num dos últimos parágrafos do capítulo XXI do *Leviatã*:

"Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente a sua discricção. Portanto essa liberdade em alguns lugares é maior e noutras menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente" (Lev., XXI, p. 187).

4.4. – Obrigação Política e Castigo (*PUNISHMENT*)

"Thus the relation between the sovereign and a subject whom he has condemned to death reverts to that between two antagonists in a state of nature, except that, now, one of them is much more powerful than the other". (Watkins, *Hobbes 's System of Ideas*, p. 98)

"Beccaria, tres têt, l' a vait

dit: "L'assassinat que l' on nous représente comme un crime horrible, nous le voyons commettre froidement, sans remords". L' exécution publique est perçue maintenant comme un foyer où la violence se rallume. La punition tendra donc à devenir la part la plus cachée du processus penal" (Foucault, *Surveiller et punir*, pp. 14-15)

Diz Hobbes no capítulo VI do *De Cive* o seguinte:

"A segurança é o fim pelo qual nos submetemos uns aos outros, e por isso, na falta dela, supõe-se que ninguém se tenha submetido a coisa alguma, nem haja renunciado a seu direito sobre todas as coisas, antes que se tomem precauções quanto a sua segurança" (DCi., 6, 3, p. 117).

Um pouco depois, nessa mesma obra, Hobbes diz que a nossa segurança deve ser providenciada "não mediante pactos, mas através de castigos" (DCi., 6, 4, p. 117).

Esses devem ser severos o suficiente para impedir que os indivíduos caiam na tentação de obter vantagens ilícitas uns sobre os outros, descumprindo assim os seus pactos. Em passagem análoga no *Leviatã* (parte II, cap. XVII), Hobbes diz que o que leva os homens "que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros" a realizarem restrições sobre si próprios " é o cuidado com sua própria conservação ... *quer dizer.*, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra" (Lev., XVII, p. 143).

Essa condição, conclui Hobbes, por ser uma conseqüência das paixões

humanas, será superada unicamente com a instituição de um poder capaz de forçar os homens, "por medo do *castigo*.., ao cumprimento de seus pactos ..." (Lev., XVII, 103). Já que as ações de cada indivíduo tendem por natureza ao bem próprio, o poder público terá então por função dirigir as ações dos indivíduos no sentido da paz e da preservação de todos.

O medo de ser castigado pela espada pública articula desse modo a conexão e a real efetivação entre as obrigações *in foro interno* e as obrigações *in foro externo* na medida em que o medo de sofrer dano conduz cada indivíduo a obrigar-se não apenas em consciência, isto é, *in abstracto*, mas, fundamentalmente, *in concreto*, ou seja, conduz cada indivíduo a *renunciar ao uso de certos direitos seus em favor de outrem*, e isso, segundo Hobbes,

"É mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*" (Lev., XVII, p. 147).

A capacidade da pessoa pública de causar dano às pessoas naturais, depende, em parte, da porção de poder transferido pelos indivíduos em decorrência do pacto político. Mas a extensão jurídica do castigo não é limitada pelo pacto, na medida em que o direito de punir, segundo Hobbes, pertence ao estado, não tendo como "fundamento ... qualquer concessão ou dádiva dos súditos" (Lev., XXVIII, p. 263).

Os súditos não podem conceder, dessa forma, ao soberano o direito de punir simplesmente porque eles não possuem tal direito. Além disso, um dos direitos que os súditos não puderam renunciar em favor do soberano é justamente o direito de autodefesa. Parece que temos à nossa frente uma relação de antagonismo entre o direito de punir do soberano e o direito de autodefesa dos súditos. Acrescente-se a isso que o direito de punir do soberano precisa ser legitimado pelos súditos.

Hobbes soluciona essa aparente relação de antagonismo da seguinte maneira. Os súditos não podem, por natureza, renunciar ao direito de defender-se. Mas eles podem renunciar ao direito de defender os outros súditos que praticam crimes contra o soberano, permitindo (isto é, legitimando), dessa forma, a efetivação do direito de punir.

Porém, ao abrirem mão de seus direitos de defender os outros súditos, cada um instaura tão somente o *modus operandi* do direito de punir do Estado. A importante questão sobre qual seria o *fundamento* do direito de punir do Estado permanece dessa forma ainda sem solução, pois conforme diz Hobbes, "ajudar o soberano a causar dano a outrem só poderia equivaler a dar-lhe o direito de punir se aquele que assim promete o tivesse ele próprio tal direito",

O fundamento *material* do direito de punir é o *jus in omnia* (isto é, o direito natural a tudo) do indivíduo ou assembléia que foi instituído soberano. O fundamento *formal* do direito de punir é o ato que instituiu o Estado, a saber, o pacto: em razão dessa característica formal do direito de punir, todo castigo

aplicado pelo soberano deverá de ter como meta o **bem público** (*salus populi*).

O soberano (isto é, o Estado) encarna, desse modo, em sua pessoa pública, o uso de um direito que as pessoas naturais tiveram de renunciar a fim de evitar a real efetivação de um estado generalizado de guerra. Logo, diz Hobbes, que o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os estados "é o direito a todas as coisas", isto é, o direito de fazer o que se considera necessário para a sua própria preservação, o qual, no estado natural, consistia na liberdade ilimitada de cada indivíduo em "subjugar, ferir ou matar a qualquer um" (Lev., XXVIII, p. 186).

Mas qual é afinal o *plus* da transformação que faz com que o direito natural de infligir danos se converta no direito de punir? Uma equivalente indagação é feita por Hobbes no início do capítulo XXVIII do *Leviatã*. Segundo Hobbes,

"Antes de inferir seja o que for dessa definição (do castigo), há uma pergunta da maior importância a que é mister responder: a saber, qual é em cada caso a porta por onde entra o direito ou autoridade de punir?" (Lev., XXVIII, p. 263).

Conforme constatamos no que Hobbes diz a seguir, a porta por onde entra o direito de punir foi deixada aberta *propositadamente* pelos futuros súditos:

"Antes da instituição do Estado, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar,

ferir ou matar a qualquer um. E é esse é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não lhe foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo" (Lev., XXVIII, p. 263).

Permito-me intitular de *metáfora da porta* a tentativa de resolver a questão - *principal* - que diz respeito à via de acesso do direito de punir, assim como resolver a questão - *secundária* - que diz respeito à conversão do direito de infligir danos no direito de punir. Quando dissemos que a porta fora "deixada aberta" *propositadamente* pelos futuros súditos para que o direito de punir pudesse entrar queríamos dizer o seguinte.

Ao renunciar ao exercício de parte de seus direitos naturais em benefício do soberano os súditos *deixaram* concomitantemente e *intencionalmente* os seus direitos de provocar danos porque a renúncia de direitos é um ato voluntário e o objeto de todo ato voluntário, segundo Hobbes, é um bem para si próprio.

Com efeito, o direito de punir haverá de ter por objeto a preservação de cada um dos súditos na medida em que, conforme expressa Martinich, "the purpose of punishment must be to produce something good, namely, more obedience to the laws".⁷⁴ O modo como Hobbes transforma o direito de causar danos no direito de punir pode então ser elucidado. A palavra-chave necessária

⁷⁴ Martinich, A. P. Op. Cit., p. 246

para a elucidação dessa transformação se encontra (em negrito) na seguinte passagem:

"Os súditos não deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram ("*strengthened*") o uso que ele pode fazer do seu próprio, da manelra que achar melhor, para a preservação de todos eles" (Lev., XXVIII, p. 263).

O soberano, que não participou do pacto, logo não renunciou a seu direito natural, amplia pois o seu direito natural em virtude dos direitos naturais *deixados* pelos pactuantes. Watkins menciona que está de acordo com o que pensa Hobbes dizer que o soberano "did not *receive* it (o direito de punir) from anywhere: in the state of nature he, like other men, had the right to kill others; and he, unlike other men, retains this right intact".⁷⁵

O que Hobbes diz em *Of Liberty and Necessity* sobre a origem do direito de punir é sob vários aspectos mais esclarecedor do que ele diz no *Leviatã*, conforme constatamos nessa passagem da referida obra:

"The right, which the commonwealth hath to put a man to death for crimes, is not created by the law, but remams from the first right of nature, which every man hath to preserve himself; for that the law doth not take the right away in the case of criminals, who were by the law excepted. Men are not therefore put to death, or punished, for that their theft proceedeth from election; but because it was noxious and contrary to men's preservation, and the punishment conducing to the preservation of the rest, inasmuch as to punish those that do voluntary hurt, and none else, frameth and maketh men's wills such as men would have them. And thus it is plain, that from the necessity of a voluntary action, cannot be inferred the injustice of the law that forbiddeth it, or

⁷⁵ Watkins, J. Op. Cit., p. 97

the magistrate that punisheth it" (L&N, p. 253).

Antes do pacto a igualdade dos poderes fazia com que o direito a tudo (*jus in omnia*) viesse a ser na verdade um direito a nada. O soberano, tendo um poder diferenciado (isto é, desigual) em relação aos súditos, poderá então exercer sem limites o seu direito natural - em especial, o de causar danos. Mas como o propósito do ato fundador do Estado é a preservação de todos os súditos, o soberano converte o direito de causar danos no direito de punir (isto é, o soberano legitima uma parte do direito natural).

Em outras palavras, o soberano é o único que é capaz de exercer o direito natural a tudo *de fato* e não apenas *de dito* (leia-se: "em princípio"). Ele não o exerce porém porque isso seria equivalente a um suicídio político. E o soberano, antes de tudo, é um indivíduo **compos** mentis.

A instituição do castigo decorre portanto do ato fundamental que institui o estado político. O castigo é um artifício criado pelo estado político para forçar os indivíduos a cumprirem seus pactos. No estado natural existem tão somente atos recíprocos de hostilidade, pois conforme é expresso por Hobbes' no capítulo XXVIII do *Leviatã*,

"Os danos infligidos por um ato praticado antes de haver uma lei (civil) que o proibisse não são punições mas atos de hostilidade. Porque antes da lei não há transgressão da lei (...) É da natureza das penas serem infligidas pela autoridade pública, que é apenas a autoridade do próprio representante" (Lev.,XXVIII, p. 265).

Antes, no primeiro parágrafo desse mesmo capítulo, Hobbes define o que

entende por pena (*punishment*). Segundo ele,

"Uma punição é um dano infligido pela autoridade pública, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado transgressão da lei, a fim de que assim a vontade dos homens fique mais disposta à obediência"(Lev., XXVIII, pp. 262-263).

O castigo imposto pelo poder público tem dessa forma uma dupla função: punir os súditos infratores e, em decorrência disso, como diz uma conhecida expressão popular, "colocar as barbas de molho" dos outros súditos, pois, conforme diz Martinich, para Hobbes, "this judgement needs to be made in public and the act publicly declared to be a violation of the law"⁷⁶.

Um pouco depois Martinich se refere à importância que Hobbes atribui aos exemplos decorrentes dos castigos públicos, ou seja, " ... Hobbes says that the purpose of punishment is to improve the behavior either of the criminal or of other people for whom the punishment of the criminal can serve as an **example**".⁷⁷

O castigo público força pois ao cumprimento dos pactos através de danos reais aos condenados e danos possíveis aos espectadores. No caso dos crimes públicos..., os exemplos (através de suplícios reais) funcionam de modo bastante eficaz como prevenção de tais crimes.

O súdito insurgente diante do carrasco no cadafalso da praça pública retrata a forma de punir na idade média e no início da idade moderna. Em *Vigiar*

⁷⁶ Martinich., Op. cit., A. P., p. 245

⁷⁷ Idem., p. 246

e *Punir* Foucault expõe o longo suplício público sofrido por um condenado à morte (Robert-François Damiens na Paris de 1757). O esquartejamento de partes do corpo de Damiens - cujos braços e pernas eram puxados por cavalos - pode ser classificado como uma peça do teatro dos horrores, conforme constatamos a seguir na reprodução feita por Foucault da *Gazzete d'Amsterdam* (edição de 1º de abril de 1757):

"Les chevaux ont donné un coup de collier, tirant chacun un membre en droiture, chaque cheval tenu par un exécuteur. Un quart d'heure apres, même cérémonie, et enfin apres plusieurs reprises on a été obligé de faire tirer les chevaux, savoir: ceux du bras droit à la tête, ceux des cuisses en retournant du côté des bras, ce qui lui a rompu les bras aux jointures ..."⁷⁸

Os que observam a intensidade do sofrimento, a violência do castigo infligido pelo executor ao corpo do criminoso colocam-se - de forma consciente ou inconsciente - em seu lugar. A poderosa vivência que se torna o conteúdo da identificação imaginária com o criminoso público supliciado e executado provoca e como que cristaliza nos demais súditos um profundo medo residual.

E o que é o medo, para Hobbes, a não ser "a previsão de um mal futuro". Com efeito, diz Hobbes no capítulo XXVII do *Leviatã*, que, de todas as paixões, o medo é a única coisa que leva os homens a respeitar as leis.

A importância do medo do castigo como sustentação do pacto e do estado político articula as teses morais e políticas estabelecidas por Hobbes no

⁷⁸ Foucault, M. *Vigiar e Punir*, p. 10.

Leviatã. Já na introdução dessa obra, Hobbes diz que "a recompensa e o castigo (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever), são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural... " (Lev., Intro., p. 11).

No primeiro capítulo da segunda parte do *Leviatã* ("Da República") Hobbes diz que, gerado o Estado por cada indivíduo através do pacto, é conferido a ele *o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos*.

E num dos últimos capítulos da segunda parte, intitulado por ele "*Das Punições e Recompensas*", ele diz o seguinte:

"Até aqui [isto é, até o último parágrafo do capítulo XXVIII] expuz ... a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder de seu governante, o qual comparei com o *Leviatã*, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do *Leviatã*, lhe chamou Rei dos Soberbos. *Não há nada na terra*, disse ele, *que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo*" (Lev., XXVIII, p. 271).

Finalmente, no capítulo XXX do *Leviatã* Hobbes expressa que o objetivo do Estado - fundado mediante contrato - é "a segurança do povo" ("the safety of the people"). O propósito de Hobbes, *mutatis mutandis*, é, acima de tudo, fundar um Estado para proporcionar aos indivíduos uma vida mais satisfeita e em segurança. E a segurança era uma coisa rara em sua época. O medo fazia parte do cotidiano de cada um. Conforme diz Sommerville em *Thomas Hobbes*:

Political Ideas in Historical Context,

"Thomas Hobbes was born in 1588, the year of the Spanish Armada. He later said that it was fear of the Spaniards which led his mother to give birth to him prematurely (...) Hobbes' political theory gave a special place to the emotion of fear, and he liked to stress his own fearfulness _ . thought his life and writings show that he in fact possessed considerable courage"⁷⁹ .

Durante muito tempo Hobbes foi considerado um pensador maldito. Mas há já algumas décadas, há uma forte tendência no sentido de resgatar sua lucidez e sua relevância, a par de sua originalidade.

⁷⁹ Somerville, P. J., p. 5

Conclusão

O nosso propósito principal no transcurso da presente tese de doutoramento foi evidenciar que as *representações e a vontade* — noções essas que escolhemos como objeto central deste estudo — são tributárias de uma nova formulação do conceito de natureza humana e, em decorrência disso, procuramos mostrar que o exame do pensamento político e moral de Hobbes não pode prescindir de suas teses antropológicas, isso se o que buscamos é a compreensão de como certos princípios empíricos e metafísicos fundamentais se articulam para fixar a base lógica de onde surgirão os princípios políticos que justificarão o surgimento do Estado.

Procuramos pois acompanhar a ordem das razões do pensamento de Hobbes nessa nossa tentativa de reconstruir o seu argumento tendo como guia os princípios de comparação, identidade e diferença, e contemplamos o momento em que a homogeneidade determinante do mundo natural é partida pelo princípio de comparação e diferença e a individualidade é ali instituída. Vimos como o animal humano caminha para conquistar sua humanidade pela força arbitrária das palavras, distanciando-se, dessa forma, pela capacidade adquirida do raciocínio, dos outros

animais. Vislumbramos a substituição da singularidade pela universalidade operada pela suplantação da comparação (*comparatio*) pelo cálculo das palavras (*computatio*).

Finalmente, vimos o desdobramento do princípio de comparação e diferença no mundo das relações interindividuais humanas e descobrimos que a comparação entre os indivíduos humanos conduz à luta, à inimizade e à guerra — provavelmente uma dramática guerra de todos contra todos — e percebemos com surpresa que a estratégia de Hobbes para impedir a generalização da guerra entre os habitantes do estado natural consiste em suspender as comparações interindividuais pela fundação de uma unidade política *anti-comparativa* capaz de promover a identidade política como o resultado final de um processo de representação fundante de uma vontade política pública.

Referências Bibliográficas

§1.Obras de Hobbes

Behemoth; or, The long Parliament, (escrito em 1668; publicado postumamente em 1682). Editado por Ferdinand Tönnies. Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

Court traité des premiers principes, edição bilíngüe inglês-francês, sob os cuidados de J. Bernhardt, Paris, P.U.F., 1988.

De Cive ou les fondements de la politique (tradução de S. Sorbière), Paris, Éditions Sirey, 1981.

De Corpore, in: *Hobbes - Antologia*, edição de Enrique Lynch. Barcelona, Ediciones Península, 1987.

De Corpore Político (Elementos do Direito Natural e Político), Porto, Rés-Editora,

(s/d).

De Homine, tradução para o francês de Paul-Marie Maurin, Paris, Librairie Scientifique et Technique, 1974.

De Homine e De Cive. Editado por B. Gert com o título Man and Citizen, Cambridge, Haackett Publishing Company, 1991.

De la Liberté et de la Nécessité, tradução de F. Lessay, Paris, Vrin, 1993.

De la Nature Humaine, traduzido do inglês para o francês pelo barão d'Hilbach, comentário de E. Roux, Saint-Amand-Montrond, Actes Sud, 1997.

Diálogo entre un filósofo y un jurista. Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

Do Cidadão; tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

Exame do 'De Mundo' de Thomas White, tradução inglesa do Latim feita por Harold Whitmore Jones cujo título é Thomas White's De Mundo examined/Hobbes. Edição da Bradford University (1976).

Leviathan, por Richard Tuck. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Léviathan, Tradução francesa de François Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1983.

Leviatã, editado por Martins Fontes, São Paulo, 2003 (traduzido para o português por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva).

Les questions concernant la liberté, la necessite et le hasard (controverse avec Bramhall II), Paris, Vrin, 1999.

Natureza Humana (primeira parte dos Elementos da Lei), editado pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1983.

Optical Treatise (Tratado Óptico I), tradução de G. M. Ross, texto extraído do seguinte site: [http:// www. Philosophy.leeds.ac.uk](http://www.Philosophy.leeds.ac.uk)

Six Lesson to the Professors of the Mathematics, texto parcial extraído do seguinte endereço eletrônico de International Catholic University:

<http://home.comcast.net/~icuwweb/c02105.htm>

The Elements of Law, editado por J. C. A. Gaskin. Oxford, Oxford University Press, 1994.

The English Works of Thomas Hobbes, editado por W. Molesworth. London:

1839 (edição eletrônica em CD-ROM - Intelelex Corporation, 1993.

[www. Intelelex.com](http://www.Intelelex.com)).

Tratado sobre el cuerpo, (tradução para o espanhol de J.R. Feo), Madrid, Editorial Trotta, 2000.

§2. Estudos sobre Hobbes

Angoulvent (A.-L.), *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris, PUF, 1992.

Barbosa Filho, Balthazar. *Condições da autoridade e autorização em Hobbes*, in: O Poder. Filosofia Política 6. Porto Alegre, L & PM Editores, 1991.

Bernhardt, J. *Hobbes*, Paris, PUF, 1989.

Bobbio, N. *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.

Brum Torres, J.C. *Figuras do Estado Moderno*, São Paulo, Brasiliense, 1989.

Campagna, N. *Thomas Hobbes: L'Ordre et la Liberté*, Paris, Éditions Michalon, 2000.

Clarendon Press, 1988.

Dietz, Mary G. *Thomas Hobbes and Political Theory*, editado por Mary G. ietz. Kansas, University Press of Kansas, 1990.

Foisneau (Luc), *Les savants dans la cité*, in Y. C. Zarka et J. Bernhardt (éd.),

Forsberg, Ralph P. *Thomas Hobbes' Theory of Obligation: a modern interpretation.* Wakefield, New Hampshire, Longwood Academic, 1990.

Gauthier, D. P. *The Logic of Leviathan*, Oxford, Oxford University Presse, 1979.

- 1990. *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason.* London, Cornell University Press.

Glaziou, Y. *Hobbes en France au XVIII siècle*, Paris, P.U.F., 1993.

Goldsmith, M.M. *Hobbes's Science of Politics*, New York, Columbia University Press, 1966.

Goyard-Fabre S. *Philosophie politique XVI – XX siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

Grundstein, N. *The Future of Prudence: Pure Strategy and Aristotelian and Hobbesian Strategists*, Ohio, A Zeus Book, 1983.

Hampton, J. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Janine, R.J. *Ao Leitor Sem Medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

Jaume, L. Hobbes et l'État représentatif moderne, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Kavka, G. S. Hobbesian Moral and Political Theory, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Kramer, M. H. Hobbes and the Paradoxes of Political Origins, New York, St. Martin's Press, 1997.

Leijenhorst, Cees. The Mechanisation of Aristotelianism: the late Aristotelian setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy, Boston, Brill, 2002.

Leivas, (C.R.C.), Situação de Conflito e Condição de Obrigação em Hobbes. Disputatio:Revista Internacional de Filosofia Analítica, Gradiva Publicações, 2000.

Leivas, C.R. O Conceito de Obrigação em Hobbes, Dissertação de mestrado (UFRGS), 1999.

Malherbe, M. Hobbes. Hobbes ou L'oeuvre de la Raison, Paris, Vrin, 2000.

Martinich, A. P. A Hobbes Dictionary, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996.

Mintz (S. 1.), *The Hunting of Leviathan*, Cambridge, CUP, 1970.

Moreau, P-F. Hobbes: Philosophie, science religion, Paris, P.U.F, 1989.

Naville, P. Thomas Hobbes. Paris, Librairie Plon, 1988.

Oakeshott (M.), *Hobbes, on Civil Assodation*, Oxford, B. Blackwell, 1975.

1991. *Rationalism in politics and other essays*. Indianópolis, LibertyPress.

Peters, R. Hobbes. London, Peregrine Books, 1967.

Polin (R.), *Politique et philosophie chez Hobbes*, Paris, Vrin, 1977.

- *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1981.

Ribeiro, R.J. A Marca do Leviatã, São Paulo, Editora Ática, 1978.

Riedel, Manfred. *Leviathan versus Asociación Civil: la diferencia entre los antiguos y los modernos*, in: *Metafísica y Meta-política II* - tercera parte. Buenos Aires, Alfa Argentina, 1977.

Rogers (G. A. J.) et Ryan (A.) (eds), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford,

Rogow, A. A. Thomas Hobbes, Un Radical au service de la Réaction, P.U.F., 1986.

Rosenfield, D. A relação de Hegel a Hobbes. In: *Filosofia Política*, nova série 3, Porto Alegre, L&PM, 1998.

Schmitt, C. Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Seixas, H.G. P. O Desejo e a Condição Humana: um estudo aproximativo entre Hobbes e Freud, Porto Alegre, Editora Conceito, 2003.

Simon, G. Le Regard, L'Être et L'Apparence dans L'Optique de L'Antiquité, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

Sommerville, J.P. Thomas hobbes: Political ideas in Historical Context, New York, 1992.

Spragens, T.A. The Politics of Motion, London, The Trinity Press, 1973.

Strauss, L. The Political Philosophy of Hobbes, Oxford, The Clarendon Press, 1984.

Tuck, R. Hobbes, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Zarka, Y.C. La Décision Métaphysique de Hobbes, Paris, Vrin, 1987.

- Hobbes et la Pensée Politique moderne, Paris, P.U.F., 1995.

- Philosophie et Politique à l'âge classique, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

- (Org.) *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992.

- Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes, in *Archives de philosophie*, t. 48, n° 2, Paris, 1985, p. 177-233.

- Identité et ipséité chez Hobbes et Locke, in *Philosophie*, n° 37, 1993, p. 5-19. - (dir.) *Philosophie*, numéro spécial *Hobbes*, n° 23, 1989.

- Vision et désir chez Hobbes, in *Recherches sur le XVII^e siècle*, nO 8, Paris, CNRS, 1986.

- La matière et la représentation : Hobbes lecteur de la *Dioptrique* de Des cartes, in *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, sous la direction de H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, p. 81-98.